Toroslardan Tanrı Dağlarına Türk Halk Biliminin Ulu Çınarı

PROF. DR. ALİ BERAT ALPTEKİN ARMAĞANI



Toroslardan Tanrı Dağlarına Türk Halk Biliminin Ulu Çınarı

PROF. DR. ALİ BERAT ALPTEKİN

ARMAĞANI

Kömen Yayınları: 204

1.Baskı

5 Şubat 2019

ISBN: 978-605-2074-27-5

Kömen Yayınları
Kürkçü Mah. Rampalı Çarşı Zemin Kat Nu: 11
Konya
eposta:komen54@hotmail.com
Tel: 0332 3534715
T.C. Kültür Bakanlığı Sertifika Nu: 31019

Baskı

Dizgi Ofset

Matbaacılar Sitesi 10451 sk. Nu.:4

Konya

Matbaa Sertifika Nu: 15020

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ

Torosların eteğinde, küçük bir köyde dünyaya gelip çok kısa bir zaman zarfında adını bütün Türk dünyasına duyuran bir Yörük yiğididir Prof. Dr. Ali Berat Alptekin. Türklüğün ve Türk kültürünün yorulmaz neferi olarak göstermiş olduğu azim, gayret ve sabırla kısa zamanda önemli çalışmalara imza atmış, sadece akademik hayatıyla değil insani davranışlarıyla da çevresine örnek olmuştur. Öğrencilerine bir *hoca*dan çok *baba* gibi davranan Ali Berat Bey, bugün hemen her biri ayrı bir üniversitede Dr. Öğretim Üyesi, Doçent veya Profesör olan 9 doktora öğrencisi ve 24 yüksek lisans öğrencisi yetiştirmiş, bunların dışında akademik çalışma yapan birçok öğrenciye manevî danışmanlık yapmıştır. O, yardıma ihtiyacı olan herkese elini uzatan, sorunlarına çözüm bulmaya çalışan bir yapıya sahiptir.

Atalarımız "*Ne ekersen onu biçersin*" demişler. Maalesef Ali Berat Beyin, bu anlamda ektiklerini tam anlamıyla biçtiğini söyleyemeyiz. Bunun müsebbibi ise bizleriz… Yazma ve yayımlama konusunda oldukça mahir olan Ali Berat Bey, hepimizin hocası olan Prof. Dr. Saim Sakaoğlu adına 50, 55 ve 65. yaşları için ayrı ayrı kitaplar hazırlarken birçok derginin de Hocanın adına özel sayı hazırlamasına vesile olmuştur. Oysa biz, Ali Berat Beyin adına özel sayı olarak yayımlanan üç derginin dışında (Avrasya, Erciyes ve Karadeniz Araştırmaları) fazlaca bir şey yapamadığımızı gördük ve emekliliğin ufukta yavaş yavaş görünmeye başladığı şu yıllarda ilk kitabı çıkarma hazırlıkları içerisine girdik. Bu konuda biraz geç kaldığımızın farkındayız. Ama atılan bir adımın henüz gerçekleşmemiş bin düşünceden iyi olduğunun da bilinci içerisindeyiz.

Tamamen samimi duygularla yola çıktığımız bu çalışma bizlere çok şey kazandırdı, birçok insanı yakından tanımamıza vesile oldu. Eserde yer alan yazıları en güzel şekliyle yayımlamaya çalışırken kırılan ve küsen arkadaşlarımızın yanı sıra maddi-manevi her konuda destek olabileceklerini ifade eden dostlarımızın varlığı bize güç verdi. Yaklaşık bir yıl önce bu çalışmaya başlarken ilk aklımıza gelen, kimlere davet mektubu göndereceğimiz konusu idi. Öncelikle Hocamızın aile ve akraba çevresini, hocalarını, dostlarını, meslektaşlarını ve öğrencilerini bilgilendirdik. Mümkün olduğunca tanıdığı ve gönül bağı kurduğu herkesin bu çorbada tuzunun olmasını arzuladık. Ama bütün dikkatimize rağmen unuttuğumuz veya adres değişikliğinden dolayı ulaşamadığımız kişiler olmuştur. Kendilerinden özür diler anlayış bekleriz. Bu arada işlerinin yoğunluğu sebebiyle belirlenen tarihlerden çok sonra yazı göndermek isteyenler oldu. Hatta bazıları gönderdi de, maalesef hakem sürecini de göz önüne alarak kitabın baskısını daha fazla geciktirmemek düşüncesiyle bu yazıları kabul edemedik. Sadece anı içerikli birkaç kısa yazıyı kabul edebildik.

Armağan, Hocamızın hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren *Giriş* dışında üç bölümden oluşmaktadır. "Gönül Dilinden Dökülenlerle Prof. Dr. Ali Berat Alptekin" başlıklı *Birinci Bölüm*'de aile bireylerinin ve sevenlerinin yazıları yer almaktadır. Bu bölümde Hocamız için yazılan bazı şiirlere de yer verilmiştir.

Eserin *İkinci Bölüm*'ü "Hakemsiz Makaleler", *Üçüncü Bölüm*'ü ise "Hakemli Makaleler" başlıklarını taşımaktadır. Dikkat edilirse makaleleri, "hakemsiz" ve "hakemli"ler olmak üzere iki gruba ayırdık. Çünkü kitap hazırlıklarına başlarken üniversitelerin yayın kriterlerini göz önüne alarak birtakım kurallar belirlemiş ve makalelerin bu kurallara göre hazırlanmasını istemiştik. Ancak içlerinde emekli öğretim üyelerinin de bulunduğu bazı hocalarımız doğal olarak yazılarını bu şekilde yazmak istemediler. Biz de onların tercihlerine saygı duyup yazılarını fazlaca müdahale etmeden "Hakemsiz Makaleler" başlığı altında değerlendirdik. "Hakemli Makaleler"in büyük çoğunluğu üniversitelerde görev yapan arkadaşlarımızın makalelerinden oluşmaktadır. Bu yazıların tamamını hakemlere gönderdik. Her yazı için iki kör hakem belirledik. Hakemlerden birinin olumlu, diğerinin olumsuz rapor düzenlediği durumlarda üçüncü hakemin görüşüne başvurduk. Üzülerek ifade etmeliyiz ki hakem raporları doğrultusunda bazı arkadaşlarımızın yazılarını buraya alamadık. Bazı meslektaşlarımız ise hakem raporlarına tepki göstererek yazılarını çektiler. Oysa biz davet yazısını gönderirken "yazım kuralları"nı da belirtmiştik. Temennimiz iyi niyetle çıktığımız bu yolda kimseyi kırıp üzmeden işimizi en güzel şekliyle tamamlamaktır…

Bu çalışma ile insanların biyolojik aileleri dışında en az onun kadar kıymetli başka bir ailelerinin daha olduğunu gördük. Bunun adı "akademik aile"dir ki, TDK sözlüğünde yer alan "*Aynı gaye üzerinde anlaşan ve birlikte çalışan kimselerin bütünü.*" açıklaması tam da bu aileyi tarif etmektedir. Bu aile, üzüntüde, sevinçte ya da çaresizlik anlarında varlığını hissedip sığındığımız bir liman gibidir. İşte Prof. Dr. Mehmet Kaplan ile başlayıp Prof. Dr. Saim Sakaoğlu ile devam eden ve Prof. Dr. Ali Berat Alptekin ile dallanıp budaklanan bu aile içerisinde bizler birer üye olarak yerimizi aldık. Bazı dostlarımızın "Sakâîler" adını verdiği bu ailenin birer ferdi olmak, hepimiz için büyük bir onurdur.

Güzel bir ailenin sevgi dolu fertlerinden bir grup olarak Hocamıza vefa borcumuzu bu Armağan Kitabı ile göstermek istedik. Umarım arzumuz hedefine ulaşmıştır. Çalışmanın başlangıcından bitimine kadar zorlandığımız her konuda bize danışmanlık yapan değerli hocamız Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'nun manevi gölgesini hep üzerimizde hissettik. Kendilerine teşekkürlerimiz sonsuzdur. Ayrıca bu çalışmaya bir yazı / makale / şiir ile katkıda bulunan ve kıymetli vakitlerini ayırarak gönderdiğimiz yazıların hakemliğini yapan tüm dostlarımıza gösterdikleri incelikten dolayı teşekkür ederiz. Eserin sekreteryalığını üstlenip yorulmadan çalışan sevgili öğrencilerimiz Berna Kolot, Emine Nur Ata, Cafer Erdal ve Kübra Merve Taş'a da ayrıca teşekkür ederiz.

Elazığ, 5 Şubat 2019

Editör Kurulu Adına

Prof. Dr. Esma ŞİMŞEK

ARMAĞAN VE PROF. ALPTEKİN ÜZERİNE

Sevgili öğrencim Prof. Dr. Ali Berat Alptekin'i tanıyalı 42 yıl olmuş, koskoca bir 42 yıl… Onun beni tanıması ise daha ötelere gider, belki bir 45 yılı bulur. Bunca yıl beraber çalıştık, beraber yayınlar yaptık, hatta beraber ağlayıp beraber güldük. Bir bilim ömrü böyle geçti demek daha doğru olacak gibi…

O, bilimin bütün basamaklarının hakkını vererek günümüzdeki konumunu elde etti. Cenab'ın da dediği gibi o, tepeye tırmanarak çıkmayı başardı. Doğrusunu söylemek gerekirse bütün bilim insanlarının böyle olmasını beklemek hakkımız olsa bile bizi yanıltan, kendini kartal sanıp tepeye çıkanları görünce üzüldüğümüz de olmuştur.

Ortak çalışmalarımızın sayısı on beşi bulmuş olmalı… Daha da artabilirdi ama özel çalışmalarımız da kendileri için ayıracağımız zamanlarımızı bekliyordu. Onları da boynu bükük bırakmadık ve tek imzalı pek çok esere imza atmanın mutluluğunu yaşadık.

Sevgili Berat da, ben de nice zorluklarla karşı karşıya kalmanın sıkıntısını yaşadık. Bilim fırınından bir lokma bile nasibini alamayan nice unvanlı kişilerin önlerimize çıkardıkları sahte ve çakma engeller kendilerinin nasıl birer bilim haini olduklarını elbette ispat edecektir. Bilimin vaz geçilmez özelliklerinden olan tarafsızlık, hasbilik ve sabırlı olmak gibi meziyetlerin tadına varamamış intihal uzmanlarının, hatta onlara tetikçilik yapanların bilim dünyasında yerlerinin olmayacağı hepimizce bilinmesine karşılık bu tür bilim arsızları aramızda dolaşıp durmakta, sahte bilim insanı kimliklerini gizlemeye çalışmaktadırlar.

Armağanı ile bizleri bir araya getiren sevgili Berat ise bilimin bütün meziyetlerini taşıyan, onlarla amel etmekten zevk ve keyif alan bir Akdeniz çocuğudur. O, sevgi ile samimiyeti, bilimle tevazuu, çalışmakla dinlenmeyi iyi ayarlayabilen, verilen bütün görevlerin sorumluluğunu yudum yudum yaşayarak yerine getiren kimliğiyle bilim alanında hakkettiği yeri almaya çoktan hak kazanmıştır. Dönemin uygulamaları gereği, yüksek lisans yerine hazırladığı doktora ön çalışması pek çoklarının doktora değil doçentlik çalışmalarının bile üstündedir. O, çıkış çizgisine sağlam adımlarla basmış, son çizgiye ise kendisinden beklenilen başarıyla ulaşmıştır.

İyi bir eş, iyi bir aile babası olmasının yanında yetiştirdiği öğrencileriyle de büyük bir ailenin sorumluluğunu taşımaktadır. Yuvadan uçurduğu öğrencileriyle sürekli olarak ilgilenen, onların geleceklerine birlikte yön vermeye çalışan bir arkadaş, bir ağabey gibidir. Yarım yüzyıla yaklaşan tanışıklığımız bu tür sıcak ilgilerin güzel hatıralarıyla doludur. O, bu yola girerken arkasından gelecek olan genç kuşaklara da örnek bir yol gösterici olmayı asla ihmal etmemiştir.

O, lisanstan ve doktora danışmanlığımdan hocam olan merhum Prof. Dr. Mehmet Kaplan'ın öncülüğünde başlatılan *Prof. Sakaoğlu Okulu*'nun da ikinci halkası olarak Türk halk edebiyatı alanına pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Prof. Dr. Esma Şimşek ile devam eden öbür halkaları ise Doç. Dr. Ebru Şenocak ve Dr. Öğr. Üyesi Gülda Çetindağ Süme ileriye taşımaktadırlar. Böyle bir okulun önemli

adlarından olması ve geleceğe yeni bir ivme ile yol alan adların yetişmesi aşamasında gösterdiği çabalar onun başka bir yönünü oluşturmaktadır.

Hakkımda hazırladığı üç kitap ile birkaç makale onun vefa anlayışının en güzel göstergesidir. İnanıyorum ki sevgili Berat da ileride benzeri güzel kitap ve makalelerin zenginliğini yaşama şansını yakalayacaktır.

Bu armağan kitabının hazırlanma aşamasında yaşanılan önemli sorunların çözümü için görüşüme başvuran düzenleme kurulundaki bütün öğrencilerimin nasıl bir çaba sarf ettiklerini yakından biliyorum. Ne yazık ki hakemli yazıların kabulü aşamasındaki gecikmeler, aylar sonra bile hâlâ teslim edilemeyen bu tür yazılar belki bu satırlarda dile getirilmemeliydi. Bu açıdan armağanın ortaya konulması aşamasında pek çok sıkıntıyı başarıyla savuşturan öğrencilerime teşekkür ediyorum, var olsunlar.

Sevgili Berat'a; evdeşi Ayşe Hanım ile çocukları Prof. Dr. Gökçen -Atilla Koçer ve Gökhan - Burcu Alptekin'e, torunları Göktuğ, Ali Alptuğ ve Zeynep İlay ile sağlıklı uzun ömürler diliyorum.

Bu armağanının ortaya konulmasında sevgili Berat'ın öğrencileri seferber oldular. Başta ilk doktora öğrencisi Prof. Dr. Esma Şimşek (Fırat Ü) olmak üzere, Prof. Dr. Hatice İçel (Niğde Ömer Halisdemir Ü), Doç. Dr. Selçuk Peker (Necmettin Erbakan Ü) ve Dr. Öğr. Üyesi Atiye Nazlı (Hitit Ü)'nın emekleri unutulmamalıdır. Hepsi de öğrencim olan bu genç meslektaşlarımı kutluyorum. Birer hakemli veya hakemsiz makale veya bir hatıra yazısı ile katılan meslektaşlarıma da teşekkür ediyorum.

Konya, 5 Şubat 2019

Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU

GİRİŞ

PROF. DR. ALİ BERAT ALPTEKİN'İN

HAYATI VE ESERLERİ ÜZERİNE

TÜRKLÜK BİLİMİNİN YORULMAZ KALEMİ: PROF. DR. ALİ BERAT ALPTEKİN (HAYATI VE ESERLERİ)

Prof. Dr. Hatice İÇEL[*]

I. Hayatı

Prof. Dr. Ali Berat Alptekin, Mersin ilinin Silifke ilçesine bağlı olan İmamuşağı köyünde 14 Mayıs 1952 tarihinde dünyaya gelmiştir. Ancak nüfus kayıtlarındaki doğum tarihi 10 Nisan 1953'tür. Babası Mehmet Alptekin[1], üç yıllık ilkokul mezunudur. Mehmet Alptekin'in yaşadığı yıllarda ilkokul mezunları eğitmen olarak görevlendirilebilmektedir. Baba Mehmet de eğitmenlik için başvurur ve tayini Erdemli'ye çıkar. Ancak babasının ölümü dolayısıyla ailesinin yükü omuzlarına biner ve eğitmenliği bırakmak zorunda kalır. Köyünde çiftçilik ve değirmencilikle uğraşmaya başlar. Aynı zamanda köyde bulunan tek camide salmadan[2] muaf olarak cuma ve cenaze namazlarını kıldırır. Prof. Dr. Alptekin'in annesi Emine Hanım ise okur-yazarlığı olmayan bir ev hanımıdır. Emine (Gürbüz) Hanım, Mehmet Alptekin'in üçüncü eşidir. Baba Mehmet Alptekin, ondan önce evlendiği iki hanım Hakk'ın rahmetine kavuştuğu için daha sonra Prof. Dr. Alptekin'in annesi Emine Hanım ile evlenmiştir. Mehmet Bey'in önceki evliliklerinden 10 çocuğu dünyaya gelmiştir. Bunların bazıları çocukken bazıları da sonradan vefat ederler. Bugün içlerinden bir tek İsmail Alptekin (Âşık İmamoğlu) hayattadır. Mehmet Alptekin'in Emine Hanım'la olan evliliğinden 9 çocuk dünyaya gelmiş olup Prof. Dr. Alptekin bunların dördüncüsüdür. Baba Mehmet Alptekin 1988, anne Emine Alptekin ise 2008 yılında vefat etmiştir.

Prof. Dr. Alptekin, ilk öğrenimini köyünde bulunan Bağalanı İlkokulu'nda 1960-1965 yılları arasında görmüştür. Silifke Lisesinin orta kısmını 1965-1969, lise kısmını ise 1969-1972 yılları arasında tamamlamış; 1973 yılında Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Matematik Bölümüne kayıt yaptırmıştır. Bu bölüme 33 gün devam etmiş, ancak edebiyat sevgisi daha ağır bastığı için o dönem verilen geçiş hakkından yararlanarak aynı üniversitenin Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümüne geçiş yapmıştır. Burada Türk Dili ve Edebiyatı alanının önde gelen hocalarından dersler almıştır. Prof. Dr. Orhan Okay, Prof. Dr. Kaya Bilgegil, Prof. Dr. Mehmet Akalın, Prof. Dr. Saim Sakaoğlu, Prof. Dr. Bilge Seyidoğlu, Prof. Dr. Ensar Aslan, Prof. Dr. Haluk İpekten, Prof. Dr. Selahattin Olcay ve Prof. Dr. Efrasiyap Gemalmaz ders aldığı hocalardandır. Aynı bölümden 1977 yılında mezun olmuştur.

Lisans eğitiminin ardından Kasım 1977-Nisan 1979 yılları arasında ortaokul ve lise öğrenimini gördüğü Silifke Lisesinde edebiyat öğretmeni olarak görev yapmıştır. 5 Şubat 1978 tarihinde Hüsniye ve Ali Boz çiftinin sınıf öğretmeni olan

[*] Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, haticeicel@hotmail.com

[1] Babasının adı resmî kayıtlarda Memet olarak geçmektedir.

[2] Salma: Bir çeşit vergi.

kızları Ayşe Boz ile evlenmiştir. 1979 yılında Silifke Lisesindeki görevinden ayrılan Prof. Dr. Alptekin, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümüne Türk Halk Edebiyatı alanında asistan olarak atanmıştır. Öğretmenliği bırakıp asistanlığı seçmesinde iki önemli etken vardır. Bunlardan ilki o dönem Atatürk Üniversitesitesindeki hocalarından olan Prof. Dr. Fikret Türkmen'dir. Hoca, bir gün kendisini odasına çağırarak ona asistan olması yolunda öğüt vermiştir. Ancak bu öğüt, o zamana kadar asistanlık hakkında bilgisi olmayan Prof. Dr. Alptekin'in hiç dikkatini çekmemiştir. Prof. Dr. Fikret Türkmen, Ege Üniversitesine geçtikten sonra kendisinden orada açılan asistan kadrosuna başvurmasını ister. Ancak eş durumundan Silifke Lisesine atanan Prof. Dr. Alptekin, mazeret bildirerek İzmir'e gitmez. Buna rağmen aklının bir köşesinde asistan olma ve bilimle uğraşma düşüncesi yer etmeye başlar. Silifke Lisesinde öğretmenlik yaptığı yıllarda terör olaylarının artması onu asistan olmaya sevk eden ikinci nedendir. Bir gün yolunu bir grup genç keser ve kendisini tehdit ederler. Bunun üzerine okuduğu bir gazetede Atatürk Üniversitesinde bir kişilik asistan kadrosu ilan edildiğini görür ve 10 gün rapor alarak Erzurum'a gider. Ancak tek kişilik kadroya kendisi dışında üç kişi daha başvurmuştur. Rakiplerini geride bırakan Prof. Dr. Alptekin, dil ve bilim olmak üzere yapılan iki aşamalı sınavı kazanarak asistanlık kadrosuna yerleşmeyi başarır.

Aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak Prof. Dr. Saim Sakaoğlu danışmanlığında *Kirmanşah Hikâyesi Üzerinde Bir Çalışma* (Erzurum 1980) adlı doktora ön çalışmasını hazırlamış ve bu çalışmayı Prof. Dr. Kaya Bilgegil, Prof. Dr. Bilge Seyidoğlu ve Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'ndan oluşan jüri önünde başarıyla savunmuştur. *Taşeli Plâtosu Masallarında Motif ve Tip Araştırması – İnceleme-Metinler-* (Erzurum 1982) adlı doktora çalışmasını ise yine Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'nun danışmanlığında hazırlamıştır. Bu çalışmasını da Prof. Dr. Kaya Bilgegil, Prof. Dr. Bilge Seyidoğlu ve Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'ndan oluşan jüri önünde savunarak 1982 yılında doktor unvanını almıştır. Vatanî görevini piyade er olarak 1982 yılının Temmuz-Kasım ayları arasında Denizli'de tamamlamıştır.

Erzurum Atatürk Üniversitesinden ayrılan Prof. Dr. Alptekin, 8 Ağustos 1985 tarihinde Fırat Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde yardımcı doçent olarak göreve başlamıştır. 13 yıl bu bölümde çalışarak lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyinde çeşitli dersler vermiş; birçok yüksek lisans ve doktora öğrencisi yetiştirmiştir. Burada hazırladığı *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı* (Basımı Ankara 1997) adlı doçentlik takdim tezi başarılı bulunmuş ve Prof. Dr. Abdurrahman Güzel, Prof. Dr. Saim Sakaoğlu, Prof. Dr. Nevzat Gözaydın, Prof. Dr. Muhan Bali ve Prof. Dr. Ziyat Abdülmecit Akkoyunlu'dan oluşan jürinin yaptığı sınav sonucunda 9 Ekim 1996 tarihinde doçent unvanını almıştır. 24 Ağustos 1998'de Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesi Orta Öğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Bölümü Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Anabilim Dalına doçent olarak atanmış, 21 Mayıs 2002 tarihinde de profesörlüğe yükseltilmiştir. 2010 yılında Selçuk Üniversitesinin bölünmesi sürecinde önce Konya Üniversitesinde görev

almış, bulunduğu üniversitenin adı Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi olarak değiştirilince de bu üniversitenin bünyesinde çalışmaya devam etmiştir.

Atatürk, Fırat, Selçuk ve Necmettin Erbakan Üniversitelerinde kadrosuyla çalışan Prof. Dr. Alptekin, Van Yüzüncü Yıl (1987-1988), Erciyes ve Niğde (1998-1999) Üniversitelerinde de lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyinde dersler yürütmüştür. Yurt dışında ise Uluslararası Hoca Ahmet Yesevî Türk-Kazak (10 Ekim 1994-22 Mayıs 1995) ve Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Lefke Avrupa (2008-2009) Üniversitelerinde ders vermiştir.

Prof. Dr. Alptekin, gerek Türkiye'de gerek yurt dışında yapılan birçok ulusal ve uluslararası sempozyuma katılmıştır. Kırgızistan, Türkmenistan, Azerbaycan, Özbekistan, Kırım, Hollanda ve Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Prof. Dr. Alptekin'in bilimsel organizasyonlara katıldığı ülkelerdendir. Bunlardan Türk dünyası sınırları içerisinde kalanlar, Prof. Dr. Alptekin için ayrı bir önem taşımaktadır. Çünkü gençlik yıllarında bu ülkelere gitme hayalleri kurmuş ve bunu ancak SSCB dağıldıktan ve Türk cumhuriyetleri bağımsızlıklarını ilan ettikten sonra gerçekleştirebilmiştir. Prof. Dr. Alptekin, hayatı boyunca Türk dünyasının millî ve kültürel bütünlüğü konusunda heyecan duymuş ve bu ülküye hizmet etmek için bu dünyanın sınırları içerisinde bulunan hemen her bölge ile ilgili gerek kitap gerekse de makale ve bildiri boyutunda birçok çalışma yapmıştır. Bulunduğu Türk yurtları arasında Kazakistan'ın özel bir yeri vardır. Yukarıda adı verilen yerlerde kısa zamanlı olarak bulunmasına rağmen Yesi'de kesintisiz olarak yedi ay kalmış, bu süre zarfında Uluslararası Hoca Ahmet Yesevî Türk-Kazak Üniversitesinde dersler vermiştir. Bu döneme ait izlenimleri ve Kazak folkloru ile ilgili olarak yaptığı derleme ve tespitleri *Yesevî Ocağında 210 Gün* adıyla kitaplaştırmıştır. Prof. Dr. Alptekin, hâlen Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Anabilim Dalında görevine devam etmektedir.

Bir bilim adamı olarak çeşitli kurum ve kuruluşlara üyeliği bulunmaktadır. Halk Kültürü Araştırmaları Kurumu; İLESAM; Konya Fikir, Sanat, Kültür Adamları Birliği Derneği bu kuruluşların başlıcalarıdır.

Prof. Dr. Alptekin'in Prof. Dr. Emine Gökçen Koçer (1979) (Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi) ve Ali Gökhan Alptekin (1984) (inşaat mühendisi) adlarında iki çocuğu vardır. Kızından iki erkek -Göktuğ (2009) ve Ali Alptuğ Koçer (2014)-, oğlundan ise bir kız -Zeynep İlay Alptekin (2013)- olmak üzere üç torunu vardır.

Prof. Dr. Alptekin, yıllar süren çalışmalarının ürünü olarak zaman zaman çeşitli ödüllere ve payelere layık görülmüştür. 1995 yılında *İhsan Hınçer Türk Folkloruna Hizmet Ödülü*'nü almıştır. 1996 yılında kendisine *İçel Kültürüne Hizmet Ödülü*'nün yanı sıra *Fırat Havzası Gazeteciler Cemiyeti Ödülü* verilmiştir. Çalışmaları ve yetiştirdiği öğrencilerle Türk kültürüne yapmış olduğu hizmetler dolayısıyla *Elginkan Vakfı 2015 Yılı Türk Kültürü Araştırma Ödülü*'ne layık görülmüştür. Azerbaycan edebiyatı ve folkloru alanında yaptığı çalışmalar ve Türkiye-

Azerbaycan ilişkilerinin gelişmesine katkı sağlaması, Prof. Dr. Alptekin'e Türk Dünyası Araştırmaları Uluslararası İlimler Akademisi (TDAUİA) Kurul Üyelerinin kararıyla *fahrî doktor* unvanını kazandırmıştır. 9 Kasım 2015 tarihinde Azerbaycan'ın başkenti Bakü'de düzenlenen törenle ödülü kendisine takdim edilmiştir. 2018 yılında Kırgızistan'da bulunan Kasım Tınıstanov Issık Göl Devlet Üniversitesi tarafından *Manas'ın Mirasçıları: Türk Dünyası Kültürüne Hizmet Ödülü*'ne layık bulunmuştur.

Çalışmalarından bazıları Almanca ve Makedoncaya çevrilmiştir. Yurt içinde yayımlanan çeşitli ansiklopedilerde hem maddeleri yer almış hem de kendisi ve çalışmalarıyla ilgili bilgilere yer verilmiştir. Kitap, makale, bildiri boyutunda yaklaşık 500 çalışmada imzası bulunmaktadır. Birçok öğrencinin yüksek lisans ve doktora danışmanlıklarını yaparak bilim dünyasına kıymetli akademisyenler kazandırmıştır.

Aşağıda başlangıçta Prof. Dr. Alptekin'den bahseden kaynaklar ve onun için hazırlanan dergi özel sayılarının künyesi yer almaktadır. Ardından danışmanlığını yaptığı tezler, yazdığı kitaplar, ansiklopedi maddeleri, makaleler, bildiriler ve diğer yazılarının listesi verilerek kitapları genel hatlarıyla tanıtılmaya çalışılacaktır.

II. Hayatı ve Eserlerinden Bahseden Kaynaklar

1. *Günümüz Türkiye'sinde Kim Kimdir / Who's Who in Turkey*, 1987-1988.
2. İhsan Işık, *Yazarlar Sözlüğü*, İstanbul 2001, 59.
3. *Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi*, C. I, İstanbul 2001, 79.
4. *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı / Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, Ankara 2000, 401-402.

III. Adına Hazırlanan Dergi Özel Sayıları

1. *Erciyes*, Prof. Dr. Ali Berat Alptekin Özel Sayısı, 35 (417), Eylül 2012.
2. *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi*, Prof. Dr. Ali Berat Alptekin Özel Sayısı, 6 (20), Eylül 2015.
3. *Karadeniz*, Prof. Dr. Ali Berat Alptekin Armağanı, (37), Bahar 2018.

IV. Danışmanlığında Hazırlanan Doktora Tezleri

1. Esma Şimşek, *Yukarı Çukurova Masallarında Motif ve Tip Araştırması*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1990.
2. İsmail Görkem, *Yukarıova (Çukurova) Ağıtları Üzerine Mukayeseli Bir Araştırma (İnceleme-Metinler)*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1990.
3. Ali Duymaz, *Kerem ile Aslı Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1992.
4. Erdoğan Altınkaynak, *Pınarbaşı-Sarız-Tomarza Avşar Ağıtları*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1997.
5. Enver Aras, *Azerbaycan'da Âşıklık Geleneği ve Âşık Hüseyin Şemkirli (Hayatı, Sanatı, Şiir ve Hikâyeleri)*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1997.

6. Mehmet Yardımcı, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Esirî*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1997.

7. Cengiz Gökşen, *Temel Fıkraları Üzerine Bir Araştırma*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2002.

8. Hatice İçel, *Batı Türklerinin Dörtlüklerden Kurulu Bilmeceleri Üzerinde Bir Araştırma*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005.

9. Rukiye Akçar, *İki Osmanlı Nüktedanının (Bekri Mustafa-İncili Çavuş) Fıkraları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2010.

V. Danışmanlığında Hazırlanan Yüksek Lisans Tezleri

1. Esma Şimşek, *Arzu ile Kamber Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1987.

2. İsmail Görkem, *Elazığ Efsaneleri Üzerinde Araştırmalar (Metinler ve İncelemeler)*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1987.

3. Ali Duymaz, *Bingöl Efsaneleri*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1989.

4. Süleyman Yıldızbaş, *Asuman ile Zeycan Hikâyesi Üzerine Mukayeseli Bir Araştırma*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1993.

5. Kemal Çopuroğlu, *Yukarı Çukurova'da Âşıklık Geleneği ve Âşık Eyyûbî,* Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1998.

6. Çiğdem Çorbacı, *Türk Masallarında Yardımcı İhtiyar Motifi*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2000.

7. Kamşat Şami, *Kazak Türklerinin Kambar Batır Destanı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2000.

8. Almira Suljeviç, *Karşılaştırmalı Türk ve Boşnak Halk Adet ve İnanmaları,* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2001.

9. Adem Yaldız, *Hayvanlarla İlgili Efsaneler,* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2002.

10. Rukiye Büyükoflaz, *Halk Anlatmalarında Elma Motifi Üzerine Bir Araştırma*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2004.

11. Elif Dülger, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi'ndeki Büyü, Sihir ve Falın Halkbilimi Açısından Değerlendirilmesi,* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2006.

12. Fahri Dağı, *Âşık Hüseyin Tekerek / Hayatı, Sanatı ve Şiirlerinden Örnekler,* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007.

13. Hatice Konaklı, *Âşık Gül Ahmet Yiğit Hayatı, Sanatı, Şiirleri, Hikâyeleri,* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007.

14. Öznur Kara, *Tarsus Masalları,* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007.

15. Ümmü Gülsüm Bozlak, *Erdemli Masalları,* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007.

16. Onur Alp Kayabaşı, *Anamur Folkloru,* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008.

17. Satiye Dağı, *Safranbolu Masalları,* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008.

18. Yavuz Uysal, *Gazipaşa'da Folklor ve Halk Edebiyatı Ürünleri,* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008.

19. Gökçe Çiçek Kayhan, *Hakkâri / Yüksekova 75. Yıl Yatılı İlköğretim Bölge Okulu İlköğretim 7. Sınıf Düzeyinde Öğrenim Gören Öğrencilerin Deyim, Atasözü ve Bilmece Dağarcıklarının Belirlenmesi ve Bunların Öğretilmesi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2009.

20. Şirin Çatal, *İlköğretim Türkçe Derslerinde Dede Korkut Hikâyeleri'nin Değerlendirilmesi,* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2009.

21. Gülay Kıvrak, *İlköğretim 2. Kademe Türkçe Derslerinde Hayvan Masallarının Değerlendirilmesi,* Selçuk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Konya 2010.

22. Nevin Çöl Yıldız, *Nevşehir İli Gülşehir İlçesi Halk Edebiyatı ve Folkloru Üzerine Bir İnceleme,* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2010.

23. Şeyda Özkan, *Anadolu Folklorunda Bitki Adlarının Veriliş Hikâyeleri Üzerine Bir İnceleme,* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2012.

24. Meral Doğru, *Türk Halk Anlatmalarında Süt,* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2013.

***

VI. Eserleri

VI.1. Kitapları

1. *Azerbaycan Âşıkları ve El Şairleri I,* 1985.

Eser, üç imzalı olup Prof. Dr. Saim Sakaoğlu ve Prof. Dr. Esma Şimşek ile birlikte hazırlanmıştır. 1989 yılında Azerbaycan Türkçesiyle Tebriz'de de yayımlanan eserin aslı, Ehliman Ahundov, Tehmasib Ferzeliyev ve İsrafil Abbasov'a aittir. Sakaoğlu, Alptekin ve Şimşek, eseri sadece Türkiye Türkçesine aktarmamış bazı bölümlerde ilave bilgiler de vermişlerdir. Bu bağlamda âşıkların hayatları ve bazı şiir türleri üzerinde durulurken kitabın aslında yer almayan bilgiler de eklenmiştir. *Ön Söz, Giriş, Sözlük, Bibliyografya* ve *Doğru-Yanlış Cetveli*'nden oluşan eserde 23 âşık (Kurbanî, Tufarganlı Âşık Abbas, Sarı Âşık, Hasta Kasım, Karacaoğlan, Âşık Valeh, Han Çoban, Dellek Murad, Varhıyanlı Âşık Mehemmed, Yahya Bey Dilgem, Şair Memmed Hüseyin, Meşkinli Mehemmed, Mücrüm Kerim, Âşık Peri, Mirzecan Memedov, Mehemmed Bey Âşık, Zabit, Melikballı Kurban, Âşık Ali, Şemkirli Âşık Hüseyin, Âşık Musa, Bağban Mehemmed, Dollu Mustafa) tanıtılmaktadır.

2. *Azerbaycan Âşıkları ve Halk Şairleri II,* 1986.

Prof. Dr. Saim Sakaoğlu ve Prof. Dr. Esma Şimşek ile birlikte hazırlanmış bir eserdir. Eserin 1. cildinin aslı Ehliman Ahundov, Tehmasib Ferzeliyev ve İsrafil Abbasov'a aitken bu cilt Prof. Dr. Alptekin, hocası ve öğrencisi tarafından hazırlanmıştır. Bu ciltte, ilk ciltte Ahundov ve ekibinin hakkında bilgi vermediği 16, 17, 18. yüzyıl âşıklarının yanı sıra 19 ve 20. yüzyıldan da âşıklara yer verilmiştir. Bu

doğrultuda Azerbaycan sahasından 59 âşık ve halk şairinin konu alındığı kitaba *Sözlük*'ün dışında *Doğru-Yanlış Cetveli* de eklenmiştir.

3. *Dadaloğlu Bibliyografyası (Hayatı, Sanatı ve Şiirlerinden Örnekler),* 1988.

İki imzalı olan eser Prof. Dr. Saim Sakaoğlu ile birlikte hazırlanmıştır. *Açıklama, Kısaltmalar, Dadaloğlu, Şiirlerinden Örnekler, Sözlük, Dadaloğlu Bibliyografyası* ve *İndeksler* bölümlerinden oluşan kitapta bibliyografyanın yanı sıra âşıkla ilgili farklı konular da ele alınmıştır. Dadaloğlu'nun hayatı, şiirleri, sanatı ve hikâyeciliği bu konulardandır. Dadaloğlu'nun bazı şiirlerine de eserde yer verilmiştir. Dadaloğlu ile ilgili yayınların listesinin ardından çalışmaya yazar, kitap, makale ve süreli yayın adlarına göre hazırlanmış dört farklı indeks de eklenmiştir.

4. *Erzurumlu Emrah Bibliyografyası (Hayatı, Sanatı ve Şiirlerinden Örnekler),* Ankara 1988.

Prof. Dr. Alptekin'in Erzurumlu Emrah'la ilgili ilk çalışması olup *Açıklama, Kısaltmalar, Erzurumlu Emrah'ın Hayatı ve Sanatı, Şiirlerinden Örnekler, Sözlük, Bibliyografya, Ek* ve *İndeksler*'den oluşan bir eserdir. Araştırıcının diğer bibliyografya çalışmalarında olduğu gibi Erzurumlu Emrah'la ilgili olarak yapılan çalışmaların künyelerinin yanı sıra hayatı ve sanatı üzerinde durularak şiirlerinden örnekler verilmiştir. Çalışmayı daha kullanılır bir hâle getirmek amacıyla yazar, kitap, makale adlarına ve süreli yayınlara göre hazırlanmış dört indekse de yer verilmiştir.

5. *Çıldırlı Âşık Şenlik Bibliyografyası (Hayatı, Sanatı ve Şiirlerinden Örnekler),* Ankara 1989.

Âşık edebiyatı çalışmaları kapsamında hazırlanan bibliyografik eserlerden birisidir. *Açıklama, Kısaltmalar, Çıldırlı Âşık Şenlik, Şiirlerinden Örnekler, Sözlük, Çıldırlı Âşık Şenlik Bibliyografyası, Ekler* ve *İndeksler* başlıklı bölümlerden oluşmaktadır. "Çıldırlı Âşık Şenlik" başlığı altında âşığın hayatı, sanatı, hikâyeciliği ve anlattığı hikâyeler (Lâtif Şah, Sevdakâr Şah ile Gülenaz Sultan, Salman Bey ile Turnatel Hanım) üzerinde durulduktan sonra şiirlerinden bazı örneklere yer verilmiştir. Eserde Şenlik hakkında yapılan yayınlar (kitaplar, makaleler vb.) sıralanmış ve diğer bibliyografya çalışmalarında olduğu gibi yazar, kitap, makale adlarına ve süreli yayınlara göre hazırlanmış dört farklı indeks de eklenmiştir.

6. *İçel Bibliyografyası,* Ankara 1989.

Prof. Dr. Alptekin'in bibliyografya tarzında hazırladığı çalışmalardan birisi olan eser, Mersin'de yayımlanan *İçel Kültürü* adlı derginin 3 farklı sayısında (5-6-7) yazı dizisi olarak yayımlanan "İçel Bibliyografyası" adlı makalelerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Eser basıldığı yıl olan 1989'a kadar İçel ilinin folklor ve halk edebiyatıyla ilgili olarak hazırlanan kitap, makale, bildiri gibi çalışmaların künyesini vermektedir.

7. *Bayburtlu Zihnî Bibliyografyası (Hayatı, Eserleri, Sanatı, Nüktedanlığı ve Şiirlerinden Örnekler),* Ankara 1990.

Prof. Dr. Alptekin'in hocası Prof. Dr. Saim Sakaoğlu ile birlikte hazırladığı bibliyografya çalışmalarından birisi olup *Açıklama, Kısaltmalar, Bayburtlu Zihnî, Şiirlerinden Örnekler, Sözlük, Bayburtlu Zihnî Bibliyografyası* ve *İndeksler* başlıklı bölümlerden oluşmaktadır. Eserde Bayburtlu Zihnî'nin hayatı, eserleri, sanatı ve nüktedanlığı üzerinde durulduktan sonra şiirlerinden örnekler verilmiştir. Âşıkla ilgili olarak yapılan yayınların listesinin verildiği kitapta kullanım kolaylığı sağlamak amacıyla yazar, kitap, makale ve süreli yayın adlarına göre hazırlanmış dört farklı indeks de yer almaktadır.

8. *Hayvan Masalları*, Ankara 1991, 2005.

Eser *Ön Söz, Giriş, Metinler, Masalların Kaynakları* ve *Kaynak Şahıslar Hakkındaki Bilgiler*'den oluşmaktadır. *Giriş*'te hayvan masalının tarifi, özellikleri, hayvan masalı kitapları ve hayvan masallarının çocuk eğitiminde kullanılması hakkında bilgiler verilmiştir. *Metinler* bölümünde 101 hayvan masalı yer almaktadır. Masalların alındığı kaynaklar ve kaynak şahıslar hakkındaki bilgiler ise kitabın sonuna eklenmiştir.

9. *Azerbaycan Tapmacaları / Bilmeceleri,* Elazığ 1992.

Prof. Dr. Alptekin'in üç imzalı eserlerinden birisi olup Prof. Dr. Saim Sakaoğlu ve Prof. Dr. Esma Şimşek ile birlikte hazırlanmıştır. Araştırıcılar aslı Nureddin Seyidov'a ait olan eseri, bu çalışmada Kiril alfabesinden Latin alfabesine aktarmışlardır. Ancak eser bire bir aktarma tarzında hazırlanmamış yeni bazı kısımlar da araştırıcılar tarafından çalışmaya ilave edilmiştir. Eserin aslında bulunmayan bilmece metinlerinin cevaplarına göre hazırlanan indeks bunlardan birisidir. Ayrıca Seyidov'un verdiği bazı bilgiler kitaba özetlenerek alınmış bu arada yine onun "Azerbaycan Tapmacalarına Dair" adlı makalesinden de yararlanılmıştır. Bu doğrultuda hazırlanan çalışma *Sunuş, Ön Söz, Giriş, Tapmacalar, Bağlamalar, İndeks* ve *Sözlük* kısımlarından oluşmaktadır. *Giriş*'te bilmecelerin genel özellikleri ve kökeni üzerinde durulduktan sonra *Tapmacalar* genel başlığı altında Azerbaycan bilmeceleri konularına göre 17 alt başlıkta tasnif edilerek verilmiştir. Azerbaycan halk edebiyatında manzum bir bilmece türü olan bağlamaların örneklerinden sonra eserde yer alan tapmacaların cevaplarına göre hazırlanmış olan indeks yer almaktadır. Eser, Azerbaycan Türkçesine ait olan bazı sözcüklerin anlamlarının verildiği *Sözlük* ile son bulmaktadır.

10. *Âşık Hacı Karakılçık (Hayatı, Sanatı ve Şiirlerinden Örnekler),* Hatay 1993.

Eser Üzerine, Ön Söz, Yedi Bölüm ve *Şiir İndeksi* kısımlarından oluşan bir çalışmadır. Monografi tarzında hazırlanan çalışmanın *I. Bölüm*'ünde Âşık Hacı Karakılçık'ın şeceresi ve ailesi hakkında bilgi verilmiştir. *II. Bölüm*'de âşığın hayatı (tahsili, askerliği, işi vb.) üzerinde durulmuştur. Âşıklığını hazırlayan unsurlar *III. Bölüm*'de verildikten sonra *IV. Bölüm*'de şiirlerinde işlediği konular incelenmiştir. *V.* ve *VI. Bölümler'*de âşığın sanatı ve şiirlerinin şekil özellikleri üzerinde durulmuştur. *VII. Bölüm*'de ise Hacı Karakılçık'ın şiirleri konularına göre tasnif

edilerek sıralanmış ve kitabın sonuna kullanım kolaylığı sağlamak amacıyla bu şiirlerin indeksi de eklenmiştir.

11. *Fırat Havzası Efsaneleri,* Hatay 1993.

Prof. Dr. Alptekin'in efsane türüyle ilgili kitap boyutundaki ilk çalışmasıdır. *Eser Üzerine, Ön Söz, Giriş, Metinler* ve *Notlar-Kaynaklar* kısımlarından oluşmaktadır. *Giriş*'te Fırat Havzası içerisinde yer alan Bingöl, Elazığ, Malatya ve Tunceli illerinin efsaneleriyle ilgili olarak yapılan çalışmalar (kitap, makale, bildiri vb.) hakkında bilgi verilmiştir. *Metinler* bölümünde konularına göre 17 başlık altında tasnif edilen 101 efsane metni yer almaktadır. *Notlar-Kaynaklar* kısmında ise efsane metinlerinin derlendiği kaynak kişiler hakkında bilgi verilmiştir. Kitapta yer alan bazı efsaneler tezlerden veya basılı kaynaklardan alınmıştır. Bunların künyeleri de yine bu bölümde verilmiştir.

12. *Yesevî Ocağında 210 Gün*, Elazığ 1996.

Prof. Dr. Alptekin'in 10 Ekim 1994-22 Mayıs 1995 tarihleri arasında bulunduğu Kazakistan'la ilgili olarak hazırlanmış bir eserdir. Bölümlere ayrılmadan hazırlanan eserin başlangıcında Kazakistan'ın Yesi şehrinde geçirilen günler hakkında bilgi verilmiştir. Ardından gelen sayfalarda ise Kazak Türklerinin çeşitli folklor ürünleri (ninni, atasözü, bilmece, aytız, fıkra, efsane, dua, halk hekimliği, inanışlar vb.) üzerinde durularak Kazakistan'dan derlenen metinlere yer verilmiştir.

13. *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı,* Ankara 1997, 2000, 2002, 2005, 2009, 2013, 2015, 2016.

Prof. Dr. Alptekin'in doçentlik takdim tezi olan çalışma, aynı zamanda alandaki ihtiyacı karşıladığı için baskısı en çok yapılan eseridir. Bu özelliğiyle temel kaynak niteliğinde olup *Ön Söz, Giriş, İki Bölüm, Sonuç* ve *Bibliyografya*'dan oluşmaktadır. *Giriş* bölümünde halk hikâyeleri hakkında genel bilgiler (tarif, özellikleri, kaynakları, yapısı vb.) verilmiştir. *I. Bölüm*'de Anadolu ve Azerbaycan sahasında bilinen 70 halk hikâyesinin özeti yer almaktadır. *II. Bölüm*'de ise 70 halk hikâyesi motif yapısı bakımından incelenerek hikâyelerde yer alan motifler tespit edilmiştir.

14. *Meddah Behçet Mahir'in Bütün Hikâyeleri I,* Ankara 1997.

Prof. Dr. Saim Sakaoğlu, Prof. Dr. Esma Şimşek ve Yurdanur Sakaoğlu ile birlikte hazırlanan ve Türk halk hikâyeleri sahasında araştırma yapan birçok araştırıcıya kaynaklık eden Behçet Mahir'le ilgili bir eserdir. Çalışmanın *Giriş* bölümünde Mahir'in hayatı, hikâyeciliği, hikâyelerinin yapısı, bade içip içmediği ve onunla ilgili yayınlar gibi hususlar üzerinde durulmuştur. Bu bölümde kitapta metinleri verilen hikâyelerin özetleri de yer almaktadır. *Metinler* kısmında ise Behçet Mahir'den derlenen Kirmanşah, Migumi Han, Şah İsmail, Yaralı Mahmut, Davutoğlu Süleyman, Hüthüt Kuşu ve Zaloğlu Rüstem hikâyelerinin metinleri verilmiştir. Kitap, *Sözlük* kısmıyla bitmektedir.

15. *Behçet Mahir'in Bütün Hikâyeleri II,* Ankara 1999.

İlk cildin devamı niteliğinde olup yine Prof. Dr. Saim Sakaoğlu, Prof. Dr. Esma Şimşek ve Yurdanur Sakaoğlu ile birlikte hazırlanmıştır. Bu ciltte *Ön Söz*'den sonra metinlerin özetlerine yer verilmiştir. *Metinler* başlıklı bölümde ise Behçet Mahir'den derlenen Eşref Bey, Firdevs Şah, Lâtif Şah, Asıl ile Nesil, Kerem ile Aslı, Leyla ile Mecnun, Yusuf ile Züleyha, Muğdat Pehlivan, Nebî Han, Nemrut Han, Âşık Verga, Kıvılcımoğlu Topal İbrahim, Şahmaran ile Lokman Hekim, Yunus Emre, Âşık Şenlik ile Sümmanî, Bayburtlu Hicranî Baba ile Karşılaşması, Kağızmanlı Âşık Hıfzı gibi metinlere yer verilmiştir. Bölüme Behçet Mahir'in şiirlerinden örnekler de alınmıştır. Bu cilt de ilk cilt gibi *Sözlük* ile son bulmaktadır.

16. *Azerbaycan Âşıkları ve Halk Şairleri I (16-18. Yüzyıllar),* Ankara 2000.

Eser, üç imzalı olup Prof. Dr. Saim Sakaoğlu ve Prof. Dr. Esma Şimşek ile birlikte hazırlanmıştır. *Giriş*'te genel olarak âşık edebiyatı hakkında bilgi verildikten sonra Azerbaycan sahası âşık şiirinin genel özellikleri üzerinde durulmuştur. *Giriş* bölümünde bölgenin âşıkları üç gruba ayrılarak ele alınmıştır. Bu bilgilerden sonra Azerbaycan âşık şiirinin nazım şekilleri ve türleri hakkında bilgi verilmiştir. *Yüzyıllara Göre Azerbaycan Âşıkları* başlıklı bölümde ise 16. yüzyıldan başlayarak 18. yüzyıl da dâhil olmak üzere âşıklar hakkında bilgi verilmiş ve şiirlerinden örnekler sunulmuştur. Toplamda 19 âşığın tanıtıldığı antolojiye *Sözlük* ve *Bibliyografya*'nın dışında *İndeks* de eklenmiştir.

17. *Kirmanşah Hikâyesi,* Ankara 1999.

Prof. Dr. Alptekin'in doktora ön çalışmasının yeniden gözden geçirilerek ve ekler yapılarak yayımlanmış hâlidir. Eser *Ön Söz, Giriş, Altı Bölüm, Sonuç, Bibliyografya* ve *Sözlük*'ten oluşmaktadır. *Giriş*'te hikâye hakkında genel bilgi verilmiş, halk hikâyelerinin ve Kirmanşah'ın kaynağı üzerinde durulmuştur. *Birinci Bölüm*'de hikâyenin beş varyantının motif sırası çıkarılmış ve anlatıdaki mekân unsuru üzerinde durulmuştur. *İkinci Bölüm*'de hikâye epizotlarına göre tahlil edilmiştir. Bu bölümde hikâyedeki şiirler de incelenmiştir. *Üçüncü Bölüm*'de hikâyenin motif yapısı üzerinde durularak formeller tespit edilmiştir. *Dördüncü Bölüm*'de, Kirmanşah hikâyesindeki kahramanlar tanıtılmıştır. *Beşinci Bölüm*, halk hikâyelerinin tasnifi ve bunlar içerisinde Kirmanşah hikâyesinin yeri meselesine ayrılmıştır. *Altıncı Bölüm*'de ise iki örnek metne ve hikâye ile ilgili bağımsız olarak söylenen şiirlere yer verilmiştir. Eser, *Sözlük* kısmı ile son bulmaktadır.

18. *Âşık İmamoğlu (İsmail Alptekin),* Silifke 2002.

Prof. Dr. Alptekin'in âşık olan ağabeyi İsmail Alptekin (Âşık İmamoğlu) ile ilgili olarak hazırladığı monografidir. Eserde İmamoğlu'nun şeceresi, hayatı, işi ve âşıklığı hakkında ayrıntı bir şekilde bilgi verilmiş, ardından âşığın 121 şiiri yer almaktadır. Kitap, yöresel kelimelerin anlamlarının verildiği *Küçük Sözlük* ile son bulmaktadır.

19. *Begim / Âşık Temel Turabi*, Bursa 2002.

Âşık edebiyatı araştırmalarına katkı sağlayan diğer bir eserdir. *Ön Söz* ve *Üç Bölüm*'den oluşmaktadır. *Birinci Bölüm*'de asıl adı Temel Şahin olan âşığın mem-

leketi, ailesi, işi ve mahlasını alması hakkında bilgi verilmiştir. *İkinci Bölüm*'de Temel Turabi'nin edebî yönü, sanatı, şiirlerinde işlediği konular ve temler, hikâyecilik yönü, aldığı ödüller ve hakkında yapılan çalışmalar üzerinde durulmuştur. *Üçüncü Bölüm,* Temel Turabi'nin şiirlerine ayrılmıştır. Burada 139 şiirin yanı sıra bazı mâniler de yer almaktadır. *Üçüncü Bölüm*'de ayrıca âşığın anlattığı bir hikâye olan "Abdullah ile Sultan"ın metni de verilmiştir.

20. *Ercişli Emrah Bibliyografyası,* Ankara 2002.

İki imzalı olup Prof. Dr. Saim Sakaoğlu ile birlikte hazırlanan eserde Ercişli Emrah'ın hayatı ve sanatı üzerinde durulmuş, şiirlerinden örnekler verilmiştir. Ayrıca Ercişli Emrah ile Selvihan hikâyesinin özetine de yer verilerek âşık şiirinde bir problem olan diğer Emrahlar ile ilgili de bilgi verilmiştir. Ardından Ercişli Emrah ile ilgili olarak yapılan yayınların künyeleri sıralanmıştır. Esere yazar, kitap, makale ve süreli yayın adlarına göre hazırlanmış dört farklı dizin de eklenmiştir.

21. *Taşeli Masalları,* Ankara 2002.

Eser, Prof. Dr. Alptekin'in doktora çalışmasının yeniden gözden geçirilip ekler ve düzenlemeler yapılarak yayımlanmış şeklidir. *Ön Söz, Giriş, Altı Bölüm, Sonuç* ve *Bibliyografya*'dan oluşmaktadır. *Giriş*'te Taşeli Platosu'nun coğrafî özellikleri, bölgede yaşayan aşiret ve oymaklar hakkında bilgi verildikten sonra Türk masallarıyla ilgili yapılmış çalışmalar üzerinde durulmuştur. Burada Taşeli masalları hakkında genel bilgi ve bu masallar üzerinde yapılan çalışmalar da yer almaktadır. *Birinci Bölüm*'de masalların yapısı incelenmiş, *İkinci Bölüm*'de masalların nasıl derlendiği ile ilgili bilgi verilmiştir. *Üçüncü Bölüm*'de derlenen masalların tip yapısı üzerinde durulmuştur. *Dördüncü Bölüm*'de Taşeli Platosu'ndan derlenen 70 masalın tip numaraları tespit edilerek metinlerin özeti verilmiştir. *Beşinci Bölüm,* masalların motif yapısına ayrılmıştır. *Altıncı Bölüm*'de ise Taşeli Platosu'ndan derlenen 70 masalın metni yer almaktadır. Eser, *Sözlük* kısmıyla son bulmaktadır.

22. *Benden Toprak İstenir mi / Öksüz Ozan,* Konya 2003.

Ön Söz, Dört Bölüm, Küçük Sözlük ve *Şiir İndeksi*'nden oluşan bir eserdir. *Birinci Bölüm*'de Âşık Hikmet Yıldırım (Öksüz Ozan)'ın memleketi, şeceresi, hayatı, hakkında yapılan çalışmalar, mahlası ve bade içmesi gibi hususlar üzerinde durulmuş, *İkinci Bölüm*'de âşığın şiirlerinde işlediği konular hakkında bilgi verilerek öne çıkan temler incelenmiştir. *Üçüncü Bölüm*'de Öksüz Ozan'ın şiirleri dil, üslup ve şekil özellikleri bakımından tahlil edilmiştir. *Dördüncü Bölüm*'de "Şiirlerinden Örnekler" başlığı altında 164 şiire yer verilmiştir. *İndeks* kısmı şiirlerin ilk dörtlüğünün son iki dizesi alınarak bunların ayak sesine göre hazırlanmıştır.

23. *Gönül Kervanı / Âşık Kul Nuri,* Ankara 2003.

Gümüşhaneli Kul Nuri (Nurettin Türkan) hakkında hazırlanan monografik tarzdaki eser, *Ön Söz, Dört Bölüm* ve *Küçük Sözlük*'ten oluşmaktadır. *I. Bölüm*'de âşığın hayatı ve şeceresi ele alınmıştır. *II. Bölüm*'de Kul Nuri'nin âşıklığı ele alınmıştır. Bu bağlamda bade içmesi, etkisinde kaldığı âşıklar, hakkında yapılan çalışmalar, katıldığı törenler, aldığı belge ve ödüller, yazdığı yazılar hakkında bilgi verilmiştir. *III. Bölüm*'de şiirlerinde işlediği konular ve öne çıkan temler üzerinde

durulmuştur. *IV. Bölüm*, şiirlerinden seçmelere ayrılmış olup burada 221 şiire yer verilmiştir.

24. *Kazak Masallarından Seçmeler,* Ankara 2003.

Prof. Dr. Alptekin'in masallar konusunda hazırlanmış kitap boyutundaki üçüncü çalışmasıdır. Eser *Ön Söz, Giriş, Üç Bölüm* ve *Bibliyografya*'dan oluşmaktadır. *Giriş* kısmında genel olarak masalın tanımı, şekil ve muhteva özellikleri üzerinde durulduktan sonra Kazak masallarının genel yapısı ve masallarla ilgili çalışmalar hakkında bilgi verilmiştir. *Birinci Bölüm*'de kitapta yer verilen 47 Kazak masalının motif sırası çıkarılmış, bunların motif yapıları ise *İkinci Bölüm*'de değerlendirilmiştir. *Üçüncü Bölüm*'ü, "Metinler" oluşturmaktadır. Burada 47 masalın önce Kazak Türkçesi, ardından da bunların Türkiye Türkçesine aktarılmış şekilleri yer almaktadır.

25. *Erciyes Dergisi Bibliyografyası / Yıllar: 1978-2003- Sayılar: 1-312,* Kayseri 2004.

Türk halk bilimi araştırmaları tarihinde önemli bir yayın organı olan ve günümüzde de yayın hayatına devam eden Erciyes dergisinin 1978-2003 yılları arasında çıkan 1-312. sayılarının bibliyografyasıdır. Eserde 312 sayıda yer alan yazılar, konularına ve türlerine göre tasnif edilerek bunların künyeleri verilmiştir. Eserin sonuna kullanımı kolaylaştırmak amacıyla yazar ve makale adlarına göre hazırlanmış iki ayrı dizin eklenmiştir.

26. *Âşık Veysel / Türküz Türkü Çağırırız,* Ankara 2004, 2007.

Monografi türündeki eserlerden birisi olup *Ön Söz, Dört Bölüm, Şiir İndeksi* ve *Küçük Sözlük* kısımlarından oluşmaktadır. *Birinci Bölüm*'de Veysel'in şeceresi, hayatı, Ahmet Kutsi Tecer'le tanışması, âşıklığı, mahlası, etkisinde kaldığı âşıklar, hakkında yapılmış yerli ve yabancı yayınlar üzerinde durulmuştur. *İkinci Bölüm,* Âşık Veysel'in şiirlerinin şekil ve muhteva yapısına ayrılmıştır. Şiirleri şekil özellikleri bakımından incelendikten sonra öne çıkan temler ve işlenen konular üzerinde durulmuştur. *Üçüncü Bölüm*'de âşığın şiirleri söz sanatları bakımından incelenmiştir. *Dördüncü Bölüm*'de ise Veysel'in şiirlerinden seçilmiş 101 metin yer almaktadır.

27. *Ağlayan Bayrak (Âşık Fethi Kadıoğlu),* Konya 2004.

Kitabın *Ön Söz* ve *Birinci Bölüm* (Fethi Kadıoğlu'nun Hayatı Etrafında) kısımları Prof. Dr. Alptekin tarafından hazırlanmıştır. *Üçüncü Bölüm'*de yer alan 358 şiir ise yine kendisi tarafından gözden geçirilmiş ve düzeltilmiştir.

28. *Palandöken'in Zirvesindeki Âşık: Erzurumlu Emrah,* Ankara 2004.

Prof. Dr. Alptekin'in âşık edebiyatı araştırmaları sahasındaki bir başka çalışmasıdır. Eser *Ön Söz, Beş Bölüm, Sözlük, Şiir İndeksi* ve *Bibliyografya* kısımlarından oluşmaktadır. *I. Bölüm*'de Erzurumlu Emrah'ın hayatı ve âşıklığı ele alındıktan sonra âşıkla ilgili olarak yapılan çalışmaların listesi verilmiştir. Bu arada Emrah'ın şiirlerinin bulunduğu cönklerin künyeleri de sıralanmıştır. *II. Bölüm*'de "Erzurumlu Emrah Âşık Kolu" hakkında bilgi verilmiş ve Emrah'ın şiirlerinin

karıştırıldığı diğer âşıklardan ayırabilmek için bazı kıstaslar üzerinde durulmuştur. *III. Bölüm*'de âşığın şiirleri şekil (kafiye yapısı, vezin vb.) ve muhteva özellikleri bakımından incelenmiş, şiirlerinde öne çıkan temler ve halk kültürü unsurları üzerinde durulmuştur. *IV. Bölüm*'de Emrah'ın şiirlerinde yer alan söz sanatları tespit edilmiştir. *V. Bölüm*'de ise ayak seslerine göre sıralanmış 101 şiire yer verilmiştir.

29. *Sevdalarım / Hüseyin Gümüş,* Mersin 2004.

Asıl adı Hüseyin Gümüş olan Köylü Ozan hakkında hazırlanan kitap, âşığın kendi kaleminden hayat hikâyesinin verildiği "Özgeçmişim"in yanı sıra *Ön Söz, Altı Bölüm* ve *Son Söz* kısımlarından oluşmaktadır. *Altı Bölüm*'de Hüseyin Gümüş'ün konularına göre (*Ülkü Sevdası, Büyük Sevda, Ağıtlar, Taşlamalar, Gönül Sevdası, Esintiler*) tasnif edilen 147 şiirine yer verilmiştir.

30. *Evliya Çelebi Seyahatnamesinden Seçmeler,* Ankara 2005, 2006.

Millî Eğitim Bakanlığı 100 Temel Eser serisi içerisinde hazırlanmış bir kitaptır. *Ön Söz, Giriş* ve *Dört Bölüm'*den oluşmaktadır. *Giriş*'te Evliya Çelebi'nin hayatı, görevleri, edebî yönü hakkında bilgi verildikten sonra Seyahatname ile ilgili olarak yapılan yayınlar tanıtılmıştır. Eserin *Dört Bölüm*'ü ise Evliya Çelebi Seyahatname'sinden seçilen ve günümüz Türkçesine uygun bir şekilde sadeleştirilen metin örneklerinden oluşmaktadır. *Birinci Bölüm*'de Seyahatname'den alınan Türkiye ile ilgili metinler, *İkinci Bölüm*'de Balkanlardan seçmeler, *Üçüncü Bölüm*'de Azerbaycan, Gürcistan ve İran'dan seçmeler, *Dördüncü Bölüm*'de ise Orta Doğu'dan seçme metinler yer almaktadır.

31. *Çıldırlı Âşık Şenlik Divanı (Hayatı, Şiirleri, Atışmaları ve Hikâyeleri),* Ankara 2006.

Âşık edebiyatı alanındaki monografik çalışmalardan biri olan eser, iki imzalı olup M. Nizameddin Coşkun ile birlikte hazırlanmıştır. *Takdim, Sunuş, Ön Söz, Giriş, Üç Bölüm* ve *Sözlük*'ten oluşan eserin *Giriş*'inde Şenlik'in yaşadığı devrin tarihî ve siyasî olayları üzerinde durulmuştur. Bu arada Şenlik'in çağdaşları olan bazı âşıklar da kısaca tanıtılmıştır. Âşık Şenlik'in hayatı, edebî şahsiyeti, etkilendiği âşıklar, bade içmesi, şiirlerinin ve hikâyelerinin özellikleri vb. gibi hususlar üzerinde durulmuştur. *Birinci Bölüm*'de Şenlik'in şiirleri türlerine göre tasnif edilmiş, türler kendi aralarında ayak seslerine göre sıralanarak verilmiştir. Bu bölümde 180 şiir yer almaktadır. *İkinci Bölüm*'de Şenlik'in bazı âşıklarla yaptığı karşılaşmalar üzerinde durularak atışmalarından örnekler verilmiştir. *Üçüncü Bölüm*, âşığın tasnif ettiği hikâyelere ayrılmıştır. Sevdakar Şah ile Gülenaz Sultan, Latif Şah ile Telli Mihriban ve Salman Bey ile Turnatel Hanım metni verilen hikâyelerdendir.

32. *Türk Saz Şiiri Antolojisi,* Ankara 2006, 2008.

Prof. Dr. Alptekin'in hocası Prof. Dr. Sakaoğlu ile birlikte hazırladığı eserlerden olup Türk saz şiirinin temsilcilerini (14-21. yüzyıl) derli toplu bir şekilde sunmaktadır. Kitapta saz şiirinin 13-15. yüzyıllarının genel özellikleri üzerinde durulmuş, 16. yüzyıldan itibaren her yüzyılın saz şiiriyle ilgili genel bilgilerin ardından âşıklar hakkındaki bilgilere yer verilmiştir. Yüzyıllara göre ele alınan şahsiyetlerle ilgili bilgilerden sonra onlar hakkında yapılan çalışmaların künyesine de

yer verilmiştir. Ayrıca her saz şairinden alınan bir veya birkaç şiir de esere eklenmiştir.

33. *Halk Şiirinden Seçmeler,* Ankara 2007.

İki imzalı olup Prof. Dr. Sakaoğlu ile birlikte hazırlanan ve *Giriş* ile *İki Bölüm'*den oluşan eser, halk edebiyatı sahasında anonim ve ferdî şiirlerden seçilmiş örnekleri bir araya getirmektedir. Kitapta *Birinci Bölüm*, anonim halk şiirine (ninni, mâni, tekerleme, türkü, ağıt) ayrılmış, türler hakkındaki genel bilgiden sonra bazı örnek metinlere yer verilmiştir. *İkinci Bölüm*'de dinî-tasavvufî şiirin 13. yüzyıldan başlayarak 20. yüzyıl da dâhil olmak üzere önde gelen temsilcileri hakkında bilgi verilmiş, her şahsiyetten örnek olarak bir şiir alınmıştır. *Üçüncü Bölüm*'de yine 13. yüzyıldan başlayarak 20. yüzyıl da dâhil olmak üzere saz şiirinin önde gelen temsilcileri hakkında bilgi verilmiştir. Her bir şahsiyet hakkındaki bilgilerden sonra onlardan alınmış şiirlerden örneklere yer verilmiştir.

34. *Âşık Veysel,* Ankara 2009.

Prof. Dr. Alptekin'in Âşık Veysel hakkındaki ikinci kitabı olup *Ön Söz, Yedi Bölüm, Şiir İndeksi, Sözlük* ve *Ekler*'den oluşmaktadır. *Birinci Bölüm*'de Veysel'in ailesi, hayatı, saz hocaları, arkadaşları, hayatının filmleştirilmesi, ölümü vb. gibi bilgiler verilmiştir. *İkinci Bölüm*'de çeşitli yönleriyle âşıklığı incelenmiş ve etkisinde kaldığı âşıklar üzerinde durulmuştur. *Üçüncü Bölüm*'de âşıkla ilgili olarak yapılan yayınlar sıralanmıştır. *Dördüncü Bölüm*'de Veysel'in halk nesrinden (fıkra, masal) yararlanması ve mizahî kişiliği üzerinde durulmuştur. *Beşinci Bölüm*'de Veysel'in şiirleriyle Batı ve Doğu dünyasında uyandırdığı yankı ele alınmıştır. *Altıncı Bölüm*'de âşığın şiirlerinde işlediği bazı temler (aşk, gurbet, tabiat vb.) üzerinde durulmuştur. *Yedinci Bölüm,* şiirlerinden seçmelere ayrılmış olup burada 100 şiir yer almaktadır.

35. *Nasreddin Hoca,* Ankara 2009.

Türk fıkralarının önde gelen tiplerinden olan Nasreddin Hoca ile ilgili çalışma, iki imzalı olup Prof. Dr. Saim Sakaoğlu ile birlikte hazırlanmıştır. Kitap *Kısaltmalar, Ön Söz, Dokuz Bölüm, Yararlanılan Kaynaklar* ve *Ekler*'den oluşmaktadır. *Birinci Bölüm*'de Nasreddin Hoca'nın tarihî kişiliği ve yaşayıp yaşamadığı meselesi üzerinde durulmuştur. *İkinci Bölüm*'de Nasreddin Hoca'nın kendisinin ve yakınlarının mezar taşı ile yine onunla ilgili eski basma ve yazılı kaynaklar hakkında bilgi verilmiştir. Hoca'nın Türk dünyasında hangi adlarla bilindiği, ailesi, belgelerdeki hayatı, efsanevî hayatı, eğitimi, kadılığı, şairliği, eğitimciliği vb. gibi hususların yanı sıra Türk dünyasının farklı coğrafyalarında tespit edilen diğer Nasreddin Hocalar *Üçüncü Bölüm*'de incelenen konulardır. *Dördüncü Bölüm*, Türk dünyasında ve diğer ülkelerde Nasreddin Hoca'ya ve onun etkilerine ayrılmıştır. *Beşinci Bölüm*'de Hoca fıkralarının nazma çekilmesi üzerinde durularak nazma çekilen bazı fıkralar örnek olarak verilmiştir. *Altıncı Bölüm*'de fıkralarının özellikleri belirlenmiş ve hangi fıkraların Hoca fıkrası olabileceği hangilerinin ise Hoca fıkrası olamayacağı hususu üzerinde durulmuştur. *Yedinci Bölüm*, fıkralardaki atasözleri ve deyimlere ayrılmıştır. *Sekizinci Bölüm*'de seçme fıkra metinlerine yer verilmiş-

tir. *Dokuzuncu Bölüm* ise Nasreddin Hoca ile ilgili çalışmaların künyelerine ayrılmıştır.

36. *Geçmişten Günümüze Âşıkların Dilinden Sarıkamış,* İstanbul 2010.

Türk tarihinin en elim olaylarından biri olan Sarıkamış felaketiyle ilgili eser, Prof. Dr. Abdurrahman Güzel ile birlikte hazırlanmıştır. *Ön Söz, İki Bölüm, Sözlük, Kaynaklar* ve *Ekler* kısımlarından oluşan çalışmanın *Birinci Bölüm*'ü Sarıkamış coğrafyası ve tarihi hakkında bilgi veren iki yazı içermektedir. Bu bölümdeki Sarıkamış coğrafyasıyla ilgili yazı Dr. Tahsin Tapur; Sarıkamış tarihiyle ilgili yazı ise Arş. Gör. Zafer Atar tarafından kaleme alınmıştır. Çalışmanın *İkinci Bölümü*'nde "Türk Halk Şiirinde Sarıkamış" başlığı altında Sarıkamış felaketiyle ilgili mâni, türkü ve ağıt metinlerine yer verilmiştir. Aynı bölümde diğer bir alt başlık "Türk Saz Şairlerinin Dilinde Sarıkamış"tır. Bu başlık altında Türkiye'nin çeşitli illerinden 61 âşığın Sarıkamış'la ilgili şiirleri bulunmaktadır. Bölümde öncelikle bu âşıklar hakkında bilgi verilmiş, sonra şiirlere geçilmiştir. Burada ayrıca Bulgaristan ve İran'dan da birer şairin Sarıkamış'la ilgili şiirlerine yer verilmiştir. Amatör şairler tarafından Sarıkamış için yazılan şiirler de internet ortamından alınarak kitaba konulmuştur.

37. *Halkbilimi Araştırmaları,* Ankara 2011.

Prof. Dr. Alptekin'in daha önceki yıllarda çeşitli dergilerde, bildiri kitaplarında veya ansiklopedilerde yayımlanan halk bilimi ile ilgili yazılarından oluşmaktadır. Kitapta konularına göre tasnif edilen (*Halk Biliminden Halk Edebiyatına; Halk Biliminden Halk Hekimliğine; Bayramlar, Törenler, Şenlikler; Halk Bilimi ile İlgili Kavramlar ve Yorumlar; Hatıralar, Derlemeler, Yorumlar; Sözlü Kültür Üzerine Derlemeler, Yorumlar*) 34 yazı yer almaktadır.

38. *Efsane ve Motifleri Üzerine,* Ankara 2012.

Prof. Dr. Alptekin'in efsane türü ile ilgili kitap boyutundaki ikinci çalışması olup *Ön Söz, Giriş, Üç Bölüm* ve *Yararlanılan Kaynaklar*'dan oluşmaktadır. *Giriş* bölümünde efsanenin tanımı, kökeni, tipleri, sınıflandırılması ve efsane üzerine yapılan çalışmalarla ilgili bilgi verilmiştir. *Birinci Bölüm*'de efsane motifleri üzerinde durulmuştur. Eserin *İkinci Bölümü*'nde Prof. Dr. Alptekin'in daha önceki yıllarda yayımlanan efsane ile ilgili dokuz makalesine yer verilmiştir. *Üçüncü Bölümü* "Örnek Metinler" kısmı oluşturmaktadır. Burada Türkiye'nin dışında Türk dünyasının çeşitli coğrafyalarından alınan 25 efsane metni yer almaktadır.

39. *Türk Mânilerinden Seçmeler,* Ankara 2013.

İlköğretim 100 Temel Eser serisi içerisinde hazırlanmış bir kitaptır. Eserde *Ön Söz*'den sonra mânilerle ilgili bilgi verilmiş, mâniler şekil ve muhteva özelliklerine göre sınıflandırılmıştır. Türk mânileriyle ilgili olarak yapılan çalışmalar üzerinde durulduktan sonra bazı seçme mâni metinlerine yer verilmiştir. Eserin sonunda *Kaynakça* bulunmaktadır.

40. *Türk Ninnilerinden Seçmeler,* Ankara 2013.

İlköğretim 100 Temel Eser serisi içerisinde hazırlanan kitaplardan birisidir. *Ön Söz*'den sonra ninninin tanımı, özellikleri, sınıflandırılması ve ninniler üzerine yapılan çalışmalarla ilgili bilgi verilmiştir. "Asıl Ninniler" ve "Taklidî Ninniler" adları altında örnek metinlerin yer aldığı çalışmada ninniler konularına göre 25 başlıkta tasnif edilmiştir. Kitapta metin bölümünden sonra *Kaynakça* kısmına yer verilmiştir.

41. *Anadolu'dan Kıbrıs'a Halk Kültürü Köprüsü,* Ankara 2015.

Türk dünyasının birbirinden farklı coğrafyalarıyla ilgili olarak çeşitli çalışmaları bulunan Prof. Dr. Alptekin'in yavru vatan için hazırladığı bir kitaptır. *Ön Söz* ve *İki Bölüm'*den oluşmaktadır. *Birinci Bölüm*'de Kıbrıs için şiir söyleyen çeşitli âşıklar (55 âşık) hakkındaki genel bilgilerden sonra bu âşıkların Kıbrıs'la ilgili şiirlerine yer verilmiştir. *İkinci Bölüm*'de Prof. Dr. Alptekin'in daha önce farklı dergilerde yayımlanan Kıbrıs'la ilgili yedi makalesi ve iki sempozyumda sunulan ancak yayımlanmamış olan iki bildirisi bulunmaktadır. Eserde ayrıca Anadolu sahası âşıklarının şiirlerinden hareketle yazılan bir makale de yer almaktadır.

42. *Erzurum'un Yüzleri: Behçet Mahir,* Erzurum 2016.

Ön Söz, Üç Bölüm, Kaynaklar ve *Fotoğraflar*'dan oluşan bir eser olup Prof. Dr. Alptekin'in Behçet Mahir'le ilgili üçüncü çalışmasıdır. Eserin *I. Bölüm*'ünde Behçet Mahir'in hayatı hakkında bilgi verilmiş, *II. Bölüm* Behçet Mahir'in hikâyeciliğine ayrılmıştır. Burada genel olarak anlattığı hikâye türleri ve hikâye dışındaki türler üzerinde durulmuştur. *III. Bölüm*'de Mahir'in anlattığı bazı hikâyelerin (Köroğlu'nun Zuhuru, Köroğlu ile Demircioğlu Erzurum Kolu, Ercişli Emrah ile Selvi Han, Şah İsmail ile Gülizar) özetleri yer almaktadır. Eserde *Kaynaklar* kısmından sonra Behçet Mahir'in bazı fotoğraflarına da yer verilmiştir.

43. *Feyzi Halıcı ve Yirminci Yüzyıl Âşıkları Üzerine Araştırmalar*, Ankara 2016 [Yayına hazırlayan].

Eser, 22-23 Mart 2012 tarihlerinde Konya'daki 44. Âşıklar Bayramı programında düzenlenen Feyzi Halıcı ile ilgili paneldeki konuşmaların metinleri ile *1966'dan Günümüze Konya Âşıklar Bayramı ve Âşık Edebiyatı Sempozyumu*'nda sunulan 15 âşıkla ilgili bildirileri içermektedir. *Birinci Bölüm*, panelde Feyzi Halıcı ile ilgili olarak sunulan üç yazıyı ihtiva etmektedir. *İkinci Bölüm*'de ise farklı üniversitelerden bilim adamlarının 20. yüzyıl âşık edebiyatının 16 farklı temsilcisiyle ilgili olarak hazırladıkları bildirilerin metinleri bulunmaktadır. Kitap Nail Tan'ın "44. Konya Âşıklar Bayramı ve Rahmetli Âşıklara Vefa Sempozyumu" başlıklı yazısıyla son bulmaktadır.

***

Prof. Dr. Alptekin, yukarıda tanıtılan müstakil kitaplarının dışında bazı kitaplarda da bölüm yazarlığı yapmıştır. Aşağıda bölüm yazdığı iki eser hakkında bilgi verilmiştir:

1. *Posoflu Âşık Müdamî Bibliyografyası,* Ankara 1992.

Bölüm, Âşık Kâtibî ve Âşık Ruhsatî Bibliyografyası'yla aynı eserde yer almaktadır. İki imzalı olup Prof. Dr. Esma Şimşek ile birlikte hazırlanmıştır. Çalış-

mada Posoflu Âşık Müdamî'nin hayatı ve sanatı üzerinde durulduktan sonra şiirlerinden örnekler verilmiştir. Müdamî ile ilgili olarak yapılan çalışmaların künyeleri sıralanmış ve bölüme yazar, kitap, makale ve süreli yayın adlarına göre hazırlanan dört farklı indeks de eklenmiştir.

2. *Türk Halk Şiiri,* Eskişehir 2011.

Kitabın 8-10. Üniteleri (170-234) Prof. Dr. Alptekin tarafından yazılmıştır. İlgili bölümler *Âşık Şiirinin Oluşumu, Gelişimi ve XVI. Yüzyıldaki Temsilcileri, XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Âşık Şiiri, XIX. ve XX. Yüzyıllarda Âşık Şiiri* başlıklarını taşımaktadır. Bu başlıklar altında âşık şiiri ve temsilcileri hakkında genel bilgiler verilmiş, her bölümün sonuna konuyla ilgili bir test ve yararlanılan kaynakların listesi eklenmiştir.

***

Prof. Dr. Alptekin, bireysel olarak veya başka araştırıcılarla birlikte hazırladığı eserlerin dışında bazı kitapların da editörlüğünü veya yayın koordinatörlüğünü üstlenmiştir. Aşağıda bunların listesi yer almaktadır:

1. *Doğumunun 50. Yazı Hayatının 30. Yılı Münasebetiyle Hocam Prof. Dr. Saim Sakaoğlu (Hayatı, Yayınları ve Yazılarından Seçmeler),* Konya 1989 [Yayına hazırlayan].
2. *Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'nun 55. Yıl Armağanı,* Kayseri 1994 [Yayına hazırlayan].
3. *Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'na Armağan*, Konya-Haarlem 2006 [Yayına hazırlayan].
4. *Halk Masalları,* Eskişehir 2011 [Editör-Doç. Dr. Çiğdem Kara ile birlikte].
5. *Halk Hikâyeleri,* Eskişehir 2011 [Editör-Doç. Dr. Çiğdem Kara ile birlikte].
6. *Billur Köşk Masalları*, Ankara 2013 [Yayın Koordinatörü].
7. *Ezop Masalları*, Ankara 2013 [Yayın Koordinatörü].
8. *Karagöz ile Hacivat*, Ankara 2013 [Yayın Koordinatörü].
9. *Keloğlan Masalları*, Ankara 2013 [Yayın Koordinatörü].
10. *Tekerlemeler*, Ankara 2013 [Yayın Koordinatörü].
11. *Türk Atasözlerinden Seçmeler,* Ankara 2013 [Yayın Koordinatörü].
12. *Türk Bilmecelerinden Seçmeler*, Ankara 2013 [Yayın Koordinatörü].
13. *Türk Mânilerinden Seçmeler,* Ankara 2013 [Yayın Koordinatörü].
14. *Türk Masalları*, Ankara 2013 [Yayın Koordinatörü].
15. *Türk Ninnilerinden Seçmeler,* Ankara 2013 [Yayın Koordinatörü].
16. *Türkülerden Seçmeler*, Ankara 2013 [Yayın Koordinatörü].

***

VI.2. Ansiklopedi Maddeleri

1985

1. "Cemre", *Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 113-114.

2. "Çiğdem Pilavı", *Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 114-115.

3. "Nevruz Bayramı", *Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 123-124.

4. "Hıdrellez", *Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 124-127.

5. "Koç Katımı", *Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 127.

6. "Saya Merasimi", *Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 130-131.

7. "Yoğurt Bayramı", *Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 131-132.

8. "Mesir Bayramı", *Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 132-133.

9. "Yaylaya Göç", *Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 133-135.

10. "Mevlid (Vesiletün Necat)", *Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 135-137.

11. "Yağmur Duası", *Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 142-145.

12. "Ayşe Fatma ve El Verme Geleneği", *Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 145-146.

13. "Bağ Bozumu", *Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 146-147.

14. "Temel Atma", *Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 148.

15. "Bulgur Çekimi", *Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 148-149.

16. "Değirmene Gitme", *Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 149-150.

17. "Ekincilikle İlgili Âdetler", *Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 150-151.

18. "Saç Ekmeği Yapma Âdetleri", *Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 151-153.

19. "Kurban Bayramı", *Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 155-158.

20. "Sünnet", *Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 301-304.

21. "Askere Uğurlama", *Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 321-322.

22. "Cenaze Merasimi", *Görgü Ansiklopedisi / Geleneklerimiz Göreneklerimiz*, İstanbul 1985, 353-357.

23. "Mihrali Bey Destanı", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler / İsimler / Eserler / Terimler*, İstanbul 1985-1986, 330-331.

24. “Mahiri ile Mahtaban”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler / İsimler / Eserler / Terimler*, İstanbul 1985-1986, 114.

25. “Melikşah ile Güllühan”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler / İsimler / Eserler / Terimler*, İstanbul 1985-1986, 243.

26. “Motif”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler / İsimler / Eserler / Terimler*, İstanbul 1985-1986, 401-402.

27. “Ninni”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi Devirler / İsimler / Eserler / Terimler*, İstanbul 1985-1986, 63-65.

2001

28. “Acalov, Abbas Abdulla”, *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, Ankara 2001, 96-97.

Not: *Madde, Prof. Dr. Yavuz Akpınar’la birlikte yazılmıştır.*

29. “Efsaneler”, *Türk Dünyası Edebiyat Metinleri Antolojisi*, Ankara 2001, 1-51.

Not: *Maddenin metinler kısmı Prof. Dr. Saim Sakaoğlu ile birlikte yazılmıştır.*

2002

30. “Halk Hikâyeleri”, *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı / Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, C. 2, Ankara 2002, 313-650.

2004

31. “Türkiye’de Nevruz”, *Türk Dünyası Nevruz Ansiklopedisi*, Ankara 2004, 379-408.

Not: *Madde, Prof. Dr. Saim Sakaoğlu ile birlikte yazılmıştır.*

32. “Keloğlan”, *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü*, C. IV, Ankara 2004, 97-99.

2006

33. “Anonim Halk Edebiyatı”, *Türk Edebiyatı Tarihi 4*, Ankara 2006, 587-614.

Not: *Madde, Prof. Dr. Saim Sakaoğlu ile birlikte yazılmıştır.*

2010

34. “Âşık Ali”, *Konya Ansiklopedisi*, C. 1, Konya 2010, 277.

35. “Âşık Tahirî”, *Konya Ansiklopedisi*, C. 1, Konya 2010, 293.

2011

36. “Bilmece”, *Konya Ansiklopedisi*, C. 2, Konya 2011, 141-143.

2012

37. “Deyim”, *Konya Ansiklopedisi*, C. 3, Konya 2012, 89-90.

38. “İlenç”, *Konya Ansiklopedisi* C. 4, Konya 2012, 329-330.

2013

39. “Abbas, Tufarganlı”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü,* 2013.

40. “Armutlu”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü,* 2013.

41. “Âşık Hasan, Tamaşvarlı” *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü,* 2013.

42. “Bahşî”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2013.

43. “Baykan / Bıkan”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü,* 2013.

44. “Kul Mehmed”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü,* 2013.
45. “Levnî”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü,* 2013.
46. “Ozan”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2013.
47. “Kırlı Yakup”, *Konya Ansiklopedisi*, C. 5, Konya 2013, 96-97.

2014

48. “Mâni”, *Konya Ansiklope*disi, C. 6, Konya 2014, 259-262.
49. “Masal”, *Konya Ansiklopedisi*, C. 6, Konya 2014, 265-268.

2015

50. “Abdullah”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü,* 2015.
51. “Alı”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü,* 2015.
52. “Gevherî”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü,* 2015.
53. “Halil, Bursalı”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü,* 2015.
54. “Hüseyin Mayıl”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü,* 2015.
55. “Yazıcı, Mustafa”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü,* 2015.
56. “Destanlar: Konya Üzerine Söylenen / Yazılan Destanlar”, *Konya Ansiklopedisi*, C. 3, Konya 2015, 266-268.
57. “Tekerleme”, *Konya Ansiklopedisi*, C. 8, Konya 2015, 312-315.
58. “Uğurlu, Kâmil”, *Konya Ansiklopedisi*, C. 9, Konya 2015, 6-7.

2019

59. “Âşık Veysel (Veysel Şatıroğlu)”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü,* 2019.
60. “Sabit Yalçın Ataman (Müdami)”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü,* 2019.
61. “Mevlüt Yılmaz (Bulali)”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü,* 2019.
62. “İsmail Turan (Âşık Cemal Hoca)”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü,* 2019.
63. “İsmail Alptekin (İmamoğlu)”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü,* 2019.
64. “Hüseyin Gümüş (Köylü Ozan)”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü,* 2019.
65. “Fethi Kadıoğlu”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü,* 2019.
66. “Temel Şahin (Turabî)”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü,* 2019.
67. “Ahmet Yıldırım (Öksüz Ozan)”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü,* 2019.
68. “Arif İnan Yıldırım (Yağız Ozan”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü,* 2019.

***

VI.3. Makale, Bildiri ve Diğer Yazıları

1979

1. “Silifke’de Bazı Yer Adları Üzerine Bir Araştırma”, *Dadaş*, 1 (1), Ekim 1979, 8.
2. “Girit Yemekleri”, Dadaş, 1 (2), 12 Kasım 1979, 3-4.

1980

3. “Silifke ve Çevresinde Hayvanlara En Vurulması”, *Burak*, 1 (5), Mart 1980, 3-4.
4. “Silifke’de Kırtıl Dağının Efsanesi”, *Türk Folkloru*, 1 (11), Haziran 1980, 6-7.

5. "Şah İsmail ile Gülizar Hanım Hikâyesi I", *Türk Folkloru*, 1 (12), Temmuz 1980, 14-17.18; II, 2 (13), Ağustos 1980, 17-20.

6. "Celal Oğlan Ağıtı", *Türk Folkloru*, 1 (16), Kasım 1980, 20-21.22.

1981

7. "Silifke'den Derlenen Tekerlemeler", *Türk Folkloru,* 1 (21-22), Mart-Nisan 1981, 16-17.

8. "Bir Silifke Masalı: Ayı ile Kız", *Türk Folkloru*, 1 (22), Mayıs 1981, 29.

9. "Bir Gülnar Masalı: Padişahın Üç Oğlu", *Türk Folkloru*, 2 (24), Temmuz 1981, 23-25-26.

10. "Milletlerarası İkinci Türk Folklor Kongresi Çalışmaları: 1. Seksiyon: Genel Konular", *Türk Folkloru*, 3 (25), Ağustos 1981, 22-23.

11. "Silifke'de Yörüklerin Yaylalara Göçerken Söyledikleri Türküler", *Türk Folkloru*, 3 (27), Ekim 1981, 19-20.

12. "IV. Millî Türkoloji Kongresi", *Türk Folkloru*, 3 (29), Aralık 1981, 26-27.

1982

13. "Kirmanşah Hikâyesinde Masal Hususiyetleri", *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Ankara 1982, 19-24.

14. "Anamur Masalı: Beş Kız Beş Oğlan", *Türk Folkloru*, 3 (30), Ocak 1982, 28-29.

15. "Silifkeli Âşık Mustafa İnceoğlu", *Erciyes*, 5 (49), Ocak 1982, 14-15.

16. "Bulgaristan Türklerinden Derlenen Bir Masalın Motif ve Tip Yapısı ve Varyantlarının Mukayesesi", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 2 (16), Şubat 1982, 163-175.

17. "Kitaplar Arasında: Sarı Çiçek", *Erciyes*, 5 (50), Şubat 1982, 8.9.

Not: *Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'nun Sarı Çiçek / Sivaslı Âşık Kul Gazi adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.*

18. "Anamur'dan Derlenen Tekerlemeler", *Erciyes*, 5 (51), Mart 1982, 23-24.

19. "Tembel Ahmet (Masal)", *Türk Folkloru*, 3 (33), Nisan 1982, 26-27.

20. "Silifke'den Derlenen Ağıtlar", *Türk Folkloru*, 3 (36), Temmuz 1982, 13-15.31.

21. "Türk Masallarında Dinî Eğitim", *Erciyes*, 5 (55), Temmuz 1982, 15-16.

22. "IV. Âşıklar Şenliğinin Ardından", *Erciyes*, 5 (56), Ağustos 1982, 14-15.

23. "Yazılı Kaynaklarda Bir Masal", *Erciyes*, 5 (57), Eylül 1982, 24-26.

24. "Kerim Barı'dan Derlenen Fıkralar", *Türk Folkloru*, 4 (39), Ekim 1982, 11-14; II, 4 (40), Kasım 1982, 14-5; III, 4 (41), Aralık 1982, 5-6. 7.

1983

25. "Edebiyat Fakültelerinde Yapılan Talebe Tezlerindeki Masallar", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (Prof. Dr. Harun Tolasa Özel Sayısı)*, İzmir 1983, 208-228.

26. "Elif ile Yaralı Mahmut Hikâyesi", *Türk Folkloru Araştırmaları 1982*, Ankara 1983, 23-46.

27. “Köroğlu Hikâyesinin Bolu Beyi Kolundaki Millî ve Beynelmilel Motifler”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 2 (22), Şubat 1983, 105-124. [bk. *Köroğlu Semineri Bildirileri*, Ankara 1983, 23-36].

28. “Erzurum Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde Fıkralarla Alakalı Çalışmalar”, *Türk Folkloru*, 4 (43), Şubat 1983, 6-8.9.

29. “Sümmanî Bibliyografyası”, *Erciyes*, 6 (63), Mart 1983, 20-21.

Not: *Mehmet Kardeş'in aynı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.*

30. “Türk Üniversitelerinde Yapılan Talebe Tezlerindeki Halk Hikâyeleri Bibliyografyası”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 2 (23), Nisan 1983, 207-228.

31. “Hurşit ile Mahı Mihri I”, *Türk Folkloru*, 4 (45), Nisan 1983, 17-20; II, 4 (46), Mayıs 1983, 9-11; III, 4 (47), Haziran 1983, 13-14.

32. “Zincirleme Masallar”, *Çağrı*, 26 (304), Mayıs 1983, 19-22.

33. “Kitaplar Arasında: Ay Şafağı Çok Çiçek”, *Erciyes*, 6 (66), Haziran 1983, 19-20.

Not: *Bahaeddin Karakoç'un aynı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.*

34. “Tahir ile Zühre”, *Türk Folkloru*, 5 (49), Ağustos 1983, 17-20.

Not: *Prof. Dr. Fikret Türkmen'in aynı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.*

35. “Erzurum Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde Âşıklar ve Âşık Edebiyatı ile İlgili Çalışmalar”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 3 (26), Ekim 1983, 166-179.

36. “Bir Silifke Masalının Motif ve Tip Yapısı” *Türk Folkloru*, 5 (51), Ekim 1983, 18-20.

37. “I. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Seminerinin Ardından”, *Erciyes*, 6 (72), Aralık 1983, 2-3.

38. “Meddah Behçet Mahir'in Hikâyelerindeki Atasözleri”, *Türk Dünyası Araştırmaları,* (27), Aralık 1983, 179-205.

1984

39. “Azerbaycan Halk Hikâyeleri I”, *Türk Folkloru*, 5 (54), Ocak 1984, 9-12.13; II, *Türk Folkloru*, 5 (55), Şubat 1984, 11-14.

40. “Yaşayan Tepegöz Hikâyeleri I”, *Türk Folkloru*, 5 (58), Mayıs 1984, 9-13; II, *Türk Folkloru*, 5 (59), Haziran 1984, 17-18.19.

41. “Arzu ile Kamber Hikâyesi I”, *Türk Folkloru*, 5 (60), Temmuz 1984, 12-15; II, *Türk Folkloru*, 6 (61), Ağustos 1984, 28-31.34.

42. “Arzu ile Kamber”, *Erciyes*, 7 (82), Ekim 1984, 23-28.

43. “Türk Masallarında Tespit Edilen Yeni Tipler”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, (33), Aralık 1984, 170-188. [bk. *I. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri Bildirileri 7-9 Mayıs 1983*].

1985

44. “Bir Azerbaycan Masalının Motif ve Tip Yapısı”, *Folklor ve Etnografya Araştırmaları*, İstanbul 1985, 29-44.

45. “Bir Azerbaycan Halk Hikâyesi ve Düşündürdükleri”, *Ege Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 1 (4), İzmir 1985, 69-78.

46. "Kıbrıs Türk Masalları", *Folklor ve Etnografya Araştırmaları*, İstanbul 1985, 413-414.

Not: *Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'nun aynı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.*

47. "Âşıkların Hayatları Etrafında Teşekkül Eden Halk Hikâyeleri", *Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi İstanbul, 23-28 Eylül 1985*, 9-14.

48. "Fırat Havzasında Anlatılmakta Olan Halk Hikâyeleri", *Fırat Havzası Folklor ve Halk Edebiyatı Sempozyumu Elazığ 24-27 Ekim 1985*, Elazığ 1992, 35-50.

49. "Azerbaycan Halk Hikâyesi: Vanlı Göyçek", *Türk Folkloru Araştırmaları 1985 / 1*, Ankara 1985, 1-24.

50. "Şah İsmail Hikâyesi", *Halk Kültürü 1984 / 4*, İstanbul 1985, 41-53.

51. "Azerbaycan'da Yapılan Masal Çalışmaları", *Halk Kültürü*, İstanbul 1985, 7-15.

52. "Azerbaycan Halk Hikâyesi 1: Kul Mahmut", *Türk Dünyası Araştırmaları*, (39), İstanbul 1985, 53-82.

53. "Dış Türklerin Folklor ve Halk Edebiyatı Mahsullerine Eğilme Zarureti", *Elif*, 1 (2), Ocak 1985, 9-10.

54. "Hayvan Masalları", *Türk Folkloru*, 6 (66), Ocak 1985, 21-24.

55. "Battalnâmelerde Tip ve Motif Yapısı", 6 (67), *Türk Folkloru,* Şubat 1985, 28-29.

Not: *Yrd. Doç. Dr. Hasan Köksal'ın aynı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.*

56. "Erzurum'da Yaşayan Âşıklık Geleneği", *Elif*, 1 (3), Şubat 1985, 6-8.

57. "Silifke'den Derlenen Maniler", *Türk Folkloru,* 6 (68), Mart 1985, 22-25.

58. "Azerbaycan Halk Hikâyeleri 1: Deli Çoban Dastanı (Halk Hikâyesi)", *Türk Folkloru*, 6 (70), Mayıs 1985, 15-18.

59. "Azerbaycan Âşıkları 1: Âşık Peri", *Erciyes*, 8 (89), Mayıs 1985, 14-16.

60. "Azerbaycan Âşıkları 2: Göyçek", *Erciyes*, 8 (92), Ağustos 1985, 17.18.

61. "Azerbaycan Âşıkları 3: Mahtab Hanım", *Erciyes*, 8 (93), Eylül 1985, 20-21.

62. "Köroğlu Filmi Üzerine", *Türk Folkloru*, 7 (74), Eylül 1985, 3-4.9.

63. "Azerbaycan Âşıkları 4: Âşık Hemayil", *Erciyes*, 8 (94), Ekim 1985, 30-31.

64. "Azerbaycan Âşıkları 5: Gövher", *Erciyes*, 8 (95), Kasım 1985, 23-25.

65. "Ermenek'ten Derlenen Masallar", *Türk Folkloru*, 7 (76), Kasım 1985, 25; II, *Türk Folkloru*, 7 (77), Aralık 1985, 13-14.

66. "Bir Sempozyumun Ardından, *Türk Folkloru*, 7 (78), Aralık 1985, 23-25.26.

Not: *24-27 Ekim 1985 tarihleri arasında düzenlenen Fırat Havzası Folklor ve Etnografya Sempozyumu'nun tanıtıldığı yazıdır.*

1986

67. "Karacaoğlan'ın Şiirlerinde Dinî Hususlar", *Bildiriler / 15. Karacaoğlan Kültür ve Sanat Şenlikleri Karacaoğlan Semineri 28-30 Haziran 1985-Mut*, 1 Ocak 1986, 9-19.

68. “Karacaoğlan’ın Hayatı Etrafında Teşekkül Eden Halk Hikâyeleri”, *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Ankara 1986, 33-44.

69. “Anamur’dan Derlenen Bir Masal (Altın Kuş)”, *Türk Folklorundan Derlemeler 1986/1*, Ankara 1986, 1-12.

70. “Fırat Havzası Folklor ve Etnografya Sempozyumu”, *Türk Folkloru*, 7 (78), Ocak 1986, 11-12.

71. “Emrah ile Selvihan Hikâyesi’nin Şiirlerinden Örnekler”, *Erciyes*, 9 (97), Ocak 1986, 21-25.

72. “Yanlış Kullanılan Bir kelime: Motif”, *Türk Folkloru*, 7 (79), Şubat 1986, 28-29.

Not: *Yazı, Mehmet Gökhan müstear adıyla yayımlanmıştır.*

73. “Azerbaycan Âşıkları 6: Âşık Alı”, *Erciyes*, 9 (98), Şubat 1986, 12-13.

74. “Erzurum Efsaneleri / Erzurum’da Belli Yerlere Bağlı Olarak Derlenmiş Efsaneler Üzerine Bir İnceleme”, *Türk Folkloru*, 7 (80-81), Mart-Nisan 1986, 30-31.

Not: *Prof. Dr. Bilge Seyidoğlu’nun aynı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.*

75. “Azerbaycan Çocuk Edebiyatından Örnekler”, *Erciyes*, 9 (100), Nisan 1986, 39-41.

76. “Erzurumlu Emrah’ın Türk Cemiyetine Gösterdiği Yol”, *Erciyes*, 9 (102), Haziran 1986, 20-25. 26.

77. “Şeytan Bunun Neresinde Redifli Koşma Kimindir?”, *Erciyes*, 9 (102), Haziran 1986, 5-9.10.

78. “Azerbaycan Âşıkları 6: Âşık Alı”, *Erciyes*, 9 (103), Temmuz 1986, 33-34.

79. “Yunus Emre Menkıbelerinin Motif ve Tip Yapısı”, *Türk Folkloru*, 8 (86), Eylül 1986, 6-7.8.

80. “Köroğlu’na Ait Şiirler”, *Erciyes*, 9 (105), Eylül 1986, 19-22.

81. “Türk Şiirinde Malazgirt Zaferi”, *Erciyes*, 9 (107), Kasım 1986, 11-15.

82. “I. Millî Halk Edebiyatı ve Folklor Kongresi 8-9 Ekim [1986] Tarihlerinde Yapıldı”, *Türk Folkloru*, 8 (88), Kasım 1986, 20.21.

Not: *Yazı, Mehmet Gökhan müstear adıyla yayımlanmıştır.*

83. “Köroğlu’nun Zuhuru ve Onun Bingöl ile Münasebeti”, *Erciyes*, 9 (108), Aralık 1986, 14-17. [bk. *Sultan Baba ve Köroğlu*, Ankara 1987, 55-59].

1987

84. “Erzurum Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesinde Yapılan Folklor-Halk Edebiyatı Ağırlıklı Mezuniyet Tezleri”, *Türk Folkloru Araştırmaları 1987*, Ankara 1987, 115-141.

85. “Tunceli Masallarının Türk Kültürü İçerisindeki Yeri”, *Sultan Baba ve Köroğlu*, Ankara 1987, 19-24. [bk. *Türk Kültürü*, 25 (288), Nisan 1987, 253-255].

86. “Fırat Havzası ve Doğu Anadolu’da Yazılmış Cönkler”, *Fırat Havzası Yazma Eserler Sempozyumu / 5-6 Mayıs 1986 Elazığ*, Ankara 1987, 227-232.

87. “Silifke’den Derlenen Ağıtlar”, *Türk Folklorundan Derlemeler 1987*, Ankara 1987, 23-30.

88. “Azerbaycan Halk Hikâyesi 2: Han Çoban”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, (46), Şubat 1987, 215-236.

89. “Liselerimizde Türk Halk Edebiyatı Öğretimi”, *Millî Kültür*, (57), Mayıs 1987, 45-48.

90. “Mersin Efsaneleri”, *İçel Kültürü,* 1 (1), Ocak 1987, 21-23.

91. “İçel ve Çevresinde Masal Anlatma Geleneği”, *İçel Kültürü*, 1 (2), Mayıs 1987, 5-7.

92. “Ercişli Emrah’ın Türk Halk Hikâyeciliği İçindeki Yeri”, *Erciyes*, 10 (116), Ağustos 1987, 22-23.

93. “Ölümünün 19. Yıldönümünde Posoflu Âşık Müdamî”, *Erciyes*, 10 (120), Aralık 1987, 16-17. 19.

1988

94. “Kadirlili Abdulvahap Kocaman”, *Erciyes*, 11 (130), Ekim 1988, 10-13. [bk. *I. Mersin Millî Kültür ve Eğitim Sempozyumu Bildirileri (18-20 Aralık 1987)*, Ankara 1988, 146-155].

95. “2. Millî Halk Edebiyatı ve Folklor Kongresinin Ardından”, *Erciyes*, 11 (122), Şubat 1988, 1-2.

96. “Azerbaycan’da Tespit Edilen Hayvan Masallarından Örnekler”, *Erciyes*, 11 (123), Mart 1988, 17-19.

97. “Malatya Efsanelerinin Türk Kültürü İçerisindeki Yeri”, *İnönü Üniversitesi II. Battal Gazi ve Malatya Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu Malatya 19-21 Ekim 1987*, İstanbul 1988, 35-39.

98. “Günümüzde Bir Masal Araştırıcısı: Saim Sakaoğlu”, *Masal Araştırmaları (Folktale Studies)*, İstanbul 1988, 183-193.

99. “Silifke ve Çevresinde Derlenen Kına Türküsü ve Bunun Mukayeseli Örnekleri”, *İçel Kültürü,* 1 (6), Eylül 1988, 9-12.

100. “Bingöl Efsanelerinin Türk Efsaneleri İçindeki Yeri*”, 1. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folklor Kongresi (First International Turkish Folk Literature and Folklore Congress),* Konya 1988, 71-79.

101. “Bir Kıbrıs Halk Hikâyesi: Dayısdannı”, *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, (14), 1988, 36-41.

102. “İçel Bibliyografyası”, *İçel Kültürü,* 2 (5), Nisan 1988, 36-46.

103. “İçel Bibliyografyası”, *İçel Kültürü,* 2 (6), Eylül 1988, 30-48.

1989

104. “Fırat Havzasında Tespit Edilen Ağıtların Türk Kültürü İçerisindeki Yeri”, *Türk Kültürü Araştırmaları / Halil Fikret Alasya’ya Armağan*, Ankara 1989, 161-172. [bk. *Fırat Havzası II. Folklor ve Etnografya Sempozyumu Bildirileri*, Elazığ 1986, 7-21].

105. “Köroğlu Hikâyeleri Malatya’da Bilinmekte midir?”, *İnönü Üniversitesi III. Battal Gazi ve Malatya Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu Malatya 19-21 Ekim 1988*, İstanbul 1989, 42-46.

106. “Çukurova’nın Efsanelerle Dolu Bir Köyü”, *2. Mersin Millî Kültür ve Eğitim Sempozyumu Bildirileri (2-4 Aralık 1988)*, Ankara 1989, 23-28.

107. "Kazak Türklerinin Bilmecelerinden Örnekler", *Millî Kültür Araştırmaları / 50. Kültür ve Sanat Yılında Dr. Mehmet Önder'e Armağan*, Ankara 1989, 189-204.

108. "Kağızmanlı Hıfzı Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", *Türk Folkloru Araştırmaları 1989*, Ankara 1989, 141-162.

***Not:** Makale, Prof. Dr. Esma Şimşek ile birlikte yazılmıştır.*

109. "İçel Bibliyografyası (Halk Edebiyatı-Folklor-Etnografya)", *İçel Kültürü,* 3 (7), Ocak 1989, 30-42.

110. "İçel Kültürü ve Halk Eğitimi Müdürlerinin Vazifeleri", *Erciyes*, 12 (133), Ocak 1989, 29-32. [bk. *I. Mersin Millî Kültür ve Eğitim Sempozyumu Bildirileri (18-20 Aralık 1987)*, Ankara 1988, 19-25].

111. "Doğu Anadolu'daki Derlemelerin Bugünkü Durumu", *Erciyes*, 12 (134), Şubat 1989, 6-7.8.

112. "Dede Korkut Hikâyelerinin Motif Yapısı", *Türk Dünyası Araştırmaları*, (59), Nisan 1989, 109-134.

***Not:** Makale, Prof. Dr. Esma Şimşek ile birlikte yazılmıştır.*

113. "Adıyaman Besni'den Derlenen Efsaneler", *Erciyes*, 12 (137), Mayıs 1989, 30-31.

114. "Bayburtlu Zihnî", *Millî Folklor*, 1 (2), Haziran 1989, 26-27.

***Not:** Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'nun aynı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.*

115. "Yalanlamalı Masallar", *İçel Kültürü*, 1 (8), Temmuz 1989, 7.8.

116. "Halk Hikâyelerinin Türk Kültürü İçindeki Yeri", *Erciyes*, 12 (140), Ağustos 1989, 1-2.3.

117. "Çukurova Âşıklarının Dilinde Bulgaristan Zulmü", *İçel Kültürü*, 1 (9), Eylül 1989, 4-6.7.

118. "Ercişli Emrah" *Millî Kültür*, (66), Eylül 1989, 37-39.

***Not:** Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'nun aynı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.*

119. "Köroğlu Hikâyesinin Demircioğlu Erzurum Kolu", *Erciyes*, 12 (141), Eylül 1989, 11-13.14.

120. "Azerbaycan'da Tespit Edilen Hayvan Masalları", *Türk Dünyası Araştırmaları*, (63), Aralık 1989, 191-206.

1990

121. "Kazakistan'da Tespit Edilen Nasreddin Hoca Fıkraları", *Nasreddin Hoca'ya Armağan*, İstanbul 1990, 39-52.

122. "Fırat Havzası Efsaneleri", *Türk Millî Bütünlüğü İçinde Doğu ve Güneydoğu Anadolu Sempozyumu Bildirileri*, Kayseri 1990, 229-238.

123. "Âşık Edebiyatı Bibliyografyalarına Dair", *Millî Folklor*, 1 (5), Mart 1990, 21-22.

124. "Türk Destanlarının Motif Yapısı I", *Türk Dünyası Araştırmaları*, (65), Nisan 1990, 197-255.

***Not:** Makale, Prof. Dr. Esma Şimşek ile birlikte yazılmıştır.*

125. "Masal, Halk Hikâyesi ve Efsane Metinleri İç İçe Girebilir mi?", *İçel Kültürü*, 1 (10), Ocak 1990, 4-9.

126. "Hocam Prof. Dr. Bahaeddin Ögel'in Folklor ve Edebiyatçılığı", *Erciyes*, 13 (152), Ağustos 1990, 2-4.

127. "Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri", *Erciyes*, 13 (153), Eylül 1990, 11-12.

128. "Zümrüdü Anka Kuşu ile İlgili Bir Efsane", *İçel Kültürü*, 1 (12), Eylül 1990, 4-5.

129. "Çukurova Masallarında Destani Özellikler Var Mıdır?", *1. Uluslararası Karacaoğlan ve Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu,* 21-23 Kasım 1990 Adana, 422-432.

1991

130. "Osmaniyeli Ağıtçı: Meryem Berk", *Erciyes*, 14 (158), Şubat 1991, 22-23.

131. "Dadaloğlu'nun Şiirlerinde Dinî ve Millî Unsurlar Var mıdır?", *İçel Kültürü*, 2 (15), Mayıs 1991, 4-7.

132. "Bir Azerbaycan Masalında İşlenen Konu: Hürriyet", *Nilüfer*, 1 (5), Haziran 1991, 30-31.

133. "Azerbaycan Halk Şiirinde Vücutname", *Erciyes*, 14 (163), Temmuz 1991, 29-31.

134. "Azerbaycan'da Halk Hikâyelerinin Efsaneleşmiş Şekilleri Var mıdır?", *Erciyes*, 14 (165), Eylül 1991, 9-12.

135. "Çukurovalı Âşık Hacı Karakılçık", *İçel Kültürü*, 2 (17), Eylül 1991, 5-9.

136. "Kıbrıs Türk Masallarının Motif, Tip ve Formel Yapısı", *Türk Dünyası Araştırmaları*, (74), Ekim 1991, 63-138.

Not: *Makale, Prof. Dr. Esma Şimşek ile birlikte yazılmıştır.*

137. "Folklor Bibliyografyaları Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", *Erciyes*, 14 (168), Aralık 1991, 21-22.

Not: *Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'nun aynı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.*

1992

138. "Muradına Nail Olmayan Dilber Masalının Diğer Türlerle Münasebeti Var mıdır?", *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*, Ankara 1992, 45-52.

139. "Türkmen Halk Masallarını Okurken", *Erciyes*, 15 (169), Ocak 1992, 17-18.

140. "Çukurova Bölgesinde Halk Hikâyesi Kahramanlarına ve Âşıklara Bağlı Olarak Teşekkül Eden Efsaneler", *İçel Kültürü*, 2 (20), Mart 1992, 4-5.6.

141. "Kitaplar Arasında: Türk Fıkraları ve Nasrettin Hoca", *Erciyes*, 15 (176), Ağustos 1992, 6.7.

Not: *Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'nun aynı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.*

142. "Halk Hikâyelerinin Motif ve Tip Kataloğu Yapılabilir mi?", *Erciyes*, 15 (177), Eylül 1992, 25-26.

143. "Masal, Halk Hikâyesi ve Efsanelerin Ağıtlarda İşlenişi", *Erciyes*, 15 (178), Ekim 1992, 13-15.

144. "Kayseri'ye Yerleşen Doğu Türkistan Türklerinden Masal ve Masal Anlatma Geleneği", *Erciyes*, 15 (180), Aralık 1992, 13-15.

145. "Kazak Folkloru ve Halk Edebiyatı Hakkında Doç. Dr. Şakir İbrayev ile Bir Sohbet", *Millî Folklor,* 2 (15), Güz 1992, 20-22.

146. "Manas'ın Balalarıyla 7 Gün", *Millî Folklor*, 2 (16), Kış 1992, 20-24.

1993

147. "Dede Korkut Hikâyeleri ile Halk Hikâyelerinin Münasebetleri", *Türk Kültürü Araştırmaları / Prof. Dr. Şükrü Elçin'e Armağan*, Ankara 1993, 22-33.

148. "Ahmed-i Yesevî Hakkında Anlatılan Menkıbelerin Anadolu Efsaneleri İçindeki Yeri", *Erciyes*, 16 (190), Ekim 1993, 7-10.

149. "Azerbaycan Folklorunda Halk Hekimliği", *Erciyes*, 16 (191), Kasım 1993, 28-32.

150. "Manas Destanı'ndaki Gelenek ve Göreneklerle İlgili Hususlar", *Türk Kültürü*, 31 (363), Temmuz 1993, 435-440.

1994

151. "Hayvan Masalları Motif ve Tip Kataloğuna Doğru", *Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'na 55. Yıl Armağanı*, Kayseri 1994, 56-97.

152. "Silifke Kavak Köyü'nün Efsanesi", *İçel Kültürü*, 3 (35), Eylül 1994, 5-6.7.

153. "Yaşayan Dede Korkut Hikâyeleri: Beyböyrek", *İçel Kültürü*, 3 (36), Kasım 1994, 4-6.7.

154. "1974 Kıbrıs Barış Harekâtının Anadolu Efsanelerindeki İzleri", *Erciyes*, 17 (195), Mart 1994, 21-24.

155. "Çukurova Âşıklarında 'Ağıt Yakma' Geleneği", *İçel Kültürü*, 3 (34), Temmuz 1994, 9-11.12.

156. "VI. Uluslararası Ahmet Yesevî ve Türk Halk Edebiyatı Seminerinin Ardından", *Erciyes*, 17 (200), Ağustos 1994, 32-33.

157. "Erzincan Üzerine Dört Kitap (Erzincan Efsaneleri; Erzincan Manileri, Erzincan'ın Gözyaşları (Deprem Ağıt ve Destanları); "Erzincan'da Giyim, Kuşam, Halk Oyunları ve Halk Türküleri)", *Erciyes*, 17 (201), Eylül 1994, 31-32.

Not: *Mustafa Uçar'ın aynı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.*

158. "Behçet Mahir'in Köroğlu Destanındaki Duaları", *Erciyes*, 17 (202), Ekim 1994, 5-7.

1995

159. "Sevgi Konulu Azerbaycan Halk Hikâyeleri", *Tuncer Gülensoy Armağanı* (haz. Prof. Dr. Ahmet Buran), Kayseri 1995, 120-141.

160. "Issık Göl (Kırgızistan) ve Çevresinde Tespit Edilen Efsanelerin Anadolu Efsaneleriyle Mukayesesi", *İpek Yolu Uluslar Arası Halk Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri (1-7 Temmuz 1993 Ankara)*, Ankara 1995, 11-17.

161. "Kitaplar Arasında: Şaman Efsaneleri ve Söylemeleri", *Erciyes*, 18 (213), Eylül 1995, 9-11.

Not: *Fuzuli Gözelov ve Celal Memmedov'un aynı adlı kitaplarının tanıtıldığı yazıdır.*

162. “Dağların Yaratılışı ile İlgili Olarak Anadolu ve Balkanlarda Anlatılan Mitlerden: Hasan Dağı”, *Erciyes*, 18 (215), Kasım 1995, 6-8.

163. “Türk Kültürü İçerisinde Hatay Masallarının Yeri”, *İçel Kültürü*, 4 (42), Kasım 1995, 4-7.

164. “Kazak Düğünleri Üzerine Notlar, *Tarla*, Kasım-Aralık 1995, 9-10.

165. “Kırgızistan’ın Isık Göl ve Çevresinde Tespit Edilen Efsanelerin Anadolu Efsaneleriyle Mukayesesi”, *Erciyes*, 18 (216), Aralık 1995, 14-17.

1996

166. “Kazakistan’da Tespit Edilen Nasreddin Hoca Fıkraları”, *Nasreddin Hoca’ya Armağan* (haz. M. Sabri Koz), İstanbul 1996, 39-52.

167. “Posoflu Âşık Zülâlî Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme”, *Türk Halk Kültürü Araştırmaları 1994*, Ankara 1996, 117-152.

***Not:** Makale, Prof. Dr. Esma Şimşek ile birlikte yazılmıştır.*

168. “Eğribel Dağları (Giresun) ‘Gelin Taşı’ Efsanelerinin Varyantları Üzerinde Bir Araştırma”, *İçel Kültürü*, 4 (43), Ocak 1996, 12-14.

169. “Kadirli ve Osmaniye Ağıtları”, *İçel Kültürü,* 4 (43), Ocak 1996, 42.

170. “Kazakistan’da Nevruz Geleneği”, *Tarla*, Şubat 1996, 13-14.

171. “Harputlu Fıkra Tipi: Daldikli’nin Osman Ağa”, *Erciyes*, 19 (218), Şubat 1996, 29-32.

1997

172. “Azerbaycan’da Anlatılan Nasreddin Hoca Fıkralarının Bazı Özellikleri Üzerine”, *Uluslararası Nasreddin Hoca Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildirileri 24-26 Aralık 1996 İzmir*, Ankara 1997, 83-93.

173. “Kazakistan’da Anlatılmakta Olan Dede Korkut ile İlgili Efsaneler”, *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Halk Edebiyatı Seksiyon Bildirileri I*, Ankara 1997, 23-32.

174. “Halil Karabulut ve Bağdaş Yaylası”, *İçel Kültürü*, 5 (50), Mart 1997, 10-14.

175. “Kadirli ve Kozan Fıkraları”, 5 (51), *İçel Kültürü*, Mayıs 1997, 18.19.

176. “Balıkesir ve Çevresinde Velilerle İlgili Efsaneler ve Bu Efsanelerin Türk Kültürü İçerisindeki Yeri”, *I. Halkbilimi Bilgi Şöleni Bildirileri 2-4 Haziran 1997 Balıkesir*, Ankara 1997, 204-214.

177. “Kadirli ve Kozan Efsanelerinden Örnekler”, *İçel Kültürü*, 5 (52), Temmuz 1997, 8-9.

178. “Halil Karabulut ve İsmail Coşar’ın Şiirlerinde Alanya’dan Derlenen Halk İnançlarından Örnekler”, *İçel Kültürü*, 5 (53), Eylül 1997, 15-17.

179. “Kitaplar Arasında: Hurşit ile Mahmihri Hikâyesi”, *Erciyes,* 20 (237), Eylül 1997, 25-26.

***Not:** Prof. Dr. Saim Sakaoğlu ve Prof. Dr. Ali Duymaz’ın aynı adlı kitaplarının tanıtıldığı yazıdır.*

1998

180. "Kazak Edebiyatında Manas Destanı", *Folkloristik Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı* (haz. Prof. Dr. Metin Özarslan-Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu), Ankara 1998, 110-116.

181. "Kazakistan Kaynaklarına Göre Dede Korkut'un Doğumu", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, (6), Güz 1998, 639-645.

182. "Azerbaycan Atasözleri", *Erciyes*, 21 (244), Nisan 1998, 8-11.

183. "Avşar Ağıtlarının Bazı Özellikleri Üzerine", *Erciyes*, 21 (246), Haziran 1998, 23-27.28.

184. "Eren'ce (Halk Bilim Yazıları)", *Erciyes*, 21 (248), Ağustos 1998, 28-29.

Not: *Dr. Eren Akçiçek'in aynı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.*

185. "Ural Batır Destanının Türk Destanları İçindeki Yeri", *Erciyes*, 21 (249), Eylül 1998, 20-25.

186. "Elazığ'dan İki Efsane: Ejderha Taşı ve Hazar Gölü", *Erciyes*, 21 (250), Ekim 1998, 107-108.

1999

187. "Azerbaycan ve Türkiye'de Tanınan Ortak Âşıklar", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, (7), Bahar 1999, 34-42.

188. "Hoca Ahmet Yesevî Hazretleri ve Yakınlarıyla İlgili Efsaneler", *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Ankara 1999, 153-160.

189. "Konya Halk Edebiyatı", *Millî Mücadeleden Günümüze Konya (1915-1965),* C. I, Konya 1999, 353-372.

Not: *Makale, Prof. Dr. Saim Sakaoğlu ile birlikte yazılmıştır.*

190. "Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde Anlatılan Hayvan Masalları Üzerine Bir Araştırma", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, (8), Güz 1999, 391-406.

191. "Bamsı Beyrek Hikâyesinin Motif Yapısı", *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri (19-21 Ekim 1999 Ankara)*, Ankara 1999, 35-48.

192. "Birbiriyle Yakın Münasebeti Olan Çukurova Âşıklarının (Âşık Deli Hazım, Âşık Osman Feymanî, Âşık Eyyubî, Âşık Osman Akçay) Şiirlerinde Atasözleri ve Deyimler Nasıl İşlenmiştir?", *III. Uluslararası Çukurova Halk Kültürü Bilgi Şöleni (Sempozyumu)*, Adana 1999, 53-62.

193. "Dede Korkut Hikâyelerinde Efsanevî Unsurlar", *Tarla*, (99/5), Mayıs 1999, 18-21.

194. "Prof. Dr. Saim Sakaoğlu, Dede Korkut Kitabı I-II, İncelemeler-Derlemeler-Araştırmalar, Konya 1998", *Türk Dili*, (570), Haziran 1999, 556-563.

Not: *Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'nun aynı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.*

195. "Âşıkların Diliyle Cumhuriyet", *Türk Kültürü*, 37 (434), Haziran 1999, 371-372.

Not: *Prof. Dr. Saim Sakaoğlu ve Prof. Dr. Zekeriya Karadavut'un aynı adlı kitaplarının tanıtıldığı yazıdır.*

196. "Türk Dünyası Kültür Birliği Nasıl Sağlanır?", *Erciyes*, 22 (261), Eylül 1999, 1-2.

197. "Bolkar Dergisi ve Ben", *Bolkar*, Ekim-Kasım-Aralık 1999, 3-4.

198. "Haberler: Bayburt Dede Korkut 5. Kültür-Sanat Şöleni Yapıldı", *Türk Dili*, Kasım 1999, 1005-1008.

2000

199. "Hayvan Masallarının Formel Yapısı", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi,* (7), Konya 2000, 157-185.

200. "Murt / Mersin / Hambeles", *Bolkar*, Güz 2000, 5-6.

201. "Atasözü, Bilmece ve Halk İnanışlarının Nevruz'a Yansıması", *Türk Dünyasında Nevruz Üçüncü Uluslararası Bilgi Şöleni 18-20 Mart 1999 Elazığ,* Ankara 2000, 54-61.

202. "Hatay / Erzin'de Anlatılmakta Olan Yağmurcu Dede Efsanesi ve Türk Dünyasındaki Benzerleri", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi,* (9), Bahar 2000, 25-37.

203. "Çıldırlı Âşık Şenlik'in Latif Şah Hikâyesi Üzerine", *Âşık Şenlik Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2000, 1-10.

204. "Âşık Mehmet Yakıcı'nın Destanlarında İşlediği Konular", *Türk Dili,* (581), Mayıs 2000, 451-458.

205. "Türk Dünyasında Nevruz Kutlamaları", *Erciyes*, 23 (272), Ağustos 2000, 6-7.8.

206. "Nasreddin Hocamıza Teşekkürler", *Erciyes,* 23 (275), Kasım 2000, 5-7.

2001

207. "Bamsı Beyrek Hikâyesinin Elazığ Varyantı Üzerine Mukayeseli Bir Araştırma", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (9), Konya 2001, 255-270.

208. "Rüyada (Düşte / Tüsde) Bade İçme ile Destan Söyleme Geleneği Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma", *2. Folklor ve Halk Edebiyatı Kongresi*, Konya 2001, 65-72.

209. "Tataristan'da Anlatılmakta Olan Bezdonneye (Dipsiz Göl) Efsanesinin Varyantları Üzerine Bir Araştırma", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, (11), Bahar 2001, 154-165.

210. "İçel Efsanelerine Genel Bir Bakış", *Erciyes*, 24 (277), Ocak 2001, 21-25.

211. "Dede Korkut Hikâyelerinin Toroslardaki İzleri", *Bolkar*, Mayıs 2001, 2-4.

212. "Kıbrıs ve Mersin (İçel)'e Bağlı Olarak Anlatılan Efsaneler", *Erciyes,* 24 (282), Haziran 2001, 19-21.

213. "Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Yağmur Duasıyla İlgili Bir Tören Üzerine Mukayeseli Bir Araştırma", *Türk Dili*, Ağustos 2001, 165-173.

214. "İnsan Asıllı Dağ Efsaneleri", *Erciyes*, 24 (285), Eylül 2001, 28-30.

215. "Bir Erzincan Âşığı Mustafa Uçar ve Erzincan Örf ve Adetlerinden Bir Demet", *Erciyes,* 24 (286), Ekim 2001, 22-23.

216. "Folklor ve Halk Edebiyatı Kongresi ve 35. Türkiye Âşıklar Bayramı'nın Ardından", *Erciyes*, 24 (288), Aralık 2001, 21-22.23.

2002

217. "Türkiye, Azerbaycan ve Kazakistan Âşık Şiirinde Atışma", *Uluslararası Türk Dünyası Halk Edebiyatı Kurultayı Bildirileri 26-28 Mayıs 2000*, Ankara 2002, 57-64. [bk. *Zeynep Korkmaz Armağanı*, Ankara 2004, 61-68].

218. "III. Folklor ve Halk Edebiyatı Kongresi ve 36. Türkiye Âşıklar Bayramının Ardından", *Erciyes*, 25 (290), Şubat 2002, 21-23.

219. "Bibliyografya: Prof. Dr. Saim Sakaoğlu, Türk Ad Bilimi I Giriş", *Türk Kültürü*, (470), Haziran 2002, 378-380.

***Not:** Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'nun aynı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.*

220. "Başkurt Türklerinin Efsanelerine Dair", *Erciyes*, 25 (298), Ekim 2002, 6-11.

221. "M. H. Tehmasib'in Köroğlu Destanı'nda Karşılaştığımız Bazı Kavramlar Üzerine", *Erciyes*, 25 (299), Kasım 2002, 6-8.

222. "Başkurt Türklerinin Efsanelerine Dair", *Erciyes*, 25 (300), Aralık 2002, 25-29.

2003

223. "Yukarıçukurova Masallarında Motif ve Tip Araştırması", *Erciyes*, 26 (301), Ocak 2003, 29-30.

***Not:** Prof. Dr. Esma Şimşek'in aynı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.*

2004

224. "2. Tarsus Karaca Oğlan Şelâle Şiir Akşamları hakkında Bazı Notlar" *Erciyes*, 27 (313), Ocak 2004, 4-6.

225. "Tika I. Uluslararası Türkoloji Sempozyumunun Ardından", *Erciyes*, 27 (320), Ağustos 2004, 21-24.

226. "3. Tarsus Karaca Oğlan Şelâle Şiir Akşamları Hakkında Bazı Notlar", *Erciyes*, 27 (324), Aralık 2004, 1-2.

2005

227. "Sunuş: Baba Ocağı ve Mustafa Turanî", *Baba Ocağı*, Karaman 2005, 3-7.

***Not:** Mustafa Turanî'nin Baba Ocağı adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.*

228. "Âşık Erol Şahiner'in Kitap Macerasından Makaleye", *Erciyes*, 28 (326), Şubat 2005, 11-13.

229. "Batı Türkleri Destan ve Masallarında Alp Tipi Evlilik", *TİKA I. Uluslararası Türkoloji Sempozyumu Bildirileri 31 Mayıs-04 Haziran 2004 Kırım-Ukrayna*, Simferopol 2005, 213-221.

230. "Murat Çobanoğlu Hakk'a Yürüdü", *Erciyes*, 28 (330), Haziran 2005, 19-20.

231. "Türk Halk Anlatmalarında Yeni Unsurlar", *Türk Dili*, (642), Haziran 2005, 502-509.

232. "Karaca Oğlan", *Türk Dili*, 90 (643), Temmuz 2005, 78-82.

233. "Tuncer Gülensoy ve Yirmi Dört Yıldan Hatıralar", *Erciyes*, 28 (331), Temmuz 2005, 19-20.

234. "Çıldırlı Âşık Şenlik'in Hikâyeciliği", *Türk Dili*, (645), Eylül 2005, 243-253.

235. "Çıldır ve Çıldırlı Âşık Şenlik", *Erciyes*, 28 (333), Eylül 2005, 9-10.

2006

236. "Türk Masallarında Karşılaştığımız Bilmecemsi Unsurlar", *Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'na Armağan* (haz. Prof. Dr. Ali Berat Alptekin), Konya 2006, 334-361.

237. "Kitap Üzerine", *Yörük Göçü*, Konya 2006, 7-10.

***Not:** Çınar Arıkan'ın Yörük Göçü adlı kitabının tanıtıldığı yazıdır.*

238. "40. Konya Âşıklar Bayramına Abdulvahap Kocaman Dönmedi", *Erciyes*, 29 (338), Şubat 2006, 26-27.

239. "Murat Çobanoğlu'nun Cünun ile Dertli Sultan Hikâyesi Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Erciyes*, 29 (339), Mart 2006, 31-32.

240. "Folklorumuzda Ebedî Yaşayanlar" *Akpınar*, 1 (6), Kasım-Aralık 2006, 4-12.

2007

241. "Çıldırlı Âşık Şenlik'in Hikâye ve Şiirlerinde Karşılaştığımız Bayatılar Üzerinde Bir Araştırma", *Akpınar*, (7), Ocak-Şubat 2007, 6-12.

242. "Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Nevruz", *Türk Dili*, (663), Mart 2007, 221-228.

243. "Günümüz Âşıkları ve Âşık Şiirinin Bazı Meseleleri Üzerine", *Erciyes*, 30 (351), Mart 2007, 21-23.

244. "Silifke'nin Kültür İklimi", *Erciyes*, 30 (352), Nisan 2007, 11-13. 14.

245. "Yuvak / Loğ", *Erciyes*, 30 (353), Mayıs 2007, 36-37.

246. "Ölümünün 3. Yılında Âşık Murat Çobanoğlu'nun Hamit Han ile Melek Sultan Hikâyesi Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Erciyes*, 30 (354), Haziran 2007, 28-29. 30.

247. "41. Konya Âşıklar Bayramı Yapıldı", *Türk Dili*, Haziran 2007, 574-575.

248. "Geçmişten Günümüze Ebedî Yaşayanlar: Büyük Türk Düşünürü Nasreddin Hoca", *Akpınar*, (11), Eylül-Ekim 2007, 8-17.

249. "Türk Halk Edebiyatında Çıldırlı Âşık Şenlik", *Akpınar*, 1 (12), Kasım-Aralık 2007, 6-15.

250. "Türk Halk Hikâyelerinde Ağaç Motifi Üzerine", *Millî Folklor*, 10 (76), Kış 2007, 33-39.

251. "Osmanlılarda Halk Hikâyeciliği", *Türk Dünyası Kültür Atlası / A Culturel Atlas of the Turkish World*, İstanbul 2007, 132-147.

252. "Karaca Oğlan'ın Şiirlerinde Kara Rengi Üzerine", *Doğumunun 400. Yılında Uluslararası Karacaoğlan Sempozyumu*, Tarsus 2007, 11-23.

253. "Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Ağaçla İlgili Efsane ve İnanmalar", *I. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kurultayı-Bildiriler Kitabı I, 9-15 Nisan 2006 İzmir*, C. 1, Ankara 2007, 99-104.

254. "Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde Kocaeli ve Çevresine Bağlı Olarak Anlatılan Efsaneler", *I. Uluslararası Kocaeli ve Çevresi Kültür Sempozyumu Bildirileri / 20-22 Nisan 2006 Kocaeli*, Kocaeli 2007, 64-74.

2008

255. "Köylü Ozan Hüseyin Gümüş Hakk'a Yürüdü", *Erciyes*, 31 (362), Şubat 2008, 27-28.

256. "Türk Dünyasında Karaca Oğlan'ın Hayatı Etrafında Teşekkül Eden Halk Hikâyeleri", *Erciyes*, 31 (363), Mart 2008, 31-37.

257. "Doğu Anadolu Bölgesinde Anlatılan Halk Hikâyelerinde Dede Korkut Hikâyelerinin Etkileri", *Türk Dili*, (683), Kasım 2008, 413-422.

258. "Kars İlinin Meselelerini Öğrenmek İçin: 'Kristal Kar Tanelerindeki Mürekkep İzleri' Kitabını Okuyunuz", *Erciyes*, 31 (371), Kasım 2008, 17-19.

259. "Âşık Veysel ve Kıbrıs ile İlgili Bir Şiiri", *Erciyes*, 31 (372), Aralık 2008, 36-37.

260. "Türkische Volksmarchen", München 2008, 259-265.

2009

261. "Ceyhun'dan Ceyhan'a Evlenme ile İlgili Bazı Kavramlar (Kalın, Saçı, Okuntu, Aşerme, Toy) Üzerine", *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Erzurum 2009, 307-321. [bk. *I. Ceyhan Sempozyumu: Ceyhun'dan Ceyhan'a Bildiriler*, Adana 2008, 23-27].

262. "Çıldırlı Âşık Şenlik ve Bir Şiirinin Tahlili", *Erciyes*, 32 (374), Şubat 2009, 32-33.

263. "Türk Masal ve Hikâyelerinde Görmeyen Gözün Tedavi Edilmesi Motifi Üzerine", *Millî Folklor*, 10 (81), Bahar 2009, 18-26.

264. *Turski Prikzni Za Jivotnite – Türk Hayvan Masalları*, Skopje, 2009, 81-173.

265. "Prof. Dr. Ali Berat Alptekin Hocamızla Âşık Edebiyatı Üzerine", *Dilden Dile Gönülden Gönüle*, (8), Mart-Nisan 2009, 10-11.

Not: *Dilden Dile Gönülden Gönüle* adlı dergi, Erzincan Üniversitesi Fen-*Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğrencileri tarafından yayınlanmaktadır. Röportaj ise bu öğrencilerden biri olan Fatih Kandemir tarafından yapılmıştır.*

266. "Halk Hekimliği ve Rüya Motifi Üzerine", *Erciyes*, 32 (377), Mayıs 2009, 28-30.

267. "42. Konya Âşıklar Bayramı'nın Ardından", *Erciyes*, 32 (378), Haziran 2009, 34-36.

268. "Şadessanın Gündoğar ve Günbatar Nusgalarına Göre Göroğlı Kimdir", *Göroğlı Yorımı ve Gündoğar Edebiyatı*, Daşoğuz 2009, 102.

269. "Türk Halk Şiirinde Enver Paşa", *Türklük Bilimi Araştırmaları*, (26), Güz 2009, 29-44.

270. "Osmaniye Örneğinden Hareketle Batı Türkleri (Azerbaycan-Türkiye) Destan ve Hikâyelerinde Ant (Yemin)lar, *Millî Folklor*, 11 (84), Kış 2009, 23-33.

271. “Nasreddin Hoca Fıkralarının Bilmeceyle İlişkisi Var mıdır?”, *21. Yüzyılı Nasreddin Hoca ile Anlamak / Uluslararası Sempozyum, Akşehir 8-9 Mayıs 2008 Bildiriler*, Ankara 2009, 57-68.

2010

272. “Âşık Mehmet Yakıcı ve Destanlarını Okurken”, *Merhaba Gazetesi Akademik Sayfalar Eki*, 27 Ocak 2010, 19-22.

273. “Türk Halk Hikâyelerinde Halk Hekimliği”, *Millî Folklor,* 11 (86), Yaz 2010, 5-19.

2011

274. “Türk Halk Anlatmalarında Ölüp Dirilme Motifi Üzerine”, *Nail Tan’a Armağan* (haz. Prof. Dr. Tuncer Gülensoy-Prof. Dr. Hayrettin İvgin), Ankara 2011, 177-188.

275. “İmtihan Motifli Nasreddin Hoca Fıkraları”, *Bilge Seyidoğlu Kitabı* (haz. Prof. Dr. Dilaver Düzgün-Prof. Dr. Gülhan Atnur-Doç. Dr. Ahmet Özgün Güven-Zeynep Yörük), İstanbul 2011, 111-122.

276. “Çukurovalı Âşıkların Dilinde 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, (29), Bahar 2011, 15-26.

277. “Türk Halk Hikâyelerinde Atasözleri”, *Türk Dili*, (712), Nisan 2011, 309-318.

278. “Masal ve Efsane Kitaplarıyla Dünyayı Dolaşan İnsan: Prof. Dr. Saim Sakaoğlu”, *Ihlamur*, 2 (7), Nisan 2011, 37-38.

279. “Batı Versiyonlarında Köroğlu”, *Millî Folklor,* 12 (91), Güz 2011, 37-50.

Not: *Makale, Prof. Dr. Hatice İçel ile birlikte yazılmıştır.*

280. “Doğu Türklerinin Nasreddin Hocası Mitolojik Bir Kahraman mıdır?”, *Bilig*, (59), Güz 2011, 21-30.

281. “Mezarda Doğum Motifi’nin Kökeni ve Varyantları Üzerine Bir Araştırma”, *Uluslararası Köroğlu, Bolu Tarihi ve Kültürü Sempozyumu Bildirileri, 17-18 Ekim 2009 Bolu*, Bolu 2011, 122-129.

2012

282. “Âşık Şiiriyle İlgili Bazı Sorunlar”, *IV. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildirirleri 224 Aralık 2011 Muğla,* Ankara 2012, 799-804.

283. “Ejderha Yılında Ejderhayı Ne Kadar Tanıyoruz?”, *Çalı*, Mayıs 2012, 10-11.12.

284. “İstanbul’un Türk Masallarına Yansıması”, *7. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi 5-10 Ekim 2009 / Türk ve Dünya Kültüründe İstanbul / Bildirirler III Edebiyat ve Folklorda İstanbul*, Konya 2012, 749-770.

285. “Danişmend Ahmet Gazi Destanı ve Evliya Çelebi Seyahatnamesi’nde Zile”, *Tarihi ve Kültürü ile II. Zile Sempozyumu 6-9 Ekim 2011 Bildiriler*, (haz. Yrd. Doç. Dr. Mehmet Yardımcı) İzmir 2012, 31-36.

286. “Hoca, Bu Kitabın İkinci Cildi Nerede?”, *Sanat ve Kültür Yaşamında Elli Yıl Mehmet Yardımcı’ya Armağan* (haz. Doç. Dr. İ. Seçkin Aydın), İzmir 2012, 40-42.

287. "Türk Masallarının Halk Hekimliği Açısından Değerlendirilmesi", *Sanat ve Kültür Yaşamında Elli Yıl Mehmet Yardımcı'ya Armağan* (haz. Doç. Dr. İ. Seçkin Aydın), İzmir 2012, 177-186.

288. "Bir İletişim Aracı Olan Mektubun Türk Halk Hikâyelerine Yansıması", *II. Fırat Üniversitesi İletişim Fakültesi Medya ve Etik Sempozyum 13-15 Ekim 2011 / Medya-Kültür İlişkisinde Etik*, Ankara 2012, 379-391.

289. "Muz, Turizm ve Tabiatın İç içe Olduğu İlçe: Bozyazı", *Erciyes*, 35 (410), Şubat 2012, 21-23.

290. "Âşık Sümmanî'nin Hikâyesi mi Yoksa Hikâyeleri mi?", *I. Uluslararası Âşık Sümmânî ve Âşıklık Geleneği Sempozyumu Bildirileri 31 Mayıs-2 Haziran 2012*, Ankara 2012, 289-297.

2013

291. "Çıldırlı Âşık Şenlik'in Şiirlerinde Karşılaştığımız Bazı Hususlar", *Muzaffer Akkuş Armağanı* (haz. Mücahit Akkuş-Fatih Dinçer), Konya 2013, 33-47.

292. "Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nin Türk Halk Şiiri Açısından Değerlendirilmesi", *Türk Halk Edebiyatı İncelemeleri / Saim Sakaoğlu Armağanı* (Editör: Prof. Dr. Metin Ergun), Ankara 2013, 43-53.

293. "Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması Sürecinde Oluşan Destanlar ile Dede Korkut Hikâyeleri Arasındaki Benzerlikler", *Bengü Bitig / Dursun Yıldırım Armağanı* (Editör: Bülent Gül-Ferruh Ağca-Faruk Gökçe), Ankara 2013, 95-112.

294. "Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nin Halk Hekimliği Açısından Değerlendirilmesi", *Erciyes*, 36 (421), Ocak 2013, 7-12.13.

295. "Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde Anlatılan Efsanelerin Motif ve Tip Yapısı", *Türklük Bilimi Araştırmaları,* (33), Bahar 2013, 11-44.

296. "Bütünleştirici Bir Unsur Olarak Halk Bilimi Üzerine", *Yenises*, 18 (211), Ekim 2013, 34-37.

2014

297. "Nasreddin Hoca Hazretleri ve Fıkraları", *Yenises*, 19 (217), Ocak 2014, 36-37.

298. "Kadın Gün Toplantılarının Folklor Ürünleri Açısından Değerlendirilmesi", *Prof. Dr. Ali Çelik Armağanı* (Editör: Doç. Dr. Cengiz Gökşen), Ankara 2014, 181-194.

299. "Karacaoğlan'ın Azerbaycan Edebiyatındaki Yeri", *Bülbül Ne Yatarsın Bahar Erişti / Karacaoğlan Kitabı*, İstanbul 2014, 509-525.

300. "Köroğlu Destanında 'Mezarda Doğum Motifi'nin Kökeni ve Varyantları Üzerine Bir Araştırma", *Tüfek İcad Oldu Mertlik Bozuldu / Köroğlu Kitabı*, İstanbul 2014, 77-90.

301. "Saltuknâme'nin Geçiş Dönemleri Açısından Değerlendirilmesi", *Millî Folklor*, 13 (101), Bahar 2014, 51-59.

302. "Tekrar Dünyaya Gelsem Atasözlerinin Dışında Hiçbir Şey Çalışmazdım", *Merhaba Gazetesi Akademik Sayfalar Eki*, 18 Haziran 2014, 308-314.

303. “Silifke Yörükleri ve Bazı Kavramlar Üzerine”, *Erciyes*, 37 (440), Ağustos 2014, 1-5.

304. “Hayvan Masallarının Farklı Bir Bakış Açısından Değerlendirilmesi”, *Erciyes*, 37 (441), Eylül 2014, 1-5.

305. “Âşık Şeref Taşlıova Hakk’a Yürüdü (10 Nisan 1982-20 Eylül 2014)”, *Erciyes*, 37 (443), Kasım 2014, 1-5.

306. “Silifke Yörük Kültüründe Analar ve Yörük Evleri”, *Erciyes*, 37 (444), Aralık 2014, 5-10.

Not: *Makale, Mehmet Gökhan müstear adıyla yazılmıştır.*

307. “İki Oluşum Efsanesi: Issıg Göl (Kırgızistan) ve Beşparmak Dağları (Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti)”, *Türk Dilinin ve Edebiyatının Yayılma Alanları Bilgi Şöleni Bildirileri 7-9 Ekim 2010*, Ankara 2014, 49-55.

2015

308. “Türk Destanları ve Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi”, *Prof. Dr. Erman Artun Armağanı* (Editör: Refiye Şenesen-Zekiye Çağımlar), Adana 2015, 17-31.

309. “Danişmend Gazi Destanı’nın Halk Edebiyatı ve Folklor Açısından Değerlendirilmesi”, *Kâşgarlı’nın Tarihçi Torunu Reşat Genç Armağanı* (Editör: Prof. Dr. Mehmet Şahingöz), Ankara 2015, 39-52.

310. “Kıbrıs Türk Folklorunda Tilki”, *Kıbrıs Türk Kültür ve Edebiyatı Sempozyumu*, Ankara 2015, 41-51.

311. “Köroğlu Destanı’nda Karşılaştığımız Keloğlan Tipi Üzerine*”, IV. Uluslararası Bolu Halk Kültürü ve Köroğlu Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2015, 358-373.

312. “Türk Halk Hikâyelerinde Günlük Hayattan Yararlanma”, *Dört Kıtada Folklorun İzinde: Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu Armağanı* (Yayın Sorumluları: Metin Eren-Mehmet Karaaslan-Abdülselam Arvas), Ankara 2015, 75-89.

313. “Nasreddin Hoca ve Fıkralarıyla İlgili Bazı Hususlar”, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 1 (5), Ocak 2015, 101-115.

314. “Eflatun Cem Güney’in Kerem ile Aslı Hikâyesindeki Şiirlerin Kaynakları”, *Eflâtun Cem Güney Sempozyumu Bildirileri*, Sivas 2015, 27-39.

315. “Ölümünün Onuncu Yılında Âşık Murat Çobanoğlu”, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 1 (7), Eylül 2015, 127-141.

316. “Deli Dumrul Hikâyesinin Rodop Varyantı Üzerine”, *Erciyes*, 38 (454), Ekim 2015, 1-3.

317. “Yüzüncü Yılında Sarıkamış Harekâtının Beklenmeyen Düşmanları: Soğuk, Bit, Tifüsün Türk Halk Şiirine Yansıması”, *Erciyes*, 38 (446), Şubat 2015, 4-9.

2016

318. “Dört Zile Masalında Karşılaştığımız Destanî Motifler Üzerine”, *Zile Kültür ve Sanat Dergisi*, (7-8), 2016, 35-39.

319. “Saz Şairi Köroğlu’nu Tespitte Karşılaşılan Bazı Zorluklar”, *Türk Tarihinde İz Bırakan Bolulular Çalıştayı Bildirileri*, Bolu 2016, 151-164.

320. "Türk Dünyası Efsanelerinin Kökeni Üzerine", *Simpoziumun Materialları, C. I, 25-27 May 2016*, Bakı 2016, 49-56.

321. "Türk Halk Anlatılarında Toprak", *Geçmişten Geleceğe Türk Edebiyatı*, İstanbul 2016, 183-200.

322. "Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nin Halk Bilimi Açısından Değerlendirilmesi", *Kaygusuz'un Bilge Torunu Aburrahman Güzel'e Armağan* (Editör: Hamiye Duran), Ankara 2016. [bk. *Anadolu'da Bir Kurucu Akıl: Hacı Bektaş-ı Velî*, Kayseri 2017, 279-313].

323. "Yada Taşıyla İlgili Yeni Bilgiler", *Bilimsel Eksen*, (18), Yaz 2016, 22-30 ,

Not: *Makale, Okt. Dr. Mehmet Alptekin ile birlikte yazılmıştır.*

324. "Aras Nehrine Bağlı Olarak Anlatılan / Söylenen Efsane ve Bayatılar Üzerine Bir Değerlendirme", *Kültür Evreni*, (30), Sonbahar 2016, 9-17.

325. "Azerbaycan Halk Anlatıları ve Antlar", *Kültür Evreni,* (29), Yaz 2016, 16-22.

326. "Azerbaycan ve Türkiye Halk Anlatıları ile Atasözlerinde Bozkurt", *Erciyes*, 39 (464), Ağustos 2016, 7-10.

327. "Azerbaycan ve Türkiye'de Âşıklık Geleneğini Konu Alan Bir Fıkra ve Fıkramsı Atasözleri", *Erciyes*, 39 (465), Eylül 2016, 1-4.

328. "Gülnar Kültürünün Türk Kültürü İçerisindeki Yeri", *Erciyes*, 39 (467), Kasım 2016, 1-6.

329. "Türk Destanlarının Masal ve Efsane Metinlerindeki İzleri", *II. Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Eğitim ve Sosyal Bilimler Sempozyumu*, Pegem Akademi 2016, 12/141.

330. "Türk Halk Anlatılarında Toprak", *Gelenekten Geleceğe Türk Edebiyatı / Elginkan Vakfı 2. Türk Dili ve Edebiyatı Kurultayı Bildirileri 15-17 Nisan 2015*, İstanbul 2016, 183-200.

331. "Ölümünün 101. Yılında Sümmanî'nin Şiirlerindeki Bazı Kavramlar Üzerine", *Beyazşehir Palandöken*, (16), Kış 2016, 86-93.

332. "Anadolu Varyantlarında Köroğlu'na Kahramanlık İlhamını Veren Olay Nedir?", *VI. Uluslararası "Köroğlu ve Türk Dünyası Destan Kahramanları" Sempozyumu Bildirileri,* Bolu 2016, 73-84.

2017

333. "Halk Hikâyelerinin Şiirsel Yapısında Muamma ve Eğitici Yönü", *II. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatları Öğretimi Sempozyumu Bildirileri Prof. Dr. M. Fuad Köprülü Anısına 17-18 Nisan 2017 Ankara* 2017, 37-44.

334. "Kadirli Masalından Hareketle Türk Kültüründe Ayna", *Bilimsel Eksen*, (21), 2017, 40-52.

335. "Sarı Saltuk'un Saltuknâme'sindeki Atasözleri ve Deyimler Üzerine", *Bilimsel Eksen*, (34), 2017, 19-25.

336. "Türk Halk Anlatılarında At", *At Kitabı* (Editör: Prof. Dr. Emine Gürsoy Naskali), İstanbul 2017, 413-458.

Not: *Makale, Okt. Dr. Mehmet Alptekin ile birlikte yazılmıştır.*

337. "Türk Halk Anlatılarında ve Folklorunda Taş", *Kültürümüzde Taş* (Editör: Prof. Dr. Emine Gürsoy Naskali-Murat Koçak), İstanbul 2017, 40-70

Not: *Makale, Okt. Dr. Mehmet Alptekin ile birlikte yazılmıştır.*

338. "Dîvânu Lugâti't-Türk'ün Menkıbe ve Mitoloji Açısından Değerlendirilmesi", *IV. Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, C. 1, Niğde 2017, 43-50.

339. "İslamî Dönem Türk Destanlarında Nara Atma Motifi ve Kökeni Üzerine", *1. Eğitim ve Sosyal Bilimler Sempozyumu 3-5 Kasım 2017 Sempozyum Özet Kitapçığı*, Ankara 2017, 433.

340. "Masalların Kökeni Üzerine Bazı Düşünceler", *9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi*, Ordu 2017 (Yayımlanmamış bildiri)

2018

341. "Asuman ile Zeycan Hikâyesi Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Bilimin İzinde Prof. Dr. Pakize Pervin Aytaç Armağanı* (Editör: Dr. Reyhan Gökben Saluk), Ankara 2018, 23-49.

342. "Gönüldaşım, Meslektaşım, Kardeşim Pakize Hanım", *Bilimin İzinde Prof. Dr. Pakize Pervin Aytaç Armağanı* (Editör: Dr. Reyhan Gökben Saluk), Ankara 2018, 383-386.

343. (2018), "Türk Halk Anlatılarında Vasiyet", *Vasiyet ve Öğüt*, (Editör: Prof. Dr. Emine Gürsoy Naskali), İstanbul 2018, 147-189.

Not: *Makale, Emine Nur Ata ile birlikte yazılmıştır.*

344. "Halk Anlatılarında Selam", *Selamlaşma*, (Editör: Prof. Dr. Emine Gürsoy Naskali), İstanbul 2018, 291-332.

Not: *Makale, Emine Nur Ata ile birlikte yazılmıştır.*

345. "Türk Folkloru ve Halk Anlatılarında Biçki Dikiş", *Biçki Dikiş,* (Editör: Prof. Dr. Emine Gürsoy Naskali), İstanbul 2018, 139-164.

Not: *Makale, Emine Nur Ata ile birlikte yazılmıştır.*

***

Prof. Dr. Ali Berat Alptekin'in yayımlanmış eserleri yukarıda listelenmiştir. Kendisinin basım veya hazırlık aşamasında kitap, ansiklopedi maddesi, makale ve bildiri gibi çalışmaları devam etmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

GÖNÜL DİLİNDEN DÖKÜLENLERLE

PROF. DR. ALİ BERAT ALPTEKİN

I. ALPTEKİN AİLESİNİN KALEMİNDEN

CAN YOLDAŞIM BERAT İLE MASAL TADINDA BİR ÖMÜR

Ayşe ALPTEKİN

Yıllardan 1975, yaz dönemi. Maraş Öğretmen Okulu'nu bitirip Silifke Cengiz Topel İlkokulunda depo öğretmen olarak raporlu öğretmenlerin yerine 4. sınıfların derslerine giriyordum. Bu öğrencilerin arasında 26 yaşında rahmetli olan kız kardeşin Zeynep ve yeğenin Cemil de vardı. Sen ise üniversite son sınıfsın, çevrende evlenmen için kız aranmaya başlanmış, aile içinde konuşurlarken de rahmetli Zeynep beni söylemiş. Ama o günlerde benim tayinim İmamuşağı köyünün Çatakkoyağı Mahallesi'ne çıktı. Kadere bak ki sen de bu köylüydün ve hâlâ köyle irtibatını kesmemiştin hatta o mahallede ağabeyin çalışıyordu. Yine benim adım söz konusu olmuş o dönem. Sonrasında da aynı köyün Boğsak Mahallesi'ndeki okula tayin yaptırdım. Bütün akrabaların da burada oturuyorlardı. Velhasıl kader ağlarını örmüştü. Benim Boğsak'a tayinimin çıktığını duyup ablalarına ziyarete gelmiştin ve okul çıkışında karşılaştık. Sonrası ise 1976 Şubat tatilinde nişanlandık, 1978 yılı 13 Şubatta evlendik. 1 Şubat 1979'da Emine Gökçen adında bir kızımız oldu. 1979 Eylül ayında Erzurum süreci başladı, 17 Mayıs 1984'te Ali Gökhan adında bir oğlumuz oldu. 1986 yılında Elazığ Fırat Üniversitesine geldik, 13 yıl geçti. Artık biz de çocuklarla büyümüştük ve 1998 yılında Konya Selçuk Üniversitesine geldik.

Seninle geçirdiğimiz 40 yıl, bir iki sayfaya sığmayacak kadar uzun bir süre. Bu ömrün binlerce sayfalık hatırası yazılabilir. Sen her zaman iyi bir eş, iyi bir baba, iyi bir damat, iyi bir evlat, iyi bir kardeş, iyi bir arkadaş, iyi bir hoca velhasıl iyi ve düzgün bir insan oldun. Hiçbir zaman hiç kimseye kötülük düşünmedin. Her kesime, her akrabana, her öğrencine iyilik yapmak; onların düzgün bir şahsiyet olarak yetişmelerini sağlamak öncelikli amacın oldu.

Çocuklarını kendini feda edecek kadar seven, disiplinli ama bir o kadar da yumuşak huylu bir baba oldun her zaman. Onların hayatta zorlanmalarını istemediğin ve geleceklerini kendilerinin kurmalarını istediğin için bazen sert bir baba oldun ama genelde bir arkadaş gibi oturup sohbet edebilen, koruyan, kollayan, müşfik bir baba… Torunlarının geleceğini dahi düşünen, onlar için gelecek hazırlamaya çalışan aranan bir dede…

Ameliyata giderken bile "Bana bir şey olursa öğrencilerimin burslarını ihmal etmeyin." demen nasıl bir hoca olduğunun göstergesiydi, öyle ki öğrencisiz geçirdiğin her gün sana zul gelir. Öğrencilerinin KPSS sonuçlarını bile tek tek arayıp öğrenir, bir baba gibi sevinçlerine üzüntülerine ortak olursun. Onlara yeri gelir ağabey, yeri gelir baba, yeri gelir hoca olur hatta bazen onları çocuklarından bile daha ileride tutarsın.

Seninle ilk tanıştığımızda şair Bahaettin Karakoç Amcaya bir mektup yazmıştım; "Bahaettin Amca ben nişanlandım, kim diye sorarsan; Atatürk Üniversitesi

son sınıf öğrencisi, hiç bozulmamış bir yörük genci ile." demiştim. İşte bu düşüncemden ötürü beni hiç yanıltmadın. Değer yargılarını ilk tanıştığımız günden bugüne kadar korudun, düşüncelerinden asla taviz vermedin, ibadetini hiç aksatmadan yerine getirdin üstelik bu konuda beni de teşvik ettin.

Vatanına, milletine, bayrağına ve Türklüğe hizmet etmiş tüm büyüklerini sevdin ve onlara saygı duydun. Tabiri caizse sana "Türk dünyası sevdalısı" demek yanlış olmaz. Öyle bir sevda ki SSCB dağılmadan önce duyduğun hasret sonrasında o cumhuriyetlere gitmek için büyük çaba harcadın ve istisnasız hepsini farklı zamanlarda görmek sana nasip oldu. Bütün çaban Türk dünyasında bir ad bırakmak içindi ve bunu kesinlikle başardın.

Çevrendeki herkesle tek tek ilgilenip iyi bir yerlere gelmeleri için uğraş verdin öyle ki kendin için harcayacağın enerjiyi de etrafına sarf ettin. Çıkardığın her kitapta çocuklarını, torunlarını ve yakınlarını düşündün ve bu kitapları onlara miras bırakmak için itinayla hazırladın.

Senin hocan, benim ise ağabeyim; sevgili Yurdanur Ablamın eşi Saim Sakaoğlu ile bazen hoca-öğrenci, bazen abi-kardeş, bazen baba-oğul gibi iyi bir ikili oldunuz. Bu geleneği asistanlarına da aktararak onların da bu geleneği sürdürmelerini sağladınız. Burada yeri gelmişken bir hatıramı aktarmak istiyorum:

1980 ihtilalinden sonra idi. Erzurum Atatürk Üniversitesi Lojmanlarında, Saim Beylerin karşısındaki dairenin 4. katında oturuyorduk. Akşamüzeri hoca-öğrenci (Berat Bey-Saim Bey) kitap dizgisi yapmak amacıyla matbaaya gitmek için evden ayrıldılar. Tabii biz hanımlar evlerimizdeydik. Gece saat 02.00 sularında uyanınca Berat'ın gelmediğini gördüm. İçim alev alev yandı. Çünkü sıkıyönetim var ve gece sokağa çıkmak yasak. O günlerde de şu anda milletvekili olan bir beyin hanımı ile aynı okulda çalışıyorduk. Bu beyi 12 Eylül İhtilali'nde tutuklamışlardı. Eşi olan hanımın çektiklerine şahit oluyordum. Bizimkilerin de başlarına böyle bir şey geldiğini düşündüğüm için çok endişelendim. O dönemde her evde telefon yoktu. Olsa bile matbaanın telefonu var mı kim bilir? Evden dışarı çıktım. 2. kattaki Saim Beylerin kapısının ziline bastım. Yurdanur Ablamı kaldırdım. Hocanın da gelmediğini öğrenince tutuklandıklarını düşündüğümü Yurdanur Ablama da söyledim. Yurdanur Abla, rahmetli tarih profesörü Coşkun Alptekin'i aradı: "Saim ile Ali yoklar. Akşamüzeri matbaaya gitmişlerdi" dedi. Coşkun Abinin cevabı şu oldu: "O iki kafadar matbaada yatmışlardır."

Artık sabah olmuştu. Sokağa çıkma yasağı bitmişti. Biz camda iki kadın eşlerimizi bekliyorduk ki Saim ve Ali ikilisi uzaktan gözüktüler. O gün sabaha kadar kitap dizgisi yapmışlar. Bizim endişelerimize rağmen onlar yaptıkları işin sevincini yaşıyorlardı. Biz de uykusuz mesaiye gitmenin yorgunluğunu…

SIRTIMI DAYADIĞIM YÜCE DAĞ: BABAM ALİ BERAT ALPTEKİN

Prof. Dr. Emine Gökçen KOÇER

Babamın asistanlık yıllarını yani Erzurum yıllarımızı fazla hatırlayamıyorum ama babam yardımcı doçent olarak Elazığ'a geldiğinde ben ilkokul ikinci sınıftaydım. Babam her zaman okuyan, çalışan ve yazan bir akademisyen olmakla birlikte o yıllarda fazladan çalışması gereken bir de İngilizcesi vardı. Ben ilkokul ve ortaokul yıllarımda o kadar çok hasta olurdum ki her seferinde babam beni Dr. Ali Amcaya götürür, ilaçlarımı ve bir de fırından sıcak pide alırdı. Sıcak pideyle kahvaltımı yaptırır, ilaçlarımı içirir ve fakülteye geçerdi. Şimdi düşünüyorum da oğlum Göktuğ bu konuda bana benziyor herhâlde.

Lise yıllarımda edebiyat öğretmenlerim genelde babamın fakülteden öğrencileri olurdu. Edebiyat derslerimin çok parlak olduğunu söyleyemem. Özellikle hiçbir zaman anlayamadığım "Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün" kalıplarının anlatıldığı derste edebiyat öğretmenim, en son "Sen şu konuyu çalış Gökçen ben seni sözlü yapayım bari" demişti. Burada anlamıştım ki babamın ismi her zaman yanımda ve arkamda olacaktı. Babam, Yesevi Ocağı'nda 210 gün geçirirken ben üniversite sınavına kardeşim ise anadolu liseleri sınavına hazırlanıyordu. Bu dönemde annemin, babamın yokluğunu aratmamak için gösterdiği üstün çabadan bahsetmeden geçemeyeceğim tabii ki.

1995 yılında Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Matematik Bölümünü kazandım. Babam her zaman olduğu gibi yanımdaydı. Birinci sınıf garibanlığını babam sayesinde yaşamıyordum, çünkü bölümümün üst katında edebiyat bölümü vardı ve hocaların hemen hemen hepsi ile babam tanıştırmıştı beni. Başta Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU (Saim Dedem)'nun kapısı her zaman bana açıktı ve bunu bilmek beni çok rahatlatıyordu. Babam beni Konya'ya bırakmaya geldiğinde kendisi Ankara'da doçentlik sınavı yayın aşamasından kaldığını öğrenmişti. Ben babamın o zamanki üzüntüsünün sadece kızını bırakıp Elazığ'a dönmek olduğunu düşünmüştüm, oysaki tek üzüntüsünün o olmadığını 15 yıl sonra ben de Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi koridorlarında çok net bir şekilde anlamıştım. O gün de babam yine yanımdaydı. Benden daha çok üzüldüğüne eminim aslında, ama Konya'ya dönüş yolu boyunca üstün bir çabayla beni teselli etmeye çalışmasını da asla unutamam.

Bir yıl ara ile Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesinde babam doçent, ben araştırma görevlisi olarak göreve başlamıştık. Artık akademik hayatımdaki gayri resmî ama ilk ve her daim danışmanımla aynı kurumda görev yapıyorduk. Alanlarımız farklı olsa dahi ben babamdan akademik terbiyeyi, hocaya duyulması gereken saygı, sevgi ve vefayı öğrendim. Aynı fakültede görev yapmanın güzel yönleri olduğu gibi sıkıntılı tarafları da vardı tabii ki. Ama benim için bu sıkıntıların pek de önemi olmadı, çünkü ben gurur duyduğum bir babanın kızıyım.

Kırk yaşımın içinde olduğum şu günlerde geriye dönüp baktığımda her zaman arkamda dağ gibi duran ve yanımda olan bir babam olduğunu görüyorum. Oğullarım Göktuğ ve Ali Alptuğ'a yaptığın harika dedelik için de ayrıca sana minnettarım.

Ali Alptuğ'un deyimiyle biz dedeciği çok seviyoruz…

İMAMUŞAĞI (SİLİFKE / MERSİN)…

Ali Gökhan ALPTEKİN

Sırtını, eteklerinde bulunduğun Toroslara verdiğinde dünyanın belki de en güzel manzaralarından birine şahit oldun hep. Ancak her güzelliğin bir de bedeli vardı şüphesiz. Zorlu yaşam mücadelesi, fakirlik ve imkânsızlıklar bu köyün sana sunduğu ilk hediyeler oldu. İşte böyle zorlu bir dünyaya 1952 yılının bahar ayında "merhaba" demişsin baba. Dedem sana "Ali" adını koymak istemiş, babaannem ise karşı çıkmış, çünkü o dönemde "Ali" ismi verilen bebeklerin hayata tutunamadığına inanılan bir köymüş İmamuşağı. Neyse ki bir Berat Kandili dünyaya gelmişsin de hayatta kalabilmen için Ali'ye Berat ismini eklemiş babaannem. İşte hayata geliş hikâyenin özeti bu şekilde baba...

Bir öğretim üyesinin armağan kitabında bunlara yer verilir mi bilemem ama yazacaklarımın temeli tam olarak buraya dayanıyor. Sayısız akademik çalışmaya imza atmandan öte, o köyden dışarıya adımını atıp bununla yetinmeyerek bugün ülkenin en önemli edebiyatçılarından biri olman benim gözümde başarının tartışmasız tarifidir.

İlkokula başladığında zorluklar senin için daha yeni başlıyordu. Okul yolunda yalınayak kat edilen keçi yolları ortaokulda yerini bir tezek kamyonunun kasasına bıraktı ve bu yolculukta üzerine sinen kokudan dolayı öğretmenine duyduğun 50 yıllık utancın; beni bu dünyada en fazla etkileyen şey olmuştur. Ne zaman bir hedefimden uzaklaşsam seni düşünür, engellerin ve imkânsızlıkların azim denilen o inanılmaz güç ile nasıl alt edileceğini hatırlarım baba.



Yıl 1970, Ankara.

Lisedesin ve üniversiteyi kazanabilmek için gittiğin burslu bir kursun çıkışında çekilmiş bir fotoğraf. Bu fotoğrafı ilk defa gördüğüm zaman, "Peki neden inşaattasın?" diye sormuştum. Aldığım cevap, verdiğin bu savaşta ne tür zorluklarla baş ettiğinin bir göstergesiydi. Kalacak yerin, daha doğrusu kalacak yeri karşılayacak imkânın olmadığından inşaatta çalışan hemşehrilerinin yanında şantiyede kalıyordun. O ortamın ne derece zor olduğunu bir inşaat mühendisi olarak çok iyi bildiğimdendir belki bu fotoğrafın bende bıraktığı etkinin sebebi…



90'lı yıllar, Elazığ Fırat Üniversitesi Lojmanları R7/8 nolu dairenin salonu.

Çocukluk yıllarımda seni bu salonda ve hatta bu koltukta o kadar çok gördüm ki yedi ay boyunca ayrı kaldığımız Yesevi Ocağı maceranda seni özlediğim anlarda gidip bu koltukta boş boş oturduğum olurdu. Sabah okula gitmek için daha gün ağarırken uyandığımda seni çoktan güne başlamış ve işte bu koltukta oturmuş çalışırken bulurdum. Okuldan döndüğümde sen hâlâ okulda olurdun, yemekte bir araya gelinir sonrasında haber seyredilir ve sen yine bu koltuğa yolcu edilirdin. O kadar çok çalışıyor ve o kalan zamanında ailenle o kadar çok ilgileniyordun ki senin sevginden, ilginden eksik kaldığımı hayatımın hiçbir döneminde hissetmedim. Bu da "Nasıl baba olunur"un en güzel tarifidir benim için.

Yıl 1990-1995 arası, Yer Elazığ Sabuncu Petrol

Yabancı dil sınavı o yıllarda Ankara'da yılda iki kere yapılıyor. Yılın iki sınav döneminde bir otobüs üniversite hocası aileleri tarafından dualar eşliğinde harbe gönderilir gibi Ankara'ya yolcu edilirdi. Biz seni tam on kere yolcu ettik baba, beş sene boyunca tamı tamına on kere! Bundan daha motive edici bir örnek olabilir mi insanın hayatında? Sonunda başarmıştın ve isteyince bir insanın hileye bulaşmadan, kimsenin elini eteğini öpmeden yıllarca uğraşarak sıfırdan başladığı bir şeyi başarıya taşıma hikâyesini canlı canlı göstermiştin bana. Ne büyük derstir!

Yesevi Ocağında 210 Gün

En büyük tutkundu Türk devletlerine hizmet etmek, fayda sağlamak; kızıl elmayı günümüz dünyasında gerçekleştirebilmek için bir adım atabilmek. Azerbaycan, Kırgızistan, Özbekistan derken sonunda Kazakistan'da tam yedi ay âşığı olduğun Türk dünyasının havasını ciğerlerine çektin, ben ise o 210 günün her günü hasta oldum. Sana olan bağım o kadar kuvvetliydi ki her çocuk canı acıdığında "Anne" diye ağlarken ben "Baba" diye ağlardım. Aramızdaki ilişki normal bir baba oğul ilişkisinin çok daha ötesinde oldu her zaman. Hatta hastanede "Bu çocuğun annesi yok mu?" diye sorulduğunu da hep anlatırdın dost meclislerinde gururla.



Yıllar geçti ve başarıların hiç değişmedi, katlanarak arttı. Azerbaycan'da 9 Kasım 2015 günü Türk Dünyası Araştırmaları Uluslararası İlimler Akademisi (TDAUİA) tarafından fahri doktora unvanıyla ödüllendirildin. Bu unvan, yıllarca verdiğin mücadelenin sonucuydu ve gururun gözlerinden o kadar net okunuyordu ki anlatamam. Seni defalarca otogarlarda, havaalanlarında karşıladım ama bu gelişin diğerlerinden çok farklıydı; gözlerinin içi gülüyordu. Mutluluğun gururum oldu, saygım oldu, sevincim oldu taştı! Bu fotoğrafta da yüzümüzden bu hisler açık bir şekilde okunabiliyor zaten.

Teşekkürler…

Kitapta biraz fazla yer işgal edecek olsam da mazur görülürüm diye düşünüyorum. Hakkım var öyle değil mi? Senin bendeki hakkın anlatamayacağım kadar fazla ve bunun için sana binlerce kez teşekkür ederim baba. İyi ki annem gibi mükemmel bir kadınla evlendin ve iyi ki babam oldun. Ablamı ve beni bu günlere getirirken ne büyük fedakârlıklar yaptığını baba olunca daha iyi anladım. Sana ve senin bana kazandırdıklarına minnettarım. Teşekkürler baba…

KAYINPEDERİM ALİ BERAT ALPTEKİN

Atilla KOÇER

İnsanoğlu yaşam sürecinde, mutluluk, üzüntü, hayatın zorlu sınavları, sıkıntıları ve bazen de ödülleri ile karşılaşır. Açıkçası hepsi ile karşılaştım. Alptekin ailesi ile karşılaşmam ise -başta eşim Emine Gökçen Koçer olmak üzere, kayınpederim Ali Berat Alptekin ve ailesi- benim için mutluluk, güven ve ödül olmuştur.

Hâlen unutmadığım ve sanırım ömrüm boyunca unutmayacağım eşimin ailesi ile ilk tanışmam ve kayınpederim Ali Berat Alptekin ile o günkü diyaloğumuzdur. Kendisinin bu tanışmayı planladığını düşünüyorum. Çünkü ailesi onun için çok önemli ve ailesi ile ilgili kendisinin içerisinde olmadığı bir duruma da müsaade etmeyeceğini sonradan daha iyi anlayarak da olsa biliyorum… Düşünsenize daha önce hiç karşılaşmadığınız, konuşmadığınız birinin karşısına çıkıyorsunuz ve bu kişinin kızı ile o gün için kısmetse evlenme planınız olduğu da belli... Çok gergin bir ortam olacağı düşüncesiyle gitseniz de karşınızdaki insanın olgunluğu, erdemi, sorduğu soruları, kendinden de bahsetmesi, sizi rahatlatıyor ve garip bir şekilde kendinize de özgüven geliyor. İnsan psikolojisinden anlayan, akademik kariyeri olan, başarı hikâyesine sahip birinin karşısında bir şekilde iletişim kuruyorsunuz. Bugüne kadar bu konu üzerinde hiç konuşmasak da kendisine o gün için sonsuz teşekkür ettiğimi belirtmeden geçemeyeceğim.

Başarı tesadüf değildir. Ben bunu kendisinden iyi bir şekilde öğrendim. Onun dinlenme saati sanırım çalıştığı zamanlar. Şaşırtıcı hafızası ve hangi sosyal statüde, hangi yaşta, hangi düşüncede olursa olsun insanlara güven veren yaklaşımı da buna eklenince başarının sebebini anlayabiliyorsunuz.

Yaklaşık 13 yıllık birlikteliğimizde kendisi ile ilgili en önemli gözlemlerimden bahsedecek olursam, çocuklarına ve ailesine olan düşkünlüğünden başlamalıyım sanırım. Hem çocuklarına hem de torunlarına örnek olması da ilgimi çekmiştir. Tabii klasik bir tabir olarak "Her başarılı erkeğin arkasında ona destek veren bir kadın vardır" derler ya sevgili kayınvalidem Ayşe Alptekin'den de bu başarı hikâyesinde bahsetmeden geçemeyeceğim. Eşimin ve kayınpederimin ne zaman geçmişle ilgili anılarından bahsedilse, kayınvalidem de bu yaşam mücadelesinde ailesi için yaptığı fedakârlıklarla ve onlara desteği ile mutlaka konunun içerisinde bir yer bulmuştur. Yine tarifsiz memleket sevgisi, öğrencilerine, işine düşkünlüğü hem her zaman dikkatimi çekmiş hem de torunlarının da onu örnek alacaklarını düşünmek beni son derece sevindirmiştir. Bu anlamda torunlarının ne kadar da şanslı olduğunu düşünmeden geçemiyorum...

Damat olarak inanın kendisi ile ilgili anlatacak ve yazacak çok fazla hatıra var. Ama özellikle vurgulamam gereken durum, kendisi ile tanışmamdan itibaren her zaman arkamızda duran, bize güven ve destek veren, cesaretlendiren yaklaşımlarıdır. Teşekkürler size sevgili kayınpederim Ali Berat Alptekin. Lütfen sağlıklı ve uzun bir yaşamla üzerimizde gölge olmaya devam et…

İZMİR 2007-TANIŞMA

Burcu ALPTEKİN

Eşim Gökhan ile arkadaşlığımızın üçüncü yılıydı. Ailesinden ve özellikle babasından sık sık sevgiyle bahsederdi. Ancak müstakbel kayınpederimi tanıma fırsatım olmamıştı.

2007 yılının son ayları... Gökhan askerliğini İzmir'de yapıyordu. Babası Gökhan'ı ziyarete gelecekti. Benimle tanışmak istediğini söylemiş. Aynı hafta sonu ben de İzmir'deydim. Hayatımda hiç o kadar heyecanlandığımı hatırlamıyorum. Ta ki tanışana kadar... İlk defa hocalarım dışında bir profesörle tanışacaktım ve bu aynı zamanda erkek arkadaşımın babasıydı. Hayatımda ilk defa karşılaştığım bir durumdu…

Sabah saatleriydi, Konak Meydanı'nda buluşmak üzere haberleşmiştik. Buluştuk, gözlerinin içi gülüyordu. Samimi, sıcak, alçakgönüllü ve insanı rahatlatan bir tavrı vardı. Kendinizi yanında çok rahat hissedersiniz. Çok güzel ve akıcı konuşuyordu. Çok tatlı dilliydi, hâlâ öyledir. O gün, Gökhan ile ilgili fikirlerimin netleştiği gündür.

Önce İzmir'de aile dostları olan Aziz Amca ve Fatma Teyze'nin evlerine gittik. Böylelikle o güzel insanları da tanımış oldum. Bu süreçte babam bana benimle ve ailemle ilgili sorular soruyor, kendisinden ve ailesinden bahsediyor, arada da ufak şakalarla beni rahatlatmaya çalışıyordu. İlk günden sevmiştim onu. Gökhan'ın babasını niye bu kadar çok sevdiğini de o gün anladım. Böyle bir baba nasıl sevilmez ki!

İlerleyen saatlerde Aziz Amcalarla birlikte akşam yemeğine gittik. Sonrasında ben ayrılacaktım. Akşam yemeği onların o keyifli sohbetleriyle çok güzel geçiyordu. Kalkmaya yakın babam bir ara duraksadı:

- Eee, siz neyi bekliyorsunuz? dedi.

Gökhan da ben de şaşırmıştık.

- Nasıl yani? dedik.

- Evlensenize? dedi.

Yüzümün al al olduğunu hissediyordum. Hayatımda en çok utandığım anlardan biridir… Cevap veremedim.

01/03/2008 tarihinde Gökhan'la nişanlandık. Hâlâ söyler ve güleriz:

- Sen olmasan biz evlenemezdik, diye.

Sevgili dedeciğim,

Kardeşime ve bana marketten istediğimizi alırsın. Sonra parka götürürsün. Bir gün bana basket bol topu alıp kardeşimle parka götürmüştün. O gün kardeşim sana ben de basketbol oynamak istiyorum ama kafama top gelir diye korkuyorum demişti.

Bir gün Google'a Ali Berat Alptekin yazmıştım dedemin konuşmaları çıkmıştı. O gün dedeme Google'da gördüklerimi anlattım. O gün çok mutlu olmuştum ve senin torunun olduğum için çok gurur duydum.

Göktuğ Koşer

II. SEVENLERİNİN KALEMİNDEN

İMAMUŞAĞI’NDAN YESEVİ OCAĞI’NA BİR YÖRÜK BEYİ

Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU*

Resmî kayıtlarda 1953 doğumlu olarak görülen Alptekin’in üniversite diplomasını almaya hak kazandığı yıl 1977… İnce hesap yaparsak 24 yaşında Millî Eğitim Bakanlığı’nın yolunu tutmuş oluyor. Ben hocası Sakaoğlu ise Bakanlık’taki kura çekme işi için Ankara’nın yollarına düştüğümde daha yaşlıydım: 1939-1965 Şubat’ı… Berat’ın, Silifke’den çıkıp Erzurum’a geliş yılı 1973’ün sonbaharı olmalı… O üniversiteli olmanın tatlı telaşesini yaşıyor, ben ise yurt dışına gitme hazırlığının heyecanını… Galiba onun ilk yarıyılında halk edebiyatı derslerine ben girmişim, o öyle söylüyor… Aynı yıl bölümümüzde Dr. Muhan Bali (1967), Dr. Bilge Seyidoğlu (1971), Dr. Fikret Türkmen (1972), Dr. Umay Günay (1974) ile Asis. Ensar Aslan da aynı dersleri verebilecek elemanlar… Ben Bölümümüzün ikinci doktoralı elemanıyım: 26 Mart 1971…

Kalabalık bir sınıf… Belki Berat bile ilk haftalarda okullu değil, başka konuların peşinde. Demem o ki ben Texas’ın yolunu tutarken bir yarıyıl okuttuğum birlerin hiçbir öğrencisini ne tanıyabildim, ne de hatırlayabiliyorum. Vakta ki 23 Mayıs 1975’te ülkeme dönüp aynı yılın sonbaharında hocalığımı hatırladığımda o üçüncü sınıfın sıralarında oturuyordu. Benim doçentliğe hazırlandığım o yıllarda Dr. Umay Günay Konya’dan ayrılmış, Ensar Aslan da doktorasını vermiş idiler. Benim dünyamda hâlâ Ali Berat Alptekin diye bir Yörük delikanlısı yok… Boşa geçen yıllar mı dersiniz.

Ben genelde öğrencilerimi bitirme tezi hazırlayacakları konu üzerinde yönlendirmem. Bunun bir farklı örneği vardı: Konyalı öğrencilere Konya’yı konu alan tezler yapmalarını söylerdim. Bunlar da ağırlıklı olarak ağız tezleri ile halk edebiyatı tezleri olurdu. Nitekim bu yolda başarı sağlamış, birkaç Konyalı delikanlıyı bu alana kaydırmıştım. Sevgili Berat ise nedense ve nasılsa Dr. Bali’ye kaptırılmıştı. Ali mi istedi, Bali mi seçti, hiçbir bilgim yok. Sevgili Berat söyledi ise de şu anda, sekseninci yaşımın baharında hatırlayamıyorum.

Böyle bir tarihî hesaplaşmadan sonra gelelim hatıra bahçesinden çiçekler derlemeye… O yıllarda Erzurum’da da bütün ülkede olduğu gibi çeşitli meslek mensuplarının dernekleri vardı. Eh, biz de gitsek gitsek eğitim ve öğretimle ilgili derneklerin üyesi olur, oraların kültür etkinliklerine katılırdık. Oralara bazı öğrenciler de takılırdı. Bu takılanların hepsini hatırlamam elbette kolay olmayacak ama birini hayal meyal hatırlar gibiyim. Nesinden mi? Pek çok öğrencime göre daha yapılı olması ve cumartesi konferanslarını kaçırmaması… Ama genç bir öğretmen

* Emekli Öğretim Üyesi, saimsakaoglu@hotmail.com

mi, yoksa kıdemli bir öğrenci mi, bilmem ve öğrenmem mümkün değil… Bu ikili soruya cevap bulamadım, çünkü doçentlik telaşesi beni bir yöne çekip duruyordu.

Hatırladığım bir şey var, o yıllarda bitirme tezleri dalların bütün hocalarının katılımıyla savunulurdu. O hâlde ben Berat'ın; *Silifke Kırtıl Korucuk Köyü Folkloru* (1977) konulu tezinin savunulmasında bulunmuş olmalıyım…

*****

Yıl 1977… Silifke'de bir toplantı... Bu seminerde sunduğum bildiri ve yayımlandığı yerleri de yeri gelmişken hatırlatıverelim:

"Silifke Bölgesinde Anlatılan Bazı Masallarda Görülen Değişmeler ve Motif Kayması l", *Çağrı*, 22 (240), Ocak 1978, 18-20; II, 22 (241), Şubat 1978, 18-20.

Masal Araştırmaları, Ankara 1999, 116-123.

Davet edenler kim, kesin olarak hatırlamıyorum. Aslan Türe olabilir, Özcan Seyhan veya İrfan Ünver Nasrattınoğlu olabilir. Bu konuyu sevgili Berat'a sormak gerekir. Niçin mi, o kur'ayı çekip Silifke Lisesi'ne atanmış, Seyhan'ın baldızı ilkokul öğretmeni Ayşe Boz Hanım ile nişanlanmış, bizim toplantıyı izlemeye geliyor. Sisli hatıraları aralıyor ve onu Erzurum'da hayal meyal konferans dinleyicisi günlerinin arasından alıp çıkarıyor, Silifke'deki mütevazı salonun dinleyici sıralarına oturtuyorum, hem de artık yalnız da değil…

O günlerdeki sohbetlerimiz sırasında neler konuştuk, onu Berat'a sormalıyız. 'Doktora yapmak istemez misin?' veya 'İleride asistanlık kadrosu açılırsa düşünür müsün?' benzeri sorular ortalarda dolaştı mı, bilmiyorum. Bu konuyu, Berat'la birlikte Ayşe Hanım'a da sormalıyız. Öyle ya, işin ucu Ayşe Hanım'ı da ilgilendiriyor.

*****

12 Eylül 1980 olaylarının yaşandığı günlerdeyiz. Bütün ülkede olduğu gibi Erzurum'da da sokağa çıkma yasağı var. Özel belgesi olanların dışında herkes gecenin yarısından sonra sokaklarda görülmeyecek. Evlere marş marş!

Ben de profesörlük için bir çalışma hazırlıyorum. Daha doğrusu ilk iki çalışmamı yeterli bulmayıp üçüncüsüne yöneliyorum. Nitekim o ilk iki çalışmalarım neredeyse yarılarına gelmişken öylece bırakılıverdi. Ancak yıllar sonra bu yarım kalmışları öğrenen biri öğrencim iki meslektaşım bu çalışmalarımı birlikte tamamlama teklifinde bulundular: Bayburtlu Zihnî'nin *Hikâye-i Garibe*'sini (1992), Ahmet Sevgi ile *Hurşit ile Mahmihri Hikâyesi*'ni (1996) Ali Duymaz ile tamamlamıştık.

Üçüncü ve sonuncu konum, Kadirlili Âşık Halil Karabulut ve şiirlerini çok farklı bir açıdan ele alıp incelemek olacaktı. Uzatmayalım, biz eserimizi tamamladık ve matbaaya verdik. Kâğıdı ben alacağım, onlar dizip basacaklar. Nerede o zamanlar bilgisayar ortamına döküp de hazır hâle getirmek… Akşamları matbaaya gidiyor, dizilenleri yerinde düzeltip basıma hazırlayacağız, Yanılmıyorsam 16 sayfalık formalar hâlinde değil de 32 sayfalık formalar hâlinde basılmaya başlanmıştı. Basılan sayfaların sayısı 100'ü geçmişti. Ancak farkına vardık ki bazı harflerden

yeterince yoktu. Mesela yatık yumuşak ge (ğ) harfi bunlardan biri idi ve bu boşluk farklı harflerle doldurulunca elbette kabul edemezdik.

Matbaada bulunduğumuz bir gece kendimizden geçmiş, bilimin sihrine kapılmıştık. Saate bakıyoruz. Gece yarısının eli kulağında… Arabamıza binip eve dönüş yoluna çıkarsak Havuzbaşı'nda yolumuz kesilecek ve geceyi karakol ve benzeri bir yerde geçireceğiz. Vazgeçtik ve matbaada sabahlamaya karar verdik.

Bu arada hanımlar bizleri merak etmeye başlamışlar. Cep telefonu daha icat edilmemiş. Allah'tan Berat ile aynı blokta oturuyoruz. Onlar dördüncü biz de ikinci kattayız. Böylece hanımlar sokağa filan çıkmadan birbirlerine gidip gelebiliyorlar. Vallahi sonrası benim hafızamda karışık… En iyisi Berat'tan veya bizim hanımdan kopya almak. Öyle de yapacağım

*****

Berat Erzurum'dan Elazığ'a terfi ederek ayrıldı. Öyle ya, trafik numarası 25 olan Erzurum'dan trafik numarası 23 olan Elazığ'a gitmek demek iki basamak daha yukarıya çıkmak demektir. Gerçi sonra 42'ye kadar gerileyecektir ya…

Ortak çalışmalarınız sürüp gidiyor. O, 24 Ağustos 1998 tarihinde Konya Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesinde doçent olarak göreve başlayıncaya kadar bu çalışmalar hiç durmadı. Erzurum'da hazırladığımız *Azerbaycan Âşıkları ve El Şairleri I* (1984), *Azerbaycan Âşıkları ve Halk El Şairleri II* (1985)'den sonra ortak yayınlar hız kazandı: *Dadaloğlu Bibliyografyası* (1988), *Bayburtlu Zihnî Bibliyografyası* (1990), *Azerbaycan Tapmacaları / Bilmeceleri* (1992), *Behçet Mahir'in Bütün Hikayeleri I* (1997), *Behçet Mahir'in Bütün Hikayeleri II* (1999). Bu çalışmaların bazılarında, ikimizin de öğrencisi olan, dönemin öğrencisi ve asistanı, günümüzün profesörü Esma Şimşek'in de ortaklığı söz konusu olmuştur.

Bir sabah telefonum çalıyor. Tahmin etmişsinizdir, arayan Berat'tır. Arama sebebi mi? Telefondaki ses şöyle devam ediyor:

"Hocam, dün gece buradan Konya'ya hareket eden Murat Turizm'in arabasına, size verilmek üzere bir paket teslim ettim. Araba Konya'ya şu saatte uğrayacak. Lütfen biraz erken gidip muavinden paketi alıveriniz."

Onun paket dediğine bakmayınız. O paketin içinde ne orcik şekeri vardır, ne de pestil… O paketin içinde onun hazırladığı ortak çalışmamızın bir bölümü, belki de son bölümü vardır. Ben o gelen yazıları okuyacağım. Düzeltilecek yerleri varsa düzelteceğim, hatta yapılması gereken eklemeleri de yerlerine yerleştireceğim. Bazen bir kolinin Elazığ ile Konya arasında mekik dokuduğu da oluyordu. Şimdi ise internet ile gönderiyorsunuz, zırt diye gidiyor, pırt diye geri geliyor. O günlerin çalışmalarını yeni kuşaklara anlatmak pek de kolay olmayacaktır.

*****

1973 yılında seminer olarak temeli atılan, 1975'ten itibaren kongre olarak devam eden kültür toplantılarımıza Berat'ın katılması, yanılmıyorsam 1981 Bursa Kongresiyle başlar. Ben bilmecelerle ilgili bir bildiri sunacağım. Berat'ın bildirisinin konusu ise *Kirmanşah Hikâyesinde Masal Unsurları*. Bu büyük toplantıya,

ünlü meddahımız Behçet Mahir'i de götürüyoruz. Orada pek çok yerli ve yabancı ünlü halk edebiyatı araştırıcısı sıraya girerek ondan kayıt aldılar.

İlk günün öğle yemeğini Bursa'nın ünlü İskender Kebapçısı filanda yiyeceğiz. Ancak o kadar kalabalığız ki bize hizmet etmede geç kalıyorlar. Ben bazı arkadaşlarla ünsüz (!) bir kebapçıya giderek karnımızı doyuruyoruz.

O günlerle ilgili olarak Berat'ın aktardığı bir olay beni hâlâ üzer. İlin ilçesi ….'de yaşayan bir Türkçe öğretmeni aynı zamanda halk edebiyatı ile de ilgilenmekte, kitaplar, makaleler ve derlemeler yayımlamaktadır. Kendisiyle yüz yüze görüşmemekle birlikte mektuplaşmakta, birbirimize kitaplarımızı göndermekteyiz. Bursa kongresine onun da katılacağını öğrenince elbette sevindim. Artık N. K. ile görüşeceğiz. Fazla olmamakla birlikte görüştük de… Çünkü ben, Erzurum'dan aldığım sevimsiz bir haber sonucu toplantının üçüncü günü Bursa'dan ayrılmak zorunda kalmıştım: Küçük kızım Seren (d. 1976) hastalanmış.

Derken toplantı sona eriyor ve Berat da Erzurum'a dönüyor. O, istemeye istemeye de olsa bir olayı bana aktarıyor:

"Hocam, N. K. Bey ile yaptığım görüşmelerin birinde bana dedi ki: "Saim Bey ile ne güzel anlaşıyorduk. Ancak onunla dünya görüşlerimizin uyuşmadığını öğrenince son derece üzüldüm."

(N. K. 24 Kasım 1935 Kocaeli – 04 Ağustos 2016 İstanbul, defin: Cerrah Köyü – İnegöl - Bursa)

*****

Sevgili Berat ile Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin dışında hiçbir ortak yurt dışı gezimiz olmadı. O, iki yıl kadar oraya on beş günde bir giderek bir üniversitede alanıyla ilgili dersler verdi. Benim ise 25 yılda, galiba beş altı defa adamıza ayak basmışlığım var.

Yıllardan beri oğullarımıza kız istemeye giderim. Onlar anlaşırlar, ben de formalite icabı geleneksel kahvemi içerim. Böyle bir isteme olmasa bile çöpçatanlık benzeri bir olayı Erzurum'da iken yaşamıştım. Sevgili Berat'ın öncülüğünde bu işi kotarırken vakit gecikince sevgili torunum Gökçen Alptekin babasının yanına gelip ayrılmak istediklerini söyler. Güya Berat da bana durumu iletecek ve kalkılacak. Ancak Berat bu işi beceremeyince Gökçen torunum annesinin yanına döner ve müthiş bir cümle ile durumu ortaya koyar. Bu cümle yıllardan beri tekrar edilir. Acaba bu cümle neydi? Berat'tan ruhsat alamadığım için yazamayacağım ama gücünüz yeterse siz hocanızı sıkıştırıp o sihirli cümleyi öğreniveriniz.

1978 ve 1979 yaz aylarında birkaç günlüğüne Alptekin ailesinin misafiri olmuştuk. Silifke'nin yazı da yazmış ha… Günümüzde *kov* adı verilen koruyucu sıvıyı ilk defa orada kullanmıştık. Yatacağımız odalar önceden bir güzel kovlanıyor, belirli bir süreden sonra pencereler açılarak odalar havalandırılıyor. Tahmin etmişsinizdir, bütün pencereler tel örgülerle donatılmış…

O yıllarda Silifke'nin beş kilometre doğusunda olan Susanoğlu son derece bakir bir tatil beldesi… Silifke'den kalkıp ilin doğusuna, Mersin'e giden Tezcanlar firmasının otobüsleri Susanoğlu'na kadar da yolcu alıyor. Ve biz öğle sonları hep

oraya gidiyoruz. Bir günün öğle sonrasını ise Beratların bağ ve bahçelerinin bulunduğu Boğsak'a ayırıyoruz. Gökbelen ise bayağı uzak bir yer… Kayınpederlerinin yaylası… Bir pazar günü de oraya davetliyiz.

Bu gezimizin ikinci yılında, Berat'ın 'Coşkun Ağabeyi', tarih doçenti (sonradan prof.) Coşkun Alptekin ve ailesi de bize katılıyor. Hemen hatırlatayım, ikisi de Alptekin… İkisini de oğulları Gökhan… Gıpta edilecek bir uyum…

Emekli olduktan sonra, 18 yıl öğretim üyeliğini, 12 yıl da bölüm başkanlığını yürüttüğüm Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat (sonradan Edebiyat) Fakültesi'nin Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nün koridorlarına sadece iki defa ayak bastım: İkisi de eski çalışma arkadaşlarımın yükselmelerini tebrik içindi. Ya Eğitim Fakültesi'ne? Sevgili Berat şimdiki odasına benim için zaman zaman uğradığımda oturup çalışabilmem için bir masa koydurmuştur. Ben burada, nice yüksek lisans ve doktora öğrencilerine yardımcı oldum, yol gösterdim ve göstermeyi de sürdürüyorum. Atalar ne güzel dememiş miydi: Söyleyenden dinleyen arif gerek…

*****

Gökçen'in Konya Hekimevi'ndeki düğünü, Gökhan'ın Konevi Evlendirme Dairesi'ndeki nikâh şahitliğim, aynı düğün salonunda Gökhan-Burcu çiftinin düğünü Alptekin Ailesi'ne olan sevgimizi taşır.

Gökçen-Atila Koçer çiftinin oğulları Göktuğ ve Ali Alptuğ, Gökhan - Burcu çiftinin kızları Zeynep İlay benim manevi torunlarımın (Gökçen ile Gökhan) çocuklarıdır.

*****

Benim hayatımda önemli yeri olan bir öğrencim var: Prof. Dr. Esma Şimşek… Berat Bey ve onunla birkaç ortak kitabımızın olmasının ötesinde, o benim profesörlüğe yükselen 'öğrencimin öğrencisi" ilk bilgindir. Elbette bu sacayağının o ayağı da unutulmayacaktır.

Sevgili Berat, senin de yazacağın çok şeyler olmalıdır… 'Hangi konularda ve kimlerle ilgili?' diye sorarsan 'Sen benden daha iyisini bilirsin.' deyip sana zarf atacağım. 'Zarf' deyince hatırlayacaksın elbette… Atatürk Üniversitesi'ndeki zarfçıyı, Selçuk Üniversitesi'ndeki 'kapı altı mektupçusu'nu, her ortamda görülen bukalemun kılıklı pul yalayıcısını ve daha nicelerini… Affetmek büyüklüktendir sözünü yeri geldiği zaman rafa kaldırmasını da bilmeliyiz. Öyle alçaklıklar ve ihanetler vardır ki onları kaldırabileceğimiz yükseklikteki raflar henüz icat edilmemiştir. Galiba günümüz teknolojisinin gücü de böyle rafları icat edecek güce sahip değildir.

Ve son beş yıldız…

*****

Selçuk Üniversitesi kendi alanında bir Ali Berat Alptekin'i zor yetiştirir. Necmeddin Erbakan Üniversite mi? Onun takdirini de siz değerli okuyucularımıza bırakıyorum.

Kalın sağlıcakla.

Girne, KKTC, 21 Nisan 2018

GENÇ MUALLİMİM ALİ BERAT ALPTEKİN HOCA

Prof. Dr. Abdurrahman GÜZEL[*]

Genç muallimim Ali Berat Hocayı Konya'da yapılan *Âşıklar Bayramı*'nda 1980'li yıllarda sevgili kardeşim Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'nun asistanı olarak tanıdım. Kendisi Erzurum Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi mezunu, Türk Halk Edebiyatı alanında Saim Hocanın yanında yüksek lisans ve doktora çalışmalarını tamamlamıştır. Kendisine bendenizin jüri başkanlığındaki bilim kurulu tarafından 9 Ekim 1996'da *doçentlik unvanı* tevdi edildi. Cübbeyi de bizzat bendeniz giydirdi.

Genç muallimim Ali Berat Hoca, sadece yurt içindeki Atatürk, Fırat, Selçuk ve Necmettin Erbakan Üniversitelerinde değil yurt dışındaki bazı üniversitelerde de seve seve görev yapmış kıymetli bir bilim adamıdır. Muhterem eşi Ayşe Alptekin Hanımefendi ile mutlu bir hayat arkadaşlıkları vardır. Kendisi *Prof. Dr. Emine Gökçen Alptekin-Koçer* ve *Ali Gökhan Alptekin*'in babaları ve üç torunun da dedeleridir.

*Genç muallimim Ali Berat Hoca*nın müstakil veya ortak 50 kadar kitabı, 400'den fazla makale, derleme ve bildirisi, ayrıca bendeniz ile de *Geçmişten Günümüze Âşıkların Dilinde Sarıkamış* adlı müşterek bir çalışması bulunmaktadır. Bu konuda İstanbul'da ve daha başka yerlerde Prof. Dr. Bingür Sönmez Hoca ile beraber üçümüz değişik gün ve zamanlarda konferanslar verdik. Ortak imzalı eserlerini de ekseriyetle birlikteliklerini hiç bozmadıkları sevgili Saim Sakaoğlu ve Esma Şimşek ile yayımlamıştır. *Genç muallimim,* çok sayıda ulusal ve uluslararası *Türk Kültürüne Üstün Hizmet Ödülleri* de almıştır.

*Genç muallimim Ali Berat Hoca*nın çalışmaları ekseriyetle *masal, efsane, fıkra, anonim halk şiiri, âşık şiiri, halk bilimi* üzerinedir. O, daima zor olan ve ülkemizde 1970'li yıllara kadar üzerinde durulmayan konular üzerinde çalışmıştır. 1996'lı yıllardan sonra derli toplu bir disiplin hâlinde görülen *Türk Halk Bilimi* üzerinde birleştirici çalışmalara imza atmış olsa da onun asıl ihtisas sahası *Türk Halk Edebiyatı*dır. O, düşünce eserlerinde *millî birlik ve beraberlik olgusunu* ön planda tutmuş, *millî-manevî değerlerimize* öncelik tanımıştır.

Genç muallimim Ali Berat Hoca, Türk dünyası sevdalısıdır. Bu sevda hepimizde olduğu gibi onda da asla *kavimsel* değildir. Hz. Âdem'den bu yana tek tanrılı olan, on dört bin yıllık *Göbeklitepe*'de *"Türkler, on dört bin yıl önce Anadolu'nun dip kültürünü oluşturmuşlardır Türkler, on dört bin yıl öncesinde de tek tanrı inancına sahiptiler."* şeklinde tezahür eden bir inanç sistemine duyulan sevdadır onunkisi. Bu inanç ki Orhun'dan Anadolu'ya gelişimizin temelinde yatar. Bu inanç ki millî ve manevî değerlerin birleşkesi olan *Bilge Kağan, el-Harizmi, el-Kindî, İbni Sina, Farabî, Birûni, Gazali, Yusuf Has Hacib, Ahmed Yesevi, Dedem Korkut, Karacaoğlan, Köroğlu* gibi dev isimlerden beslenir. Bu inanç ki Büyük Türkistan'ı

[*] Emekli Öğretim Üyesi, guzelqbaskent.edu.tr

yürekte sevda eyler, bütün dünyaya T*ürkün hasletlerini, adalet ölçüsünü, bilimsel verilerini, yaşayış biçimini, Türk-İslam duygularını* götürme ülküsü taşır.

*Genç muallimimim Ali Berat Hoca*ya Allah sağlık versin. İnşallah daha nice eserlere imza atacak, her daim Türk milleti ve Türk dünyası için çalışmaya devam edecektir. Allah senin ömrünü uzun eylesin *genç muallimimim*. Sen her zaman Türk milletinin yüzünü ak eyledin. Türk kültürüne hizmeti daima bir görev bildin. Seni en çok tanıyanlardan biri olarak gördüm ki Türk-İslam karakterine sahip yüksek bir seciyeye sahibisin. En önemlisi çalışkansın, vefalısın, üretkensin; hak ve hukuku iyi bilir, Allah'ını iyi tanırsın. Allah'ın sevgisine de inşallah sahipsin.

Genç muallimim Ali Berat Hoca! Seni unutmak mümkün mü? Sen Türkiye'de değil, dünyada gördüğüm gerçek anlamda "*vefalı bir bilim adamı, vefalı bir dost, vefalı bir muallim, vefalı bir Türkmen, sıddîk bir mü'min'sin"*. Her görüşmemizde birbirimizle *'Muallimim, nasılsın?'* diye selamlaşırız. Nerede olursak olalım, güzel espriler ve hatıralarla beraber güler, beraber eğleniriz. Senin hocalarının ve büyüklerinin yanındaki mahcup hâlin Türk-İslam düşüncesinden ve temsil ettiğin Türk topluluğunun geleneğinden gelir. Erzurum'da asistan olduğun zaman, rahmetli hocamız Prof. Dr. Kaya Bilgegil'in de hizmetinde bulunuyordun. Senin mahcup hâlin Kaya Bey'in dikkatini çekmiş ve sebebini sormuş. Sen de *"Hocam, biz hocalarımıza ve büyüklerimize hizmeti bir nafile ibadet olarak kabulleniriz."* deyince Kaya Bey son derece memnun olup seni takdir etmiş. Bu tür hatıraları ben değil sen anlatsan daha iyi olur, diyeceğim, tevazun buna da müsaade etmez ki genç muallimim.

Çanakkale'de bulunduğum dönemde asla hilesi hurdası olmayan, doğruya doğru, eğriye eğri diyebilen, âl-i cenâb *genç muallimim Ali Berat Hocayla* beraber çalışmak istedim. Birlikte üretilebilir, idarî işlerin üstesinden de birlikte gelebilirdik. Fakat kaderimizde yokmuş, nasip olmadı. Aradan bir müddet geçti, *genç muallimim* o yıllarda iki defa *doçentlik sınavına* girmiş, fakat ikisinde de olumsuz bir hava oluşmuş, arzuladığı neticeyi alamamış. Üçüncü sefer de netice alamazsa çok kayıpları olacağının farkında. Zaman gelip çatınca jüri üyeliğine ben de dâhil olmuşum. Ama bendeniz bu durumlardan haberdar değildim. Sınav başlamış, jüri başkanı olarak diğer dört üyeye söz vermişim. Herkes sorularını sormuş, sonunda da bendeniz sormuşum ve "Çıkabilirsin." demişim. *Muallim*, "Yine kaldım." diye telaşlanmış. Bendeniz gereken işlemleri tamamlayarak muallimimize *doçentlik unvanını* tevdi edip cübbeyi giydirmişim. Bu hatırayı çok yad ettik. Bu hatıranın ikimizde de özel bir yeri vardı.

Genç muallimim Ali Berat Hoca ile çok seyahatlerimiz, birlikte doçentlik jüri üyeliklerimiz de oldu. Bunların hepsini, benden daha iyi muallimim hatırlayacak ve anlatacaktır. Birlikte bir seyahatimiz de Türkmenistan'ın Başkenti Aşkabat'a oldu. Burada *Uluslararası Karacaoğlan Kongresi* yapılacaktı. Kongreye dönemin Cumhurbaşkanı Türkmenbaşı'nın davetlisi olarak hep beraber katıldık. Bildirilerimizi sunduk, akabinde Türkmenbaşı'nın bizzat hazırlattığı Karacaoğlan Anıtı, *Aşkabat Şehir Merkezi Parkı'*nda diğer Türk büyüklerinin yanında yerini aldı. Bizim o *Karacaoğlan Kongremiz*, Türkmenistan televizyonlarında bir hafta boyunca gös-

terildi. Anıtta çektirdiğimiz fotoğraf, o günlerden kalan bir hatıra olarak armağan kitabının albüm bölümünde yerini alacaktır umarım.

Genç muallimim Ali Berat Hoca bir ara politikaya da girdi. Sağlam bir siyaset adamı olmak istedi. Seçilmesi için gereken oyu fazlasıyla almasına rağmen mensubu olduğu parti barajı aşamadı. Seçim çalışmaları sırasında başından geçen bir olayı bana anlatmıştı. Mersin'in bir ilçesinde konuşmasını yapar ve yaşlılar tarafından çok takdir edilir. Sonra kahvehane sohbeti başlar. Yaşlı bir zat; *"Oğul! Sen çok güzel konuştun, ama bunlar bu konuşmayı anlamazlar. Onlara diyecektin ki ben bu Mersin'den Alanya'ya denizin üstünden asma köprü kurup sizin ayaklarınız yere değdirmeden birkaç dakikada Alanya'ya ulaştıracağım. Sabah gidip akşam döneceksiniz. Size oralarda da yine daha yeni hizmetler sunacağım. Değilse bunlar sizin bu güzel konuşmalarınızdan hiç anlamazlar."* der.

Sonuç olarak ifade etmek isterim ki *Genç muallimim Ali Berat Hoca* takdirle karşıladığım vefalı bir bilim adamı, dost, eli öpülesi sağlam imanlı bir Türkmen'dir. Bendeniz *Genç muallimim Ali Berat Hoca* için *vefalıdır* dedim. Çünkü bilim hayatımızda bizden sonra gelen nesiller içerisinde gerçekten hocasına samimi bir bağla bağlanan, verilen her görevi harfiyen yerine getiren, hocasına karşı *hayır* kelimesini kullanmayı günah sayan, vefası takdire şayan gerçek bir bilim adamıdır. Gerçi bu vefayı Esma kızımızda da gördüm. Ayrıca bu kardeşlerimizin bizlere karşı da vefaları yahşidir.

Muallim Ali Berat, Türk-İslam kültürünü çok iyi bilen, yaşayan ve yaşatandır. Biz birbirimizi *'muallimim'* diye çağırırız. Muallim, eli öpülesi hocadır. Evet, *vefa,* yeni neslin pek fazla bilmediği bir terimdir. Ama ne yapalım. İşte yalancı dünyanın bugünkü yapısı budur. Bendeniz çok zaman yanıldım. Ama yapacak bir şey yok. Bunun sonu ölüm değil mi? Geç başkasını. Sözümü Dedem Korkut'un *"Gelimli gidimli dünya, Son ucu ölümlü dünya"*sında Yunus'un *"Söz ola kese savaşı, söz ola bitire başı, Söz ola agulu aşı, bal ile yağ ede bir söz."* kabilinden bir sözle bitireyim. Kaygusuz Abdal der ki:

"Sakalı ak'a demezler Pîr deyü,
Pîrlik oldur terk ide her sevdâyı

Pîr gerek kim, kendüyi bilmiş ola
Gönli içinde Hakk'ı bulmuş ola"

Allah'ın rahmeti ve bereketi hepimizin üzerine olsun.

“HİKÂYE-İ ŞAHSİYET-İ ALİ BERAT” HAKKINDA BEYAN-I HİSSİYATIMDIR

Nail TAN*

Ülkemizin önemli halk edebiyatı uzmanlarından/azmanlarından Prof. Dr. Ali Berat Alptekin muhteremi, 70’li yılların sonlarına doğru tanıdım (1976-1978). Kültür Bakanlığında MİFAD (herkes biliyor bu kısaltmanın açılımını) Başkanı olarak, görevim gereği neredeyse her yıl Silifke Festivali’ne katılıyordum. Silifkeli halk kültürü derlemecisi, müzik öğretmeni Özcan Seyhan (1932-2000), bir gün heyecanlı bir genci İrfan Ünver’le otururken yanımıza getirdi: “Bacanağım Ali Berat Alptekin. Sıkı folklorcudur. Atatürk Üniversitesinden mezun. Lisede edebiyat öğretmeni.” Biraz konuşunca şunu anladık ki Silifke için aradığımız halk bilimi çobanını bulmuştuk. Çünkü rahmetli dostum Özcan Bey durmadan anlatıyor, dosyalarını gösteriyor ama bir türlü kitaba ulaşamıyordu. Ali Berat, onun dosyalarını, derlemelerini gün ışığına çıkarır diye sevindik doğrusu. Sevincimiz kursağımızda tıkanıp kalacakmış meğerse. Ali Berat’ın peşinde hocası Saim Sakaoğlu da varmış. Atatürk Üniversitesine kaptı götürdü. Özcan Bey’in dosyaları gene ortada kaldı. Hoş, Özcan Bey o dosyaları zaten ona veya bir başkasına asla teslim etmezdi ya! “MİFAD Arşivi için satın alalım.” dedim. Ona da yanaşmadı. Oğlu Sonat’tan beklediğimiz meyveyi henüz göremedik. Ümidimizi henüz kesmedik.

Ali Berat, Saim Sakaoğlu ve sonradan eklenen torun bilim insanı Esma Şimşek birlikteliği, iş birliği hiç kesintiye uğramadı. Birlikte ne çok eser ortaya koydular. Türkiye’de nüfusun %99’u Müslüman ama ne yazık ki İslam ahlakına sahip olanların sayısı çok az. Birçok öğrencinin, hocasına vefasızlığına, hatta saygısızlığına şahit olduk ama Ali Berat, hiçbir zaman değişmedi. Yörük karakterini korumasını bildi. İnatla sadakatini sürdürdü. Halk edebiyatı akademisyenleri arasında Sakaoğlu Akımı’nın/Sakaîliğin devamcısı oldu. Başka bir akıma, halk edebiyatı tarikatına geçmeyi asla düşünmedi. Üstelik Sakaîliğin Beratiyye kolunu kurmayı başardı.

İkinci MİFAD Başkanlığım sırasında (1979-1984), halk şairleri bibliyografları dizisini başlatmak nasip olmuştu. Bu dizinin hayata geçmesinde, ilk bibliyografların yayımlanmasında başta Prof. Dr. Saim Sakaoğlu olmak üzere Prof. Dr. Ali Berat Alptekin ve Prof. Dr. Esma Şimşek’in katkılarını, devlete hizmetlerini, tatlı bir görev hatırası olarak daima arşivimde, zihnimde saklıyorum. Yine bu üçlü, Azerbaycan âşık edebiyatı konusunda önemli eserler aktardılar, yazdılar. *Türkiye Dışındaki Tük Edebiyatları Antolojisi*’nin (KTB Yayını, 1993) *Azerbaycan Türk Edebiyatı* (5 Cilt) ciltlerinde Âşık Edebiyatı Bölümünü kaleme aldılar. Daha neler neler...

* KTB (E) HAGEM Genel Müdürü



Ali Berat, İl Azerbaycan seyahatinde VEKTÖR Fahri Doktora Töreni'nde (soldan altıncı, 9 Kasım 2015)

Erzurum uzaktı. Ali Berat'ı kongre, sempozyumlarda ve Erzurum'a görevli gittiğimde ancak görebiliyordum. Gün geldi, onu görev başında, daha uzun süreli tanımak nasip oldu. Tarsus Belediye Başkanı Burhanettin Kocamaz (şimdi Mersin BŞB Başkanı), 2003 yılında Tarsus'ta "Karaca Oğlan Şelale Şiir Akşamları"nı başlattığında dört ödül ihdas etmişti. Karaca Oğlan Araştırma Ödülü, Karaca Oğlan Türk Halk Şiiri Ödülü, Karaca Oğlan Türk Şiiri Ödülü, Karaca Oğlan Tarsus Araştırmaları Ödülü. İlk üç ödülün Seçici Kurulunda Prof. Dr. Ali Berat Alptekin'le on yıl gibi uzun bir süre birlikte görev yaptık. Diğer üyeler; Prof. Dr. Erman Artun, Prof. Dr. Nazım Hikmet Polat, Prof. Dr. Taciser Onuk, Hayrettin İvgin ve Belediyeyi temsilen Kudret Ünal'dı. Ödül sadece kuru bir plaketten ibaret değildi. Asgari ücretten fazla bir para da veriliyordu. Bu sebeple kararlarımızın adil ve ölçülü olması, açıklandığında hiçbir itirazla karşılaşmaması gerekiyordu. Ali Berat, Taciser Hanım ve Kudret Bey Mersinliydi. Korktuğumuz asla olmadı. Mersincilik, dostluk, akrabalık kayırması gibi durumlarla hiç karşılaşmadık. Bütün kararları oybirliğiyle aldık denebilir.

Bir insanı iyi tanımanın ikinci yolu birlikte seyahattir. Seyahat sırasında, insanların gizledikleri kötü huyları çoğu zaman ortaya dökülüverir. Yorgunluk, uykusuzluk vücudun dengesini, direncini bozar. Ali Berat, hocası Prof. Dr. Saim Sakaoğlu ve kendisiyle daima övündüğü öğrencisi Prof. Dr. Esma Şimşek'le birlikte Azerbaycan anonim ve âşık edebiyatı alanlarında birçok kitap aktardığı, inceleme yayımladığı hâlde bir türlü Azerbaycan'a gidememişti. Hayrettin İvgin'le bu hasretini bildiğimizden her fırsatta onu davet edilecekler listesine yazdırmaya çalıştık. Bir defasında da Saim Bey, "Benim yerime Ali Berat'ı çağırsınlar, ben çok gittim."

dedi. Bakü'de düzenlenen Bektaşî edebiyatıyla ilgili sempozyuma, bildiri konusu bulamadığından katılmayacağını bildirdi. Nihayet, 2015'te (9-12 Kasım) Prof. Dr. Tuncer Gülensoy'la birlikte bizimle (Tan, İvgin) Bakü'ye gelmeye razı oldu. Sempozyum değildi bu ziyaretin sebebi… Ali Berat'ın Haydar Aliyev Havalimanı'ndan şehre giderken yaşadığı heyecanın canlı tanığıyım. Yanımda oturuyordu. Üç gün bir rüyada yaşadı sanki. Seyahatten sonra kısmeti açıldı. Azerbaycan'a gene gitti. Azerbaycan-Türkiye yolu, Konya-Ankara arası gibi oldu. Azerbaycan seyahatimiz sırasında her an Türk milletini, T.C.'yi temsil ettiğinin farkındaydı. Hiç ciddiyetini bozmadı. Böylece seyahat arkadaşlığından, yol dostluğundan tam not aldı.

Ali Berat Hoca'nın halk edebiyatı, halk bilimi araştırmalarının odağında hiç şüphesiz halk hikâyeciliği bulunmaktadır. Âşık edebiyatı, masallar ve Nasreddin Hoca, bence araştırma katarında, 1, 2 ve 3. vagonlardır. Lokomotif halk hikâyeciliğidir. *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı* (Ankara 1997, 2002, 2005, 417 s., Akçağ Yayınları: 228) adlı eseri, bu alanda kitap, makale yazacakların ilk başvuracakları kaynaklardan biridir. Karşılaştığım, sohbet etme şansını yakaladığım her bilim insanına daima şu tavsiyede bulunmuşumdur: "Her birinizin adıyla birlikte hatırlanacak, anılacak bir baş/taç eseri olmalı. Bahaeddin Ögel denildiği zaman *Türk Mitolojisi*, Faruk Sümer denildiği zaman *Oğuzlar,* Mehmet Kaplan denildiği zaman *Şiir Tahlilleri*'nin akla gelmesi gibi. Baş/taç eser yazmayan bir bilim insanının ölmeye hakkı yok. Ölse de mezar kabul etmez onu!" Ali Berat dostum, çok çalıştı. Başeseri diyebildiğim *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*'nın yanı sıra hocası Saim Sakaoğlu'yla birlikte yazdığı *Nasreddin Hoca* (Ankara 2009, 291 s., AKDTYK AKM Yayını: 375) da bir el kitabıdır.

Prof. Dr. Ali Berat Alptekin'in takdir ettiğim yönlerinden biri de günümüz âşıkları, halk şairleriyle meslekî ve beşerî münasebetleridir. Erzurum Atatürk Üniversitesinde başlayan bu münasebetler, Konya Âşıklar Bayramı düzenlemelerinin rahmetli Feyzi Halıcı'nın vakıf ve derneğinden Kültür ve Turizm Bakanlığınca alınıp Selçuk Üniversitesi ve Konya Belediyesine devriyle ivme kazandı denilebilir. Böylece, Sakaoğlu-Alptekin Hocaların âşıklarla ilgili çile doldurma süreci başladı. Âşıklar ve gölge oyunu sanatçılarıyla ilgili devlet, bilim görevlerine talip olanlara hep söylemişimdir: "Bu insanlar halk sanatçılarıdır. Diğer sanatçılardan huyca farkları yoktur. Sanatçı, normal insanlara benzemez. Ne yapacağı, ne söyleyeceği hiç belli olmaz. Bu durum, işin temel özelliğidir ve normal karşılanmalıdır. Hoşgörü, sabır sahibi olmayanlar, sanat faaliyeti düzenlemeye kalkmasınlar. Mahcup olurlar." Ali Berat Hoca, âşıkları daima sabırla dinleyip kimseyi üzmeden, incitmeden görev yapmayı başarmış nadir yöneticilerdendir. Açık söyleyeyim, bunca idarî tecrübeme rağmen onun sabrının yarısını bile gösteremediğimi burada itiraftan çekinmiyorum. Yakın dönemde yönettiği "44. Konya Âşıklar Bayramı ve Rahmetli Âşıklara Vefa Sempozyumu"nda (22-23 Mart 2012) çektiği çileye yakından şahidim. Konya Büyükşehir Belediye Başkanlığı başlangıçta üstlendiği hâlde sempozyumun kitabını dört yıl bastırmadı. Belediyeye git gel, neredeyse iki çift ayakkabı eskitti! Sonunda kitabı Akçağ Yayınevi'ne bastırmak zorunda kaldı: *Fey-*

zi Halıcı ve Yirminci Yüzyıl Âşıkları Üzerine Araştırmalar I, Ankara 2016, 276 s., Akçağ Yayınları: 1412.

Ali Berat Hoca'nın en büyük meziyetlerinden biri de iyi insan, iyi üniversite öğretim üyesi olmasının yanında iyi bir aile reisi ve baba da olmasıdır. Saim ve Ali Berat Hocalarla zaman zaman şöyle dediğimiz olmuştur: "Üçümüz de çok planlı, çok üretken, çalışkan insanlarız. Acaba eş ve çocuklarımız bizlerden şikâyetçi mi? Onlara ayırmamız gereken zamanın da önemli bir bölümünü yazarak okuyarak kullanıyoruz çünkü..." Bundan 15-20 yıl önce Mehmet Önder ağabeyimizin öğretmen emeklisi eşi Zafer Hanım, eşime demiş ki: "Mefharet Hanım, bir daha dünyaya gelirsek yazar adamlarla evlenmeyelim olur mu? Kitaptan kâğıttan başka gözleri bir şey görmüyor!" Parantezi kapatıp hemen Ali Berat Hoca'ya dönüyorum. Folklorcuların idarî başkanı olarak bana, hocalarla ilgili her türlü yakınma ve övgü de iletilir. Tabii dedikodular da... Ali Berat Hoca'yla ilgili en küçük bir dedikodu dahi duymadım. Üniversitelerde, genellikle erkek öğretim üyeleri için meslektaş ve kız öğrenci dedikoduları çıkarırlar. Bu konuda en rahat hoca Ali Berat'tır. Aksi olsaydı, zaten benim yakınımda bulunmazdı, hakkında yazı da yazıp parmaklarımı yormazdım. Değil dedikodusu, rivayeti, hikâyesi, masalı hatta menâkıbı dahi söylenmemiştir.

Sonuç olarak diyebilirim ki Prof. Dr. Ali Berat Alptekin'i iyi ki tanımış; aynı meslekte çalışma, aynı yolda yürüme şansını yakalamışım. Hem kitap ve makaleleriyle hem de örnek öğretim üyesi kişiliğiyle halk bilimi tarihimizde aksakallara, büyük bilginlere ayrılan tahtlardan birine oturmayı hak etmiştir. Ağır bir ameliyatın ardından sağlığına önemli ölçüde kavuşmuş olması hepimizi ziyadesiyle sevindirmiştir. Bu hızlı iyileşmede kendisini seven, sayan dost ve öğrencilerinin dualarının rolü olduğuna yürekten inanıyorum.

"Her ne kadar sürç-i lisan ettiysek affola… Cenabı Allah sizleri ve bizleri muratlarımıza nail eylesin." Ali Berat'la da nice yıllar çalışmaya, devletimize hizmet etmeye imkân sağlasın! Okuyanlar sağ olsun!

AKADEMİK HAYATIMIN SÖNMEYEN IŞIĞI, ULU REHBERİM: PROF. DR. ALİ BERAT ALPTEKİN

Prof. Dr. Esma ŞİMŞEK*

İnsan hayatının üç önemli geçiş evresi vardır: Doğum, evlenme ve ölüm. Sebebi ise yaşanılan birçok önemli olay ve gelişmelerin bu evrelere bağlı olarak ortaya çıkmasındandır. Öyle zannediyorum ki bu evrelere eğitim hayatının hatta erkekler için askerlik döneminin de eklenmesi gerekir. Bu bağlamda kendi durumumu göz önüne aldığımda, lisans eğitimi yıllarımın, hayatımda önemli bir dönüm noktası olduğunu rahatlıkla söyleyebilirim. Bu dönüm noktasının mimarı ise Hocam Prof. Dr. Ali Berat Alptekin idi. Onu, öğrenciliğimde tanıdım ve o günden bugüne kadar, hayatımın her aşamasında varlığını hep yanımda/arkamda hissettim.

1982 yılında Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünü kazandığımda, geleceğe dair tek bir hedefim vardı. Okulumu başarıyla tamamlayıp edebiyat öğretmeni olarak hayatıma devam etmek. Ama bu hayalim, daha derslere başlamadan önce, o vakit Doktor Asistan olan değerli Hocam Ali Berat Bey'i tanımamla birlikte değişmeye başladı. Ali Bey'le tanışmama lisede tarih derslerimize giren Hocamız Mustafa Eroğlu (Osmaniye) vesile olmuştu. Okula henüz yeni geldiğim o günlerde Mustafa Bey de bir sınav sebebiyle Erzurum'daydı ve kendisi de bu üniversiteden mezun olduğu için başta ağabeyi Prof. Dr. Feyzullah Eroğlu olmak üzere birçok kişiyle tanıştırarak, beni onlara emanet etmişti. Bunlar arasında emanete hakkıyla sahip çıkanlardan ilk ikisi hiç şüphesiz Ali Bey ile Feyzullah Bey idi.

Saim Bey'in olmadığı vakitlerde halk edebiyatı derslerine de giren Ali Bey, benim her hâlimi takip etmiş olmalı ki, henüz birinci sınıfı tamamlayıp da yaz tatili için memlekete gittiğimde babama bir mektup gönderdiğini gördüm. Mektupta, benimle ilgili güzel sözler yazmıştı. Özellikle; "*20. yüzyılda böyle bir evlat yetiştirdiğiniz için sizi tebrik ediyorum.*" şeklindeki cümlesi, babamı olduğu kadar beni de çok mutlu etmiş hatta gururlandırmıştı. Bu sözleri gerçekten hak etmiş miydim bilmiyorum, ama özgüvenimi kazanmada ya da güçlendirmemde büyük etkisinin olduğu muhakkak.

İkinci sınıftan itibaren Hocamın teşvikiyle ders dışında akademik çalışmalar yapmaya da başlamıştım. Derlediğim ağıtların, masalların, efsanelerin başına, Hocamın da destekleriyle bazı bilgiler koyup *Erciyes, Türk Folkloru* ve *Elif* gibi dergilere gönderiyordum. İlk yayımlanan yazım, "Sabırlı Kız (Sabır Taşı) Masalı" üzerine idi… Hocam daha sonraki zamanlarda; "*Esma, ilk yazının adının 'Sabırlı Kız' olması tesadüfi değil, sen de masaldaki kız gibi sabırlısın*." diyerek hep takılırdı. Gerçekten de akademik çalışma yapmak bir sabır işi değil midir? Hele hele başınızda Prof. Dr. Ali Berat Alptekin gibi, kafasına koyduğu işin anında bitmesini

* Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, esmsimsek@gmail.com

isteyen sabırsız bir Hoca var ise… Ali Bey'in en belirgin özelliklerinden birisi aceleci olması, planladığı işleri hiçbir engel (sağlık, ailevi işler, dinlenme, misafir vs.) tanımadan en kısa zamanda bitirmek istemesi idi. Ben ise tam tersi... Konuyu önce kafamda ölçüp biçeceğim, kaynakları toplayacağım, neler yazacağıma karar vereceğim, ondan sonra uygun bir mekân bulup yazmaya başlayacağım… Tabii benim bu tavrım, Hocamdan sık sık azar işitmeme de sebep olmuştur. Ama bunun olumlu yönde karşılığını da aldım. Hocamın bu aceleci tavrı sebebiyle, yüksek lisansımı bir buçuk, doktora eğitimimi de iki buçuk yılda tamamladım. Böylece dört yılda hem yüksek lisansını hem de doktorasını tamamlayan şanslı öğrencilerden biri olmuştum.

Şans demişken, bir konuyu daha açıklamak istiyorum. Öğrenciyken Ali Bey'i ve onun vasıtasıyla Saim Bey'i tanımış olmam -ki Saim Bey, birinci sınıfta iki dersimize giriyordu- hayatımın en büyük şanslarından biri olmuştu. Bu vesileyle henüz öğrenciyken hocalarıyla birlikte kitabı yayımlanan nadir akademisyenlerden biri sayılırım. Değerli hocalarımla birlikte hazırladığımız *Azerbaycan Âşıklar ve el Şairleri 1* (1985) adlı eserimiz, ben üçüncü sınıftayken; *Azerbaycan Âşıkları ve Halk Şairleri 2* (1986) adlı eserimiz ise dördüncü sınıftayken yayımlanmıştı. Üniversitede göreve başladıktan sonra bu çalışmaları; *Azerbaycan Tapmacaları / Bilmeceleri* (1992) ve *Meddah Behçet Mahir'in Bütün Hikâyeleri (1997)* adlı eserler izledi. Elbette ki bu başarı benim değil hocamın/hocalarımın idi. Hocamın gayreti, azmi ve aceleciliği olmasaydı, bu çalışmalar da ortaya çıkmazdı.

Ali Bey, hocalığının yanında beni her zaman her yerde koruyup kollayan iyi bir ağabey/baba da olmuştur. Bu konuda bana evlerini açan, açmakla kalmayıp kapılarının anahtarını veren eşi Ayşe Hanımın/Ablamın emeklerini de unutmam mümkün değil. Ondan da hayata dair çok şey öğrendim. Yüksek lisansa başladığımda henüz herhangi bir yerde çalışmadığım için Elazığ'a gidiş gelişlerim, orada kalacak yer temini benim için biraz zor olmuştu. Ama bu konuda da beni, benden daha fazla düşünen Hocam ve eşi, çözüm yolunu bulmuş ve beni evlerinde misafir etmişlerdi. Böylece, okulda başlayan çalışmalarımız evde de devam ediyordu. Her konuda hassas davranan Hocam, okulda çalışırken eğer işlerimiz uzayacak, mesai saatinden sonraya kalacaksa; "*Burada ikimizin kalması uygun olmaz.*" diyerek okula Ayşe Ablayı da çağırıyordu. Ayşe Abla da işini gücünü bırakıp, o yıllarda dört-beş yaşlarında olan Gökhan'ın elinden tutarak okula geliyor ve bizim çalışmalar bitinceye kadar sabırla bekliyordu. Hafta sonları pikniğe gidişlerimizin de iki sebebi vardı. Hem açık havada ailece mangal keyfi yapmak hem de fırsat buldukça yarım kalan çalışmaları tamamlamak… Hocama göre çalışmak isteyen insan her yerde, her zaman çalışma zemini oluşturabilirdi. Bunu söylerken hep kendisinden örnekler verirdi: "*Ben, babamın hastalığında, yanında refakatçi kalırken de, kız kardeşim Zeynep'in tedavi aşamasında da hep çalıştım. Birçok yazımı o günlerde hazırladım.*" derdi. Bu sözlerin etkisiyle midir yoksa istediği iş zamanında bitmeyince göstereceği tepkiyi bildiğimden midir bilmem, ama o günlerden sonra ben de gittiğim her yere -birkaç saatlik ev gezmeleri dâhil- elimde çalışmalarımla gidiyordum. Hatta hiç unutmam, doktora yaptığım dönemlerde, beş-altı arkadaşla birlikte

kaldığımız lojmanı badana yaptırmıştık. Doğal olarak o gün ev/temizlik işleriyle uğraşmış, bilimsel çalışmalarımı bir günlüğüne rafa kaldırmıştım. Ama bu durum beni o kadar rahatsız etmiş ki; gece rüyamda; "*Hocam, ben bugün hiç çalışamadım!*" diye sayıklamışım. Arkadaşlarım bu hâlime çok gülmüşlerdi… "*Kır atın yanında duran ya huyundan ya suyundan.*" misali, bugün artık ben de gittiğim yerlere/tatile bilgisayarımla gidiyorum ve fırsat buldukça bilimsel faaliyetlerime devam etmeye çalışıyorum.

…

Aslında geriye dönüp baktığımda Hocamla ilgili o kadar çok hatıra biriktirmişim ki sanki attığım her adımda, yaşadığım her günde onunla ilgili bir şeyler var. Bunların tamamını burada yazmam mümkün değil. Ama geçmişe doğru bir yolculuk yaptığımda gözümün önünden film şeridi gibi geçen birçok olay hemen peş peşe sıralanıveriyor: Öğrenciliğimde, boş saatlerde arkadaşlarımla gezmek yerine Hocamın odasına gidip çalıştığımız günler, Hocamların Kadirli'ye gelip ailemi ilk ziyaretleri, Elazığ'da ilk araştırma görevliliği sınavına girişim, birlikte Van'a gidişimiz, yaşadığım birçok sıkıntılı olayda olduğu gibi geçirdiğim bir trafik kazasında da Ayşe Ablayla birlikte başucumda yer almaları ve daha birçok şey…

Bütün bu yaşanmışlıklar, benim Hocamın yanında biraz öğrenci kalmama da sebep olmuştur. Nasıl ki kaç yaşında olursak olalım annemizin-babamızın yanında biraz çocuksak, ben de Hocamın yanında hep "biraz öğrenci kaldım". Bugün hâlâ darda kaldığımda, sıkıştığımda, bir şeye karar veremediğimde aradığım ilk kişilerden biri Hocam Ali Bey'dir (diğeri ise hiç şüphesiz Saim Bey). Anlaşılan o ki, ben hiç büyümemişim ve hep Hocama ihtiyaç duyacağım.

Değerli Hocam, sizin Saim Bey'den aldığınız bayrağı ben de sizden saygıyla alıp sevgili öğrencilerim; Ebru, Gülda ve Serdar'a verdim. Onlar da eminim ki, bu kutsal bayrağı tutabilecek sağlam ellere teslim edeceklerdir. Akademik hayatta Saim Bey, torununun torununu gördü. Sıra sizde… "Torunun torunu (Fevziye)", kadro alıp ilk doktora öğrencisini yetiştirdiğinde inşallah siz de bu mutluluğa ereceksiniz.

Size sağlık ve huzur içerisinde uzun ömürler diliyor, saygıyla ellerinizden öpüyorum. Allah, gölgenizi başımızdan eksik etmesin.

BİR İRFAN ERİNE SEVGİ VE SAYGIYLA

Prof. Dr. Pakize AYTAÇ*

Ali Berat Alptekin, benim kardeşim, neredeyse otuz yıl süren ülkü yoldaşım, fikir arkadaşım, her dara düştüğümde yanımda hissettiğim gerçek dostum.

Aynı üniversitede okuduk. Ben ablası sayılırım. O yıllarda Atatürk Üniversitesi alanımız açısından son derece bereketli bir mekândı. Prof. Dr. Mehmet Kaplan, bu üniversite için şöyle demişti: “Palandöken Dağlarına baktığım zaman, buradan pek çok milliyetçi gencin yetişeceğini hissetmiştim.” Türkiye sevdasına gönül veren hocalarımız, onun rehberliğiyle az bilinen bir alanı, bilimle, irfanla, ahlakla, feragat ve fedakârlıkla ilmek ilmek işliyorlardı. Çok şanslıydık. Sözde değil özde millî ruhu, coğrafyanın vatan oluşundaki sırrı onlardan öğreniyorduk. Ülkesi için çırpınan, gençleri ideallerle tanıştıran, değer aktaran, asırlar süren millî hayatımızın tarihi dinamiklerini bıkmadan anlatan hocalarımıza vefa borcumuz ödenemez. Sönmeyen bir meşale gibiydiler, Türk düşünce sistematiğini iyi biliyorlardı, tarihimizin şifrelerini derinliğe inerek anlatıyorlardı. Hars’ın tezhiple buluşması gereğini vurgularken görüş ufkumuzu genişletiyorlardı.

Millî ruhun, “devlet ebed müddettir” tefekkürünü, empoze kolaylığına düşmeden ilim ve irfanla izah ve tefsir ediyorlardı.

İnsanın değer yaratan bir varlık olduğunu, hayatımıza rehberlik eden etik ve estetik değerlerin, üniversitelerde kökleşip gelişebileceğini, hayatımıza mana katacağını, Türk’e has ahlakın serâpâ incelik ve zarafetinin davranış kodlarımıza nasıl sindirilebileceğini örneklerle anlatıyorlardı. Her derste ülkemizin irfan coğrafyasına ait bir konuya temas ediyorlardı. Onun için tipi, kar, soğuk demeden hiçbir dersi kaçırmamaya özen gösteriyorduk. Ülkemizin ikbali ve istikbali düşünce evrenimizin temelini oluşturuyordu. Türkiye Cumhuriyeti’nin hayat ve devamına kasteden fikri ve ruhu muhacir, sığ, boyutsuz, çıkarcı, bencil, millî hedeflerini kaybetmiş, kültürel şizofreniye düşmüş, emperyalist ve küresel ahtapotlara biat etmekten utanmayan, teslimiyetçi, her türlü feraset ve basiretten mahrum insanlarla mücadele gücünü işte bu iklimden alıyorduk. Hayatın yüklerini omuzlamaktan yüksünmüyorduk.

Kardeşim Ali Berat Alptekin’le böyle bir ortamda tanıştım. Yörük Türkü’nün temiz yüzü, mertliği, yiğitliği, hamiyet, fazilet ve şecaati onun tavırlarında tecessüm etmiştir. Hayatı boyunca mütevazı ve vakur hâliyle hepimiz için bir şeref ve iftihar vesilesi olmuştur. Gücü, emeği ve yüreğiyle değerli hocası Prof. Dr. Saim Sakoğlu’nun devamı olan Prof. Dr. Ali Berat, toplumsal patolojinin, kimlik krizlerinin, değer yıkımının, yabancılaşmanın hız kazandığı bir dünyada gayesinin şuuruna ermiş, millî haysiyete sahip tavrıyla daha bir önem kazanmıştır, hiç şüphesiz.

* Emekli Öğretim Üyesi, pakizeaytac@gmail.com

Mevki, makam, menfaat duygularından uzak, hayatını ideallerine adamış değerli kardeşim, Prof. Dr. Ali Berat Alptekin'e uzun ve sağlıklı bir ömür diliyorum. Öğrencilerine böyle değerli bir hocaya sahip oldukları için gıpta ediyorum.

İçinde kötülük cevheri taşımadı, topluma iyi bir örnek oldu. "Bir neslin kaderini, bir önceki nesil tayin eder." derler, doğruluğu onunla kaimdir. Nice mutlu ve güzel günlere… Sevgi ve saygıyla…

AHDE VEFANIN DİĞER ADI ALİ BERAT ALPTEKİN

Prof. Dr. Gönül AYAN*

Prof. Dr. Ali Berat Alptekin'i, Saim Sakaoğlu'yla 1978'lerde Mersin Erdemli Orman Parkında Paris'ten büyük bir hevesle getirtip o gün için bize villa konforunda bir tatil sunduğunu sandığımız çadırımızın önündeki banklarda tanımıştım. Silifkeli, temiz ve güleç yüzlü bir delikanlı idi. Saim Bey'in asistanı olmuş ve doktora çalışmasına başlamıştı. Biz de Hüseyin Ayan'ın daire istemem, müstakil ev isterim, direnmesiyle Mersin Yenimahalle'de bir arsa alıp mimari çalışmaları tamamlatmak için Erdemli'de hem tatil yapıyor hem de sahip olmak istediğimiz müstakil evin ön hazırlıklarını takip ediyorduk. Çadır hayatı 3 küçük çocukla çok zordu. Hele benim gibi yılandan çıyandan korkan birisi için felaketti. Ortam hiç güvenli değildi. Her gece bir çadıra hırsız girdiği haberleriyle geceleri etraftaki ayak seslerini takip ederken uykusuzluğum had safhaya ulaşıyor, ancak sabah ezanları okununca uykuya dalabiliyordum. Kısacası tatil değil bir kâbustu benim için. Ama Hüseyin Ayan öyle istiyordu. Yine de Erzurum'un soğuk ikliminden kaçıp Akdeniz'in sıcak bir orman ve denizinde dinleniyorduk. Ali Berat, Hüseyin Ayan'ın, çalışmalarıyla ilgili sorularına cevap vermeden gayet nazikçe, bu cevapların Saim Bey'in bilgisi dâhilinde olduğunu ima etmişti. Saim Bey, eşi Yurdanur Hanım ile Ali Berat Bey'in daveti üzerine Silifke'ye gelmişlerdi. Herhâlde birkaç gün kalacaklardı. Erzurum'a dönüşümüzde Ali Berat Alptekin'i bizim lojmanın önünden geçerken gördüğümde soğuktan korunmak için hayli özen gösterdiğini hatırlıyorum. Uzun kalın paltosuyla, başında bere ve atkısıyla başı önünde, elinde poşet dolu kitaplarla hızlı adımlarla mesaiye koşarcasına gittiğini bugün de görür gibiyim. Çünkü Ali Berat hiç yavaş yürümedi, hep koştu.

Hüseyin Ayan rotasyon nedeniyle Fırat Üniversitesinde göreve başladığında benim için de aynı üniversitede kadro ilanı beklenmeye başlanmıştı. Atatürk Üniversitesinde doktoralı öğretim görevlisiydim. Böyle bir kadroya atanmak benim için yeterliydi. O gün için çok revaçta olan yardımcı doçentlik kadrosunda çalışmak çok da cazip değildi. Yurdanur Sakaoğlu benim böyle bir kadroya atanmamla Ali Berat'ın önünün kesileceği endişesini dile getirince, böyle bir durumun söz konusu olmadığını kendisine söylemiştim. Nitekim 3 ay gibi kısa bir müddet sonra Fırat Üniversitesinde öğretim görevlisi olarak çalışıp Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesine atamam yapıldı. Ali Bey de bizden sonra Fırat Üniversitesinde göreve başladı.

Aradan yıllar geçti. Ali Bey ile yollarımız Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesinde kesişti. Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Bölümünde çalışmaya başladı. Erzurum'dan Hüseyin Ayan'ın mesai arkadaşı olan Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'nun Eğitim Fakültesi Dekanlığına atanması beklediğimizin aksine bazı gereksiz çekişmelere neden olmuştu. Benim arabuluculuğum da iki eski dostun aralarını düzeltmeye kâfi

* Emekli Öğretim Üyesi, gayan43@gmail.com

gelmedi. Tabii bu işi tezgâhlayanlar desiseyi çok iyi biliyorlardı. Saim Sakaoğlu ile ilişkilerin limoni oluşu Ali Berat Alptekin'i de etkilemişti. Öğretmenlik formasyon dersimde, Mehmet Akif Ersoy'un "Çanakkale Şehitleri" manzumesini öğretmen adaylarına ezberletip bir sözlü notu veriyordum. Gözüm, arka sıralarda oturan kendisini gizlemeye çalışan bir kız öğrenciye ilişti. Ezberleyemediğini düşündüğüm uzun boylu öğrenci çok tedirgindi. "Hadi oku bakalım!" dedim. Çok güzel okudu. Diksiyonu da bayağı iyi idi. Not vermek için, ismini sordum. "Gökçen" dedi. Soyadını söylememişti. Onu da sormak zorunda kaldım. "Alptekin" dedi. Şaşırmıştım. "Bizim Ali Berat Bey'in kızı mısın?" diye sordum. "Evet" dedi. Memnun olmuştum. Erzurum'dan bir meslektaşımın kızı benim öğrencimdi. İyi bir not verdim. Ardından da "Aferin" dedim. Aradan zaman geçti. Bu çalışkan kız fakültemizde asistan oldu. Hanımlığından, saygısından hiç taviz vermedi. Ali Bey'e bazen "Gökçen'i sizden daha çok seviyorum!" diye takıldığımda "Ama o benim kızım." şeklinde gayet ciddi ciddi karşı çıkar, kızına duyduğu sevgiye kimseyi ortak etmek istemez gibi tavır takınırdı.

Ali Berat Alptekin tam manasıyla bir ilim adamıdır. Başkanı olduğum Türkçe Eğitimi Bölümünde halk edebiyatı derslerini okutması için ısrarcı olurdum. Sağ olsun o da beni kırmazdı. Ders saatlerine özen gösterir, bazıları gibi sohbetle, dedikodu ile geçiştirmezdi. Sınav soruları onun bu alandaki otoritesini gösterir nitelikteydi. Bu soruları görmüş, ben de kendimi sınava tabi tutmuştum. Zira lisansta, merhum Dr. Şükrü Kurgan Hoca'dan bir sömestr iki kredi olarak halk edebiyatı altında "Eski Türk Metinleri Antolojisi" isimli kitabını okumuştuk. Bilgi eksikliğini lise öğretmenliğim sırasında gidermeye çalışmıştım.

Ali Berat Hoca idareciliğe, herhâlde, istekli olmamıştır. İlmî çalışmaların ve toplantıların yoğunluğu onu görünmez kılmıştır. Yurt içi ve yurt dışı toplantılara katılmada, danışmanı Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'nun her yönüyle takipçisi olmuştur. Danışman hocasına olan saygısı ve sevgisi hiç eksilmeden devam etmiştir. Akademisyenlikte hoca-öğrenci ilişkisi çok önemlidir. Hele vefa, değerbilirlik! Halk edebiyatında Saim Sakaoğlu - Ali Berat Alptekin - Esma Şimşek üçlüsünde hiç fire vermemiştir. Şöyle haris bir dünyada o derece olmasa da başka örnekleri de vardır. Ama bu üçlünün birlikteliği saygıya layıktır. Zira her üçü de ununu elemiş, eleğini duvara asmış. Biri emekli olmuş, diğer ikisi de kariyerlerini her bakımdan tamamlamışlar. Ama insan evlatları! Saygı, sevgi, kadirşinaslık her üçü arasında da devam etti, devam ediyor... Ben; yaşlı, emekli ahrete göçmüş hocalara bir rahmeti çok gören, sağlıklarında tabasbusdan çekinmeyen bugünün nankörlerini de çok görüyorum. Şahsımla ilgili bir şikâyetim yok çok şükür. Sevgili Ali Berat da saygıda kusur etmeyen ve de saygıda kusur edilmeyeceklerden biridir.

DOST

Prof. Dr. İsmet ÇETİN*

Akılbâlik yaşı tende ise de
Hakk'ın hayalleri canda ise de
İk'elleri kızıl kanda ise de
Mahrum kalmaz Ali diye çağıran
Kul Himmet-

Dilin anlamı, anlam yükü ve anlam derinliği, insan muhayyilesinin alamayacağı kadar geniş, insan düşüncesinin sınırlarına sığmayacağı kadar derin, insan idrakinin ulaşamayacağı kadar uzak… Bunların tam zıddı da olur dilin anlam yükü. Dokunuverdiğinizde tutulabilen, düşünüldüğünde gelen, hemen yanı başınızda, sizinle aynı mecrada akıp giden sonsuz bir anlamlar okyanusu dilin anlamı. Dilin anlamını kavramak, ancak dilin yaşandığı, yaşadığı, yaşatıldığı kültürel alanda mümkün olur. Kültürün dışına çıkıldığında anlamsızlaşır… Sizin diliniz, dilinizin anlam derinliği kimsesizleşir, yalnızlaşır ve sizi de yalnızlaştırır. Dil düşünceleri flulaşır, gittikçe anlamını yitirir. Hele dili kullanan, dille yaşayan, dili yaşatan ve dilin yaşadığı kültür alanında yaşayan insan, o alandan dışarı çıktığında kendisi de anlamsızlaşır. Kendi dışında birilerinin olmadığını fark eder ve o kişi de dil yalnızı, düşünce yalnızı, anlam yalnızı olur.

Dili yaşatan, dilin yaşattığı insanın zihin dünyasında bir anlam zenginliği var ki, hangi kelimeyle ifade edilirse edilsin, ifade edildiği, söylenildiği, yazıldığı kültürel alanda aslî anlamına dönüyor. Kimi zaman ilahî kaynaktan beslenip ilahî kaynağa yönelen, kimi zaman kişiler arası bağları kuran, kimi zaman ulaşılmak istenen ütopik bir âlemin habercisi olan kelime. Yazılışıyla, söyleyişiyle farklı, anlamlandırılmasıyla aynı bir kelime...

Yaşadığımız kültür coğrafyasında; ağabey, ahbab, ahi, ahiretlik, arkadaş, âşık, birader, devre, efe, kardeş, kirve, mahbub, mahbube, maşuk, maşuka, muhibb, sağdıç, sevgili, seymen, sıddık, tertip, toprağım, ülküdaş, yâr, yarân, yoldaş gibi kelimelerle ifade olunan "dost" kavramı, bu kültür coğrafyasının ulvî iklimini teneffüs eden herkesin, her kesimin özenle bağlandığı, kendisini yalnızlıktan kurtarmak için koştuğu kavramlar zenginliği, anlamlar deruniliği, var olmanın, belki de varlığını ispatın ifadesidir hayatımızda.

Kimi zaman çocukluk arkadaşımız yetişkinliğimizde de dostluğunu devam ettirir ve kadim arkadaş, dost oluruz, kimi zaman uzaklaştığımız insanlardan kaçarcasına kendimize toprağı dost tutarız. Gerçekten Âşık Veysel'in;

Dost dost diye nicesine sarıldım
Benim sadık yârim kara topraktır

* Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi, icetin@gazi.edu.tr

Beyhude dolandım boşa yoruldum
Benim sadık yârim kara topraktır

mısraları kişiyi insanoğlundan kaçıp başka bir âlemde, toprakta dost aramaya sevk etmiyor mu? Veysel'in düşüncesi toprağı kutsayıp onu dost edinmek mi, yoksa dostluğuna güvenmediği insanoğlundan kaçmak mı? Yoksa Veysel bağlandığı güzellerde umduğu vefayı bulamadığını mı söylüyor? Yeniden dostluğun tarifini mi yapmak istiyor yoksa? Sessiz, kendi yalnızlığına sığınan toprakla mı hemhal olup dost kalmak istiyor. Veysel, toprağın aldıklarının verdiklerinin çok olduğunu bilecek bilgiye, onu süzüp yorumlayacak kabiliyete, yeniden işleyip anlamlandırıp aktaracak irfana sahiptir. Veysel, dostun dostça olmasından başka bir şey istemez, dostun dostça kabullenilmediği ve yaşanmadığı insanlık âleminden onun için kaçar, onun için toprağa yönelir ve toprakla hemhâl olup sonsuzluğa yelken açar.

Veysel'in şiirinde vefasızlığı da fark edilen dost ve dostlar şiir olur, şarkı olur ve dilden dile, telden tele dolaşır. Dostlukla vefasızlık birbirleriyle zıt da olsalar birbirleriyle ayrılmaz ikilidirler, birbirine katlanan, birbirinin nazını çeken, kahrına ortak olan dostturlar. Gerçekte dostlar zaman zaman kırgınlıkları yaşamazlar mı? Biz insanlar birbirimizin kahrına katlanmaz mıyız? Dostluk insanî bir duygu. Dost olmak… Dostluğu sıkı sıkı yaşamak da dostluğu yaşayamamak ya da yaşatamamak da insanî davranıştır (Kim bilir belki ben böyle düşünüyorum veya teselli buluyorum). Pir Sultan Abdal;

Şu illerin taşı hiç bana değmez
İlle dostun gülü yaralar beni

derken dost ve vefa kavramlarının zıtlığını bilmiyor veya bilmezlikten mi geliyordu?

İnsanî duygu ve davranış olmasa Ümit Yaşar Oğuzcan kadim dostluğu bir çırpıda yıkar veya yıkıldığını şiirleştirir mi? Varlığını dostlarıyla fark eden ve dostlarına fark ettiren, dostlarıyla varlığını keşfeden şair kendini nasıl terk eder, nasıl bir dünyaya yelken açar kendi varlığından?

Sanırdım gündüzdü onlarla gecem
İçimde ümitti dost bildiklerim.
Ne zaman yıkılıp yere düştüysem
Bırakıp da gitti dost bildiklerim.
….
Korkar oldum bana "dostum" diyenden
Yoksa yok olandan, varsa yiyenden
Ne onlardan eser kaldı ne benden
Beni benden etti dost bildiklerim.

Belki de insanın varlık sebebi, değilse bile varlığının ifadesi olan dostluk aranan, bulunan, keşfedilen bir hazine, bir deryadır. İnsanın kendi varlığını fark etmesi ve daha da önemlisi insan olduğunu fark etmesi dostlukla olmalı ki ilahî âleme uzanır dostluklar. Tasavvufî anlamdaki dostluk Tanrı-Hz. İbrahim dostluğu üzerine bina edilir. Yaratanın yaratılmışların en mükemmeli olan peygamberle dost

olması, dostluğun ne denli ulvî bir davranış, ne denli ulvî bir duygu olduğunu göstermekte. Tasavvufî anlamda gerçek dost Tanrı'dır. İnsanoğlu dostlukta dosta gitmeğe gayret eder. Yunus Emre'nin şiir dünyasında Tanrı'yla bir olmak, dosta ulaşmak, dosta kavuşmaktır. Onun için insan, bütün varlığıyla dosta gitmeye, aslına ulaşmaya gayret etmelidir Yunus gibi;

Gönlüm canum 'aklum bilüm senün ile karâr ider
Pervâz ururlar dem-be-dem uçuban dosta gitmeğe
…
Tutulmadı Yûnus cânı geçdi Tamu'dan Uçmak'dan
Yola düşüp dosta gider gine aslın ulaşmağa

Dost Bir'de bir olmak, Tek'te tekleşmekten başka bir şey değildir. Zaman zaman ifrata kaçsa da şiirleştirilen duygular, inanma ve iman etme biçimleri tekfir edilmiş olsa da şair Dost peşinde koşar ve bütün varlığını Dost'a adar, Dost uğruna feda eder. Zira varlığını Bir'e feda eden insan kendisini Bir'lemiş, Bir'e katmış olur. Kendisini ancak böyle kurtarabilir…

Zira tasavvufta, vahdet-i vücud anlayışının yapısı 'varlıkta mutlak birlik' üzerine kurulur. Varlık, Yaratan'la yaratılanın bir olduğudur. Varlığı, 'Dost' olan 'Bir' için acıların en ulvisine eyvallah diyen Nesimî;

Asl-ı hôd zât imiş her eşyanın
İkilik n'ister anda vahdettir

mısralarını dillendirirken ikilikten sıyrılıp 'Bir'e ulaşmayı kendi vücudunda bulur. Nesimî, Dost'u dostunda, kendi vücudunda keşfeder;

Kendi vücûdunda çün buldu Nesîmî seni

veya

Daim Enel Hak söylerem
Haktan çü Mansur olmuşam

derken aslında kendi dostluğunu da bulur;

Kendi kendi zâtını eyler beyân

Dost ve dostlukların tarifi zor olsa gerek. Kimi zaman can yakar dostluklar, atalar sözüyle belleğimize yerleşir; "Dostun attığı gül onulmaz yara açar" örneğinde olduğu gibi, kimi zaman en ağır tenkitlerine katlandığımız dostumuzun dostluğuyla teselli buluruz "Dostun attığı taş baş yarmaz" sözünde olduğu gibi.

Dost ve dostluklar ister fikir dünyasında, ister irfan denizinde veya toplumun belleğinde saklanmış olsun dost insandır ve dost Bir'le bir olmak, insanın yaşadığı sosyal çevreyle beraber olmaktır. Dostluk sığınılacak yerdir gurbetten ırak. Kim bilir Ahmet Muhip Dranas hangi dostun dostluğunu özleyip dosta dostça şiir yazmış. Dostu, bu dostluğu bulmuş veya bilmiş midir bilinmez. O, dostluğu birkaç kelimeyle arar;

Dost dost diye deli derviş gezdiğim,
Bir ağladığım, bir güleyazdığım,
Adını dağa taşa kazıdığım

Öğrenim için gittiği Paris'te yalnızlığını yaşayan Ahmet Kutsi Tecer, yalnızlık duygusunu vatana kavuşmakla bitireceğini düşünür ve öğrenimini yarıda bırakıp Türkiye'ye, sevdalısı olduğu vatana, dostuna, dostlarına kavuşmak ister. Vatana dönüş, dostlarla beraber olma, kendini güvende hissetme isteğidir. Dostlarının olmadığı bir çevrede, Paris'te köpeğin bile dostunun olduğu Paris'te Tecer yapayalnızdır ve kendisi bir mermer büstle dost olmaya gayret eder:

Mesutsun, köpeğim, sen de benimle,
Burada oynaşın tanıdığın var.
Ben de bahtiyarım kendi kendimle,
Gözlerim mermerden bir büste dalar
…
Yine sis, yine sis, bu benim şansım
Dediler her sene böyle değildir.
Ah vatan, koynuna doğru koşasım,
Yüzümü yerlere süresim gelir

Dost vatandır, vatanda yaşayan insandır ve dost 'ben'den arınıp 'biz' olma hâlidir. Dost ve dostluğu bilmek dostu tanımak ve dostça tanınmaktır. Dost birlikte yaşanılan, birlikte düşünülen ve düşünen güzel insandır ve's-selâm…

1976 YILINDA SİLİFKE KÖYLERİNDE DERLEME YAPAN GENÇ TÜRKOLOG: ALİ BERAT ALPTEKİN

Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN*

Kaşgarlı Mahmut'tan günümüze kadar pek çok kişinin kültür, dil ve edebiyat ürünlerini derlediği ve kayıt altına aldığı bilinen bir gerçektir. Ancak Türk halk kültürü ürünleri ile ilgili olarak Türkoloji disiplini içinde ilk bilinçli derleme çalışmalarının 1885-1890 yılları arasında Ignácz Kúnos tarafından gerçekleştirildiğini düşünürsek konunun yaklaşık 130 yıllık bir geçmişe sahip olduğu anlaşılır. Türkiye'de ilk sistemli derleme çalışmaları ise Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun öncülüğünde kurulan Türk Halk Bilgisi Derneğinin yayımladığı *Halk Bilgisi Toplayıcılarına Rehber* adlı derleme kılavuzu niteliğindeki eser ile başlar. O günden sonra halk kültürü ürünlerini derlemek, okumuşların, aydınların, akademisyenlerin, yöneticilerin ve devletin bir meselesi hâline gelmiştir.

Pertev Naili Boratav'ın Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesinde görev yaptığı yıllarda yürüttüğü derleme çalışmaları bireysel bir çaba olarak kalmasına rağmen konuyla ilgili bilimsel yaklaşımı ortaya koyması, bu alanda arşivcilik fikrinin gelişmesi gibi açılardan yararlı olmuştur.

Halk kültürü ürünlerinin derlenmesi, arşivlenmesi ve bilimsel yöntemlerle incelenmesi çalışmalarının bir ekip anlayışıyla üniversiteye taşınması kuşkusuz 1958'de Prof. Dr. Mehmet Kaplan'ın Atatürk Üniversitesinde başlattığı hamle ile belirgin hâle gelir. Bu hamlenin ilk aşamasını Kaplan'ın danışmanlığında doktora çalışmalarını yürüten asistanların derleme faaliyetleri oluşturur. Muhan Bali, Bilge Seyidoğlu, Saim Sakaoğlu, Umay Günay, Fikret Türkmen ve Ensar Aslan'ın 1962-1973 yılları arasındaki derleme çalışmaları bu çerçevede değerlendirilmelidir. İkinci aşama ise lisans öğrencilerine yaptırılan bitirme tezleridir. O yıllarda Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğrencilerinin bir kısmı lisans tezlerini bir köyün, kasabanın veya ilin halk kültürü ürünlerinin derlenmesi şeklinde hazırlamışlardır. Atatürk Üniversitesinin ilk halk edebiyatı doktorlarının bölümde ders vermeye başlamalarıyla birlikte konuya ağırlık verdikleri görülür.

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde yaptırılan 1977 tarihli tezlerden biri Silifke / Kırtıl-Korucuk Köyü Folkloru adını taşımaktadır. Tezi hazırlayan Ali Berat Alptekin ön sözde "Lise yıllarında folklora olan tutkum belki de Edebiyat Fakültesini seçmeme neden oldu." cümlesiyle sözlerine başlar ve çalışması hakkında genel bilgiler verir. Buna göre derleme çalışması 1976 yılının Şubat ayında başlamış. Bir buçuk yıllık bir emeğin mahsulü olan tez, tahminen 1977 yılının Haziran ayında tamamlanmış.

* Erzurum Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, duzgun@atauni.edu.tr

1929 yılında Halk Bilgisi Haberleri, ilerleyen yıllarda Türk Folklor Araştırmaları dergilerinin sayfalarına sinmiş olan halk kültürünü derleme ve neşretme heyecanının bu kez artan bir dozda üniversitede nasıl devam ettiğini görmek için o dönemde yapılan lisans tezlerine bakmak gerekir. Alptekin'in tezinde de aynı heyecan ve samimiyeti görüyoruz.

Rahmetli Mehmet Kaplan Hocanın samimi ve gayretli çalışmalarıyla temeli atılan bölümdeki hocalarından devraldığı ilmi tevazu Alptekin'in satırlarına şöyle yansıyor: "Bir seneden fazla bir zamanda meydana getirdiğim bu tezde hataları en az hadde indirmeye çalıştım. Ancak bütün gayretlerime rağmen yine birtakım hatalarımın olduğuna inanıyorum." Bu, ayakları yere basan, özgüven sahibi ama bir o kadar da özeleştiri yapabilen, daha iyiye ulaşmak için çaba gösteren, haddini bilen bir öğrenci ve akademisyen profilidir. Mehmet Kaplan'ın temelini attığı bu ekol bugün Türkiye'de ve Türkiye dışında önemli başarılara imza atmaya devam ediyorsa bu başarıda kuşkusuz tevazu sahibi olmayı öne çıkarma kaygısı önemli bir yer tutmaktadır. O nedenle genç akademisyenlere önceki yıllarda yayımlanmış ilmi araştırma eserlerinin ön sözlerini dikkatlice okumalarını hep tavsiye etmişimdir.

Alptekin, tezin ön sözünde başka bilgiler de veriyor. Önce araştırma alanını geniş tuttuğunu, ancak her köyde beklenen kaynak kişi performansını sağlayamadığını, bu nedenle en verimli araştırma sahasının Kırtıl köyü olduğunu belirtiyor. Buradaki verimli çalışma ortamını ise köylülerin "cana yakın, misafirperver" oluşlarıyla açıklıyor. Bu yakınlıktan dolayı adı geçen köylülere teşekkür ediyor. Tez yöneticisi Muhan Bali'ye de teşekkürü ihmal etmeyen Alptekin, tezinin ön sözünü şu cümle ile tamamlamış: "Bu çalışmayla Türk edebiyatına ve Türk folkloruna bir nebze hizmet edebildiysem kendimi mutlu addedeceğim."

Elbette hizmet etmişsiniz muhterem hocam. Daha ne olsun? 227 sayfalık tezin girişinde Silifke'nin tarihi, coğrafyası, ekonomik ve sosyal durumunun yanı sıra tarihi yapıları hakkında bilgi vermişsiniz. Bu bölümün hazırlanmasında "İçel 1967 İl Yıllığı ve Silifke Tarihi" adlı bir çalışmadan yararlandığınız bilgisini de dipnot olarak eklemişsiniz. Bundan sonra derlediğiniz halk kültürü malzemesini sıralamışsınız. Kaynak kişiler hakkında verdiğiniz ayrıntılı bilgiler, derlediğiniz malzemenin yayımlanmış eserlerdeki benzerlerine yaptığınız atıflar, tezin sonuna eklenen indeks, sözlük ve kaynaklar, bilimsel araştırma yöntemlerini uygulamak konusunda ne kadar titiz olduğunuzu gösteriyor. Doğrusunu söylersek o günden belliymiş sizin başarılı bir halk bilimi profesörü olacağınız.

Kırk bir yıl önce hazırladığınız lisans tezinin günümüz gençlerine örnek teşkil etmesi temennisiyle size sağlıklı ve uzun bir ömür diliyorum muhterem hocam.

BİR MATEMATİKÇİNİN DİLİNDEN ALİ BERAT ALPTEKİN

Prof. Dr. Mahmut ERGÜT*

Sonbaharın sararan yaprakları etrafa savrulmuş, güneş sanki son gücünü deniyordu doğanın üzerinde... O yıllarda (1985) Fen-Edebiyat Fakültesi, şimdiki Jeoloji Mühendisliğinin bulunduğu binadaydı. Bir gün, saat 10.00 sularında Mühendislik Fakültesindeki dersimi bitirip fakülte kapısından içeriye girerken tanımadığım bir yüz; *"Günaydın Ağabey!"* dedi. Başımı doğrulttum; *"Günaydın gardaş!"*dedim. Devamında; *"Tanıyamadım sizi?"* diye de ilave ettim. O, güven veren ve huzur dolu yüzüyle hafiften gülümsedi ve *"Erzurum'dan gelen Ali Berat Alptekin"* diyerek elini uzattı. O uzatılan sımsıcak el, sanki ileride atılacak olan arkadaşlığımızın, dostluğumuzun ve kardeşliğimizin ilk adımıydı.

Kaderlerimizi çoğu kez birlikte yaşadık. Gün oldu birlikte üzüldük, gün oldu birlikte sevindik ve gün oldu birlikte sessiz sessiz içimize ağladık… Birkaç yıl birlikte yabancı dil sınavına da çalıştık. Hemen hemen günün bir yarısını birlikte geçirdik. Eskiden yabacı dil sınavları senede bir kere ve Ankara'da yapılırdı. Ali Bey, bir sınav sonrası sabah odama gelerek; *"Ağabey be, sen geçtin ben kaldım!"* dedi. Ben; *"Müneccim misin be gardaş, nereden biliyorsun?"* diye gülümsedim. O zaman benim ofisim Fen-Edebiyat Fakültesinin dördüncü katında ve Rektörlüğe bakan taraftaydı. Pencerenin yanına yaklaştı, eliyle fakültenin önünden geçen yolu göstererek; *"Şu yolu görüyor musun ağabey?"*-dedi- *"İşte o yola beni çıkartmadın, dedin ki; diğer sefere çıkarsın."* Gerçekten o dönem ben geçtim. Bir sonraki dönemde de gardaşım geçti. İşte saf, temiz yürekli Ali Berat Alptekin!..

Torosların yiğit, çalışkan, Yörük Ali'si!.. Senin için bir şeyler yazmak inan beni çok gururlandırdı ve de çok hüzünlendirdi. Sen her zaman yüreğimde, tertemiz saf Anadolu'nun yiğit evladı olarak yaşayacaksın. Ne mutlu sana ki, her zaman seni düşünen ve senin çizdiğin yolda durmadan ilerleyen öğrenciler yetiştirmişsin. Bu bayrak düşmeyecek ve hep göklerde dalgalanacaktır.

Değerli kardeşim, sana olan duygularımı bir şiirle ifade etmeye çalıştım, eğer becerebildiysem…

Hoşça kal can yoldaşım, can gardaşım. Allah'a emanet ol…

BİR ÖMÜR
Ne hayalimiz vardı,
Ne hayatımız…
Aydınlığı ararken,
Karanlıkta kaldık…
Ne olduğunu bilmeden,
Geldi geçti ömrümüz…
…

* Namık Kemal Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, mergut@nku.edu.tr

Hep millet dedik
Vatan dedik
Bayrak dedik
Kendimizi düşünmeden
Geldi geçti ömrümüz…

Tanrı dağından koptuk,
Nice dağ, ova, yayla geçtik
Gönüldaşlarımızla birlikte
Silifke ovasında coştuk…
Ve bir gün gökyüzünde bulutlar
Yağmur oldu, dolu oldu, kar oldu
Gözyaşlarımız yanaklarımızda dondu…
Alp'lerin üstünde koca bir çınar büyüdü
Ve Alptekinler çoğaldı….

03 Mayıs 2018

DEĞERLİ KARDEŞİM ALİ BERAT ALPTEKİN

Prof. Dr. Mehmet KAYA*

Ali Berat Alptekin ile tanışmamız 1985'li yıllara dayanmaktadır. Onun Atatürk Üniversitesinden Fırat Üniversitesine gelmesi ve Erzurum'dan birçok ortak tanıdıklarımızın olması, kısa sürede kaynaşmamıza vesile olmuş idi. İyi bir arkadaş, iyi bir meslektaş ve iyi bir komşu olan Ali Berat Bey'i tanımaktan her zaman onur duydum.

Bazı meslekler vardır ki, o mesleği icra eden kişilere çok yakışır ve âdeta o kişiyle özdeşleşir. Akademisyenlik de kardeşime bu bağlamda çok yakışmıştır. Bütün zorlukları ve engelleri aşarak hedeflerine kısa sürede ulaşmış, birbirinden değerli çalışmaların altına imzasını atmıştır. O, her zaman alanında sevilen, aranılan ve danışılan birisi olmuştur. Yaptığı çalışmalarıyla Türk kültürüne çok büyük katkılarda bulunmuş ve hâlen de bulunmaya devam etmektedir. Millî konularda da çok hassas olan Alptekin, ülkesi ve milleti için hiçbir fedakârlıktan kaçınmamış, bu konuda üzerine düşen görevi fazlasıyla yapmıştır.

Ali Berat Bey, bütün bunların yanında çocuklarına iyi bir aile babası, öğrencilerine iyi bir hoca olmuştur. Nitekim nitelikli ve başarılı öğrenciler yetiştirmesi bunun en somut örneğidir.

Değerli kardeşime, eşi, çocukları, torunları ve tüm sevenleriyle birlikte sağlık ve mutluluk içerisinde daha nice güzel yıllar geçirmesini dilerim.

* Fırat Üniversitesi Fen Fakültesi, mehmetkaya08@firat.edu.tr

MODERN ZAMANLAR DERVİŞİ

Prof. Dr. Meral DEMİRYÜREK*

Mutluluğun ve iyimserliğin kaynağı olarak gülmenin önemi büyük. Huzurlu, üretken, çevresiyle ve kendisiyle barışık, geleceğe umutla bakan insanların ortak özelliği iyimser olmaları. Hayata gülen gözlerle bakabilmeleri…

Olumlu düşünen insan, ait olduğu topluma ve dünyaya da daha faydalı. Hem kendisi hem de etrafındakiler için iyilikle dolu. Ali Berat Alptekin Hocamız tam anlamıyla böyle biri.

Yaşama erdemine ermiş bir modern zamanlar dervişi Ali Berat Alptekin. Daima güler yüzlü, hoş üsluplu. Kalp kırmayan, gülümseyen ve gülümseten bilge insan. Onun adına kaleme alınan bu çalışmada makale konusu olarak Nasreddin Hoca'yı seçmek birçok bakımlardan hoş ve derin anlamlar içeriyor. Hem Ali Berat Hocamın Nasreddin Hoca ile ilgili çalışmalarına bir hatırlatmada bulunmak hem de onun mizacındaki güzelliklerle Nasreddin Hoca arasında bağlar kurmak mümkün. Ali Berat Alptekin, Nasreddin Hoca'nın yaşadığı topraklarda yetişmiş, onunla ilgili birçok bilimsel çalışma yapmış biri. En önemlisi de Nasreddin Hoca'nın özelliklerine benzer özellikleri bugünlere taşıması. Geçmişten süzülüp gelen gelenekle moderni bünyesinde çok dengeli bir biçimde özümseyip yansıtması herkese örnek olacak mahiyette…

Ali Berat Alptekin Hocamla yolumuz ilk olarak Kuzey Kıbrıs'ta kesişti. Öğrencimiz Gamze, bize Ali Berat Hocayı kazandırdı. Lefke Avrupa Üniversitesinde birlikte çalıştık. Kıbrıs yıllarım bitip Çorum'a Hitit Üniversitesine gelmemden sonra da Hocamla iletişimimiz hiç kesilmeden hep sürdü. Konya-Çorum hattında dostluğumuz her dem canlı kaldı.

Kıbrıs'ta birlikte çalışırken kendisinden yaşça ve unvanca çok küçük olmama rağmen büyük bir mütevazılıkla ve sevgiyle bana hep "Sayın Başkanım" diye hitap edişini hiç unutamam. Hocam bu seslenişini sonraki yıllarda da bırakmadı ve bu durum aramızda çok hoş bir espri konusu, sıcak bir dostluk ve duygu bağı oluşturdu. Bu fakire, Ali Berat Hocam kadar içten ve güzel "Sayın Başkanım" diye seslenen hiç olmadı. Sağ olsun, var olsun…

Hocamızla birçok anımız var, ama içlerinden birini asla unutmam, her zaman hatırlarım. Bir hayat dersidir benim için.

Lefke'de birlikte çalıştığımız dönemde, üniversitede bir grev oldu. Derslerin, hatta sınavların yapılamaması gibi bir durumla karşı karşıya kaldık. Bölüm başkanlığımın ilk yılı… Üniversite yönetimi görevinin başında bulunan hocaların bütün dersleri tamamlayıp sınavları da zamanında ve tam olarak yapması talimatını verdi. Bölümdeki arkadaşlardan bir kısmı grevde idi. Bizler birkaç kişi çalışıyoruz. Bölümde bir toplantı yaptık ve sınavları nasıl gerçekleştireceğimizi görüşmeye başla-

* Hitit Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, meraldemiryurek@hitit.edu.tr

dık. İçimizden bazıları çekimser kaldı ve harekete geçmek istemedi. Öğrencilerin ders ve sınıf geçmelerini, hatta mezun olma durumlarını tehlikeye atabilecek bir vaziyet söz konusu…

Tam bu noktada, Ali Berat Alptekin Hocamızın bölümdekilere söylediği ibret dersi niteliğindeki sözleri, yaşadığım sürece hatırımda kalacak. Hocamız şöyle seslendi:

"Arkadaşlar! Ortada bir cenaze var. Zaman tartışma zamanı değil. Bir an evvel bu cenazenin kaldırılması lazım. Bunun için de hepimize iş düşüyor. Birlikte hareket edip öğrenciler açısından bir mağduriyet meydana gelmemesi için ne gerekiyorsa yapmalıyız."

Hani "Dost kara günde belli olur." diye çok bilinen bir söz vardır. İşte, o gün bugündür ben de çok iyi bilirim ve inanırım ki Ali Berat Hocam gerçek dosttur. Halis insandır.

Baki dua ile…

PROF. DR. ALİ BERAT ALPTEKİN'İN HAYVAN MASALLARI KİTABI VE BOZKURT MASALI ÜZERİNE

Doç. Dr. Pervin ERGUN*

Ben bu yazımda Ali Berat Hocamızın yayımladığı *Hayvan Masalları* kitabı ve özellikle içindeki "Bozkurt" masalının bizim ailedeki hatırasından bahsetmek istiyorum.

Hocamız bu kitabı yayımladığı yıl büyük oğlumuz İlteriş doğmuştu. İlteriş bir yaşını geçtiğinde hayvan masallarının daha uygun olduğunu düşünerek ona bu kitaptan masallar okumaya başladım. İlteriş bu masalları büyük bir ilgiyle dinliyordu. Bu alışkanlık öylesine bir tutkuya dönüşmüştü ki her akşam dört-beş masal tamamlanmayınca kitabı elimizden bırakamıyorduk. O dönem evimize gelen dostlarımız tanık olmuştur, İlteriş üzerimizde öyle bir baskı kuruyordu ki hiçbir şart masal saatimizi etkilemiyordu.

21.00-22.00 saatleri arasında yaptığımız bu masal etkinliğinde her akşam farklı masallara yer veriyorduk. Yalnız her gecenin sonunu İlteriş çok istediği için Bozkurt masalıyla bitiriyorduk. Herhangi bir şekilde yönlendirmediğimiz hâlde Bozkurt masalı ona âdeta yemeğin sonunda yenen tatlı gibi zevk veriyordu. Bu böyle birkaç yıl sürdü. Üç yaşından sonra İlteriş, gelen misafirlere mutlaka Bozkurt masalını anlatmaya başladı. Bu anlatımlarda fark ettik ki masalı benim tonlama ve mimiklerimle aynen ezberlemiş.

Bozkurt masalının İlteriş tarafından diğerlerine göre daha fazla beğenilmesinin temelinde bu masalda daha fazla başarı güdüsü bulunması ve duygusal zekâ açısından daha zengin olması yatmaktadır. Masalın ana düşüncesini şöyle belirtebiliriz: Büyük hedefler büyük kahramanlarla başarılabilir. -Atatürk'ün de uyardığı gibi- "Başınızın üzerine yükselteceğiniz adamların kanındaki, vicdanındaki öz cevheri çok iyi tahlil etme dikkatinden bir an geri durmamak gerekir." Bu tür masallar sayesinde çocuklar gelecekte daha sağlıklı kararlar verebilmektedir.

Bozkurt masalını Goleman'ın Duygusal Zekâ Kuramı[1] açısından değerlendirecek olursak:

Özbilinç: Başkahraman özbilinç sahibidir ve ne istediğini bilmektedir. Geleceğini emanet edeceği kurdu dikkatlice muayene etmiş; aklını kullanarak, aslını sorgulayarak seçmiştir. Sonunda da rahata ve huzura kavuşmuştur.

Duyguları İdare Edebilme: Duygularını idare etmeyi bilen ihtiyar bozkurt, önüne ilk çıkan fırsatın peşine kapılıp gitmemiş; aklının ve mantığının süzgecinden geçirerek en uygun tercihi yapmıştır. Sonunda da başarıya ulaşmıştır.

---

* Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, pervinergun@gmail.com

1 Daha geniş bilgi için bk. Goleman, Daniel (1998), *Duygusal Zekâ*, (Çev. Banu Seçkin Yüksel), 6. Baskı, Varlık Yayınları, İstanbul.

Kendini Harekete Geçirmek (Motivasyon): İhtiyarlık döneminde ölüm-kalım mücadelesinde pes etmemiş; aklını ve fırsatları kullanarak kendini harekete geçirmiştir.

Başkalarının Duygularını Anlamak (Empati): Masalda ihtiyar bozkurtla güç paylaşımı yapan genç bozkurt, ihtiyar bozkurdun durumuna kayıtsız kalmamış; onu rahat ettirmek ve karnını doyurmak için elinden geleni yapmıştır.

Sosyal Beceriler-İlişkileri Yönetebilmek: İhtiyar bozkurt diğer kurtları rencide etmeden ve kestirip atmadan ilişkileri idare edebilmiştir.

Sayın hocamıza gerek başarı güdüleyen ve duygusal zekâyı geliştiren bu masalları bize kazandırdığı gerekse diğer bütün çalışmaları için teşekkür ediyoruz. Ailesiyle birlikte güzel bir ömür diliyoruz. Bu güzel masalı aynı duygu ve hissiyat içinde okuyucularımızla paylaşmak istiyorum:

BOZKURT

Eski zamanlarda, dağın başında büyük bir kurt yaşarmış. Bu kurt günün birinde gezip dolaşmaktan yorgun düşmüş ve dağdaki inine kıvrılıp yatmış. Kurt ininde yatarken yanına başka bir kurt gelmiş:

“Selâmünaleyküm.”

“Aleykümselâm.”

“Yahu kurt kardeş niçin burada yatıyorsun?”

“Eh, ne yapalım görüyorsun yorgun ve yaşlıyım, dizlerimde de derman kalmadı, koşacak hâlim de kalmadı. Gözlerim uzağı göremez oldu, dişlerim eskisi gibi keskin değil. Buraya körden topaldan, koyun, keçi gelirse hemen yakalayabilir miyim diye bekliyorum. Belki Allah, nasibimi burada verir.” demiş.

Genç kurt:

“Kardeşim, burası yolların buluşma noktası. Bilirsin, “yol delisiz, dağ çalısız olmaz” demişler. Buradan ayrılalım da uygun bir yerde senin karnını doyurayım.” demiş.

Bunun üzerine yaşlı kurt:

“Şöyle yanıma yaklaş da seni muayene edeyim.” demiş.

Yaşlı kurt, ziyaretçisi kurdun bacaklarını şöyle bir yoklamış, iyi değil. Dişlerine bakmış, o da iyi değil. Gözlerine bakmış, feri çekilmiş.

Yaşlı kurt yatağından biraz doğrulduktan sonra sormuş:

“Sen, kimlerdensin arkadaş?”

Ziyaretçi kurt:

“Kızıl kurtlardanım.” demiş.

Yaşlı kurt:

“Geç canım geç, sende yiyecek ekmek kalmamış.” demiş ve misafirini yolcu etmiş.

Misafirin yolcu edilmesinden biraz sonra yaşlı kurdun yanına bir başka kurt gelmez mi?

"Selâmünaleyküm."

"Aleykümselâm"

"Aman kurt kardeş, hayırdır niçin burada yatıyorsun? Burası yol ağzıdır gelen geçen olur, sonra bir kazaya kurban gidersin." demiş.

"Boş ver arkadaş, bak artık iyice yaşlandım. Buraya yattım ki, körden topaldan koyun, keçi geçerse yakalayıp yiyeyim." demiş.

Misafir kurt:

"Arkadaş bu iş böyle yürümez, burada beklemekle yemek bulunmaz. Gel ben senin karnını doyurayım." demiş.

Yaşlı kurt:

"O zaman yanıma biraz yaklaş da, seni muayene edeyim, sonra da beni doyurup doyuramayacağına karar vereyim." demiş.

Yaşlı kurt bakar ki misafirinin elleri, bilekleri cansız, dişleri kesmez olmuş, gözlerinin feri kaybolmuş.

Yaşlı kurt sormuş:

"Sen kimlerdensin arkadaş?"

"Kara kurtlardanım."

"Geç arkadaş geç, sende de iş yok." demiş ve onu da yolcu etmiş.

Misafirin ayrılmasından çok kısa bir süre sonra yaşlı kurdun yanına bir kurt daha gelmez mi? Selâmlaşmışlar. Misafir kurt sormuş:

"Kurt amca, burada niçin yatıyorsun?"

"Yavrum, görüyorsun ihtiyarladım, buralardan kör, topal koyun, keçi geçerse yakalarım diye bekliyorum." demiş.

Bunun üzerine genç kurt:

"Yok, burada beklemekle av bulunmaz, gel senin karnını doyurayım." demiş.

Bunun üzerine yaşlı kurt:

"Pekiyi, önce yanıma yaklaş, seni de muayene edeyim. Beni doyurup doyuramayacağına karar vereyim." demiş.

Genç kurt yaklaşınca bacaklarına şöyle bir dokunmuş; odun gibi… Dişlerine bakmış; bileylenmiş bıçak gibi… Gözlerine bakmış; tıpkı yüz mumluk ampul gibi parlıyor…

Yaşlı kurt sormuş:

"Sen kimlerdensin arkadaş?"

Genç kurt:

"Bozkurtlardanım." demiş.

Yaşlı kurt:

"Tamam, şimdi aradığımı buldum." demiş ve ikisi birlikte yola çıkmışlar. Bir süre gittikten sonra yol kenarında durmuşlar. O sırada, yaşlı bir kadın yanında eşek ve yavrusu ile kirmen eğirerek geliyormuş. Bozkurt, yerinden sıçradığı gibi eşeği parçalamış.

Bunu gören kadın:

"Bari eşeğin yavrusunu kurtarayım." demiş. Ama bir de ne görsün eşeğin sıpası da parçalanmış. Durumu gören kadın feryat figan içindeyken bozkurt, yaşlı kurdun yanına giderek:

"Arkadaş işte eşek, işte yavrusu. Hangisini istersen istediğinden ye." demiş ve oradan ayrılmış.[2]

[2] Türkiye, Mustafa Şahin/Alptekin 1991: 40-41; 2005: 108-110.

BİR DOST, BİR HOCA: PROF. DR. ALİ BERAT ALPTEKİN

Yrd. Doç. Dr. Seyit EMİROĞLU*

Dost O'dur ki, yük deminde dest ola…

Hocam, Prof. Dr. Ali Berat Alptekin Bey'i yüksek lisans eğitimi almaya başladığım 1988 yılında gıyaben tanıdım. Hocaların hocası Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'nun ilk doktora talebesi… 1989 yılında Konya'da yapılan bir toplantı dolayısıyla yüz yüze tanışma fırsatı buldum. Bundan sonra kısa aralıklarla görüşme şansımız olsa da benim Selçuk Üniversitesine geçmem, onun Konya'ya gelişleri ile talebe-hoca münasebeti zamanla yerini bir dostluğa bıraktı.

Ailecek görüşmeler bu dostluğu iyice pekiştirdi. Ama dostluğumuzun pekişmesinde aynı hocanın talebesi olmamız da önemli rol oynadı. Ali Berat Hocamla aynı fakültede olmamız daha sık görüşmemize imkân sağlıyordu. Bu görüşmelerde gündelik konular dışında genellikle alanımızla ilgili yeni çalışmalardan bahsederdi.

Üniversitelerde yardımcı doçent kadrosuna atama yapılırken ve görev süresi uzatmalarında yayınları ihtiva eden bir dosya istenirdi. Dosyalar da bu alandaki bir jüri üyesine gönderilir ve rapor istenirdi. Bu benim için meşakkatli bir işti. Hocam bu konularda hep yanımda olurdu. Belki de benden fazla uğraşırdı.

Yazdığım makaleleri okur, gerekli düzeltmeleri yapar, dergi yöneticilerini arar, makalelerimin vaktinde yayınlanmasını sağlardı. Ayrıca belirlenen jüri üyeleriyle temasa geçerek raporun tez elden ilgili makamlara ulaşmasını sağlardı.

Muhterem Hocam, akademik hayatımda hep yanımda olduğu gibi, özel hayatımda da hep yanımda olmuştur. Kederde de mutlulukta da... Dost elinin sıcaklığını her daim hissettim.

2004 yılı 2 Şubat'ında bütün bir Konya'yı üzüntüye boğan Zümrüt Apartmanı faciasında da hep destekçim oldu. Binanın çöktüğü anda haberdar olmuş ve beni arayarak bulunduğum yere gelmişti. Bu olayda on yakınımı kaybetmiştim. Benim ve eşimin cenaze işleriyle ilgileneceğimizi düşünerek kızı, şimdi Prof. Dr. olan Emine Gökçen Hanımı evimize getirip evimizde yalnız olan kızıma refakat etmesini sağlamıştır. Kendisi ise ilk geceden son geceye kadar çöken binanın yanında benimle birlikte olmuştur. Cenazelerin defni esnasında da hep yanımda olup destek vermiştir.

Hocam, aynı yılın eylül ayında hastalanan ve kısa süre içinde vefat eden babamın (Mehmet Emiroğlu) hastaneye yatırılışından vefat anına ve defin merasimine kadar hep yanımda olmuş, bir an bile beni yalnız bırakmamıştır. Hele vefat gecesi bizimle birlikte âdeta nöbet tutması asla unutulacak bir şey değildir.

* Emekli Öğretim Üyesi, kirazemiroglu@diltas.com

Bir söz var, iyi günde kötü günde beraber olmak diye… Hocam bütün bu üzüntülü günlerimde hep yanımda, yanı başımda idi. Acıları âdeta birlikte yaşadık. Emiroğlu ailesinin mutlu günlerinde de hep yanımızda olmuştur. Neşemize, mutluluğumuza ortak olmuştur.

Rahmetli dedem Botsalı Kara Kamil'in nüktedanlığının ilim âlemine tanıtılması için Saim Sakaoğlu Hocamın gayretlerine mezar taşının fotoğraflarını çekerek destek vermesini de asla unutamam. Nüktedan Kara Kamil'in doğup büyüdüğü yer olan Botsa köyüne bir köy günü vesilesi ile teşrif etmiş, orada bulunan il protokolüne Kamil'in hayatından kısaca bahsetmiş, bazı fıkralarını da anlatmıştı. Böylece bir bakıma ilgilileri, Kara Kamil'in fıkralarının derlenmesi ve yayınlanması konusunda göreve davet etti.

Berat Hocam; halk edebiyatı sahasında çok bilinen bir isim olmasına rağmen, kendini beğenmişlik hastalığına tutulmamış, kibirle hiç münasebeti olmamıştır. O, zaman zaman fakültenin akademik personeli dışındaki memur, hizmetli ve geçici personelle masrafı kendine ait olmak şartıyla öğle yemeklerinde buluşur, onların gönüllerini alırdı. Muhterem Hocam sıcakkanlı bir insan olarak, tanıyanların hep zihninde farklı bir yer bulmuştur.

Kendisine ve aile efradına sağlıklı uzun ömürler vermesini Cenabı Hak'tan niyaz ederim.

BİR ÖMÜR DOSTLUĞUN ADI: PROF. DR. ALİ BERAT ALPTEKİN

Aziz DİLEK*

Türk Halk Edebiyatının duayen ismi, hocaların hocası Prof. Dr. Ali Berat Alptekin'i Erzurum Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü 3. sınıf öğrencisi olarak 1979 yılında tanıdım. Eğitim öğretim yılı sonunda Türkoloji dünyasında önemli izler bırakan Prof. Dr. M. Kaya Bilgegil, Doç. Dr. Hüseyin Ayan, Doç. Dr. Orhan Okay, Doç. Dr. Haluk İpekten, Doç. Dr. Saim Sakaoğlu, Doç. Dr. Fikret Türkmen, Doç. Dr. Bilge Seyidoğlu, Dr. Kemal Yavuz, Dr. Efrasiyap Gemalmaz, Doç. Dr. Muhan Bali gibi hocalarımızın yanında genç bir asistanın sınavlarda görev aldığını görmeye başladık. Mahcup, saygılı, kibar, sıcakkanlı ve beyefendi kişiliğiyle bu asistana karşı bölümümüzdeki bütün öğrenciler bir yakınlık duymaya başladı. Mersin'in Silifke ilçesinden bir Yörük çocuğu olduğunu öğrendiğimiz Ali Berat Hoca ile Teke yöresinin bir çocuğu olarak aynı kültürden gelmemiz ta o yıllardan bugüne kadar hiç kesmeden haberleşmemiz, şahıs ve aile olarak özel günlerimizde beraber olmamıza zemin hazırladı.

Fakültemizde göreve başladığında yaklaşık 1.80 metre boyu, 70-75 arası kilosu, alnına dökülen kıvrımlı siyah saçları, hafifçe aşağı sarkan bıyıkları, daima tebessüm eden bakışları ve özenli kıyafetiyle tığ gibi bir delikanlıydı Ali Berat Hoca.

İşini titizlikle ve ciddiyetle yapardı, son derece dakikti. Zaman zaman girdiği derslerimizde öğrencilerle çok iyi iletişim kurardı. Ders verirken konusuna hâkim bir akademisyen kanaati uyandırmıştı bende ve arkadaşlarımız arasında. Son sınıfta bölümümüzün asistanı, hocamız, abimiz ve arkadaşımız olmuştu Ali Berat Alptekin.

Fakülteden mezun olduktan sonra Ali Berat Hocam ile mektuplaşıyorduk. Mektup, o yılların en önemli haberleşme vasıtasıydı. Bayramlarda ise mutlaka tebrik kartı gönderirdim, Hocam da özenle ve geciktirmeden cevap verirdi. Ben 1983 yılında öğretmen subay olarak Türk Silahlı Kuvvetlerinde görev yapmaya başladım. Ankara'da çalışırken o yıllarda evde telefonumuz yoktu ama muhtemelen iş yerinden telefonla haberleşerek görevi icabı Ankara'ya gelen Ali Berat Hocamı Çiğiltepe Subay Lojmanlarında misafir ettik. Eşimin bir akademisyeni ağırlamak için duyduğu tatlı telaş ve heyecanı, acaba yemeklerimi beğenir mi, memnun edebilir miyiz misafirimizi, kaygısını çok iyi hatırlıyorum.

Ali Berat Hocanın Erzurum sonrası Elazığ ve akabinde Konya'ya geçmesini her bayramda tebrikleşme sayesinde takip ediyordum. Ankara sonrası ilk görüşmemiz yıllar sonra oğlum vesilesiyle oldu. Oğlum Ömer Gürkan 2002 yılında Selçuk Üniversitesi Veteriner Fakültesini kazandı. Hatta Ali Berat Hocamın Konya'da olması da tercih sebeplerimizden biri oldu. Kayıt için Konya'ya gittiğimizde Ho-

* Emekli Öğretmen Albay, azizdilek2003@yahoo.com

cam bize samimiyeti, sıcakkanlılığı ve yardımseverliği ile hem mihmandarlık hem de arkadaşlık etti. Mezun oluncaya kadar da Alptekin ailesi oğlumuza velilik ve anne-babalık yaptı.

Yılını tam hatırlamıyorum ama İzmir'de görev yaparken mesai sonrası akşamüstü lojmana geldiğimde, oğlumun kaldığı Konya Millî Savunma Bakanlığı öğrenci yurdu müdürünün aradığını ve oğlumuzun Konya Asker Hastanesinde apandisit ameliyatı olduğunu, başından beri oğlumuzun yanında olduklarını, durumunun iyi olduğunu söyledi, eşim heyecanla. Tabii ki hemen Ali Berat Hocayı aradım. Birkaç saat sonra da Hocam oğlumuzu hastanede ziyaret ederek durumunun iyi olduğu bilgisini verince kısmen rahatladık ama gece Konya yolculuğumuz başladı. Sabah Konya Otogarı'nda beni- Ali Berat Hocanın sabahtan akşama kadar dersi olduğu için- sevgili kızı Gökçen Alptekin karşıladı ve arabasıyla bütün işlerimizi hallettik. Oğlumu hastaneden taburcu ederek Ali Berat Hocanın evine gittik. Hocamın sevgili eşi Ayşe Hanım oğlumu hazırladığı yatağa yatırdı ve yaptığı çorbayı bir anne şefkatiyle içirdi. Alptekin ailesinin ilgisi, yardımı, şefkati ve sıcaklığı bizi öylesine rahatlatmıştı ki bütün sıkıntılarımız bir günde bitmiş her şey yoluna girmişti. Gece de karlı bir havada İzmir'e hareket etmiştik gönül rahatlığı ile.

Daha sonraki yıllarda birkaç defa Konya ziyaretimiz oldu. Her seferinde oğlumla birlikte bir dostumuzu ziyaret etmek, midemize etli ekmek kadar tat, gönlümüze Mevlana kadar huzur verdi.

Hocamın sevgili kızları Gökçen'in Konya'daki düğünü bir başka sebep olmuştu buluşma için. Bu düğün bizim Konya usulü bamya çorbası lezzetini tanımamıza ve yıllar sonra pek çok arkadaş ve dostumuzla buluşmamıza vesile oldu aynı zamanda.

Oğlumun mezuniyeti sonrası meslekî yol haritasını da Ali Berat Hocam oluşturdu. Öğrencilik yılları satır aralarında sıkıştırdığı akademik rota telkinleri mesleki istikametini belirledi. Oğlum altı aylık bir Adıyaman tecrübesi sonrası Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Veteriner Fakültesinde araştırma görevlisi olmuştu. Artık iş evliliğe gelmişti. Güzel bir tesadüf ile Gökçen Alptekin Hocanın fakülteden öğrencisi olan Fedan, gelinimiz olacaktı. Nişan töreninde Alptekin ailesinin bütün fertleri şeref misafirimiz olmuş, baba kız Alptekinler nişan yüzüklerini takmışlardı. 2010 yılında oğlumuzu evlendirirken Alptekin ailesi bütün fertleriyle düğünümüzün her anında yanımızda olarak mutluluğumuzu daha da artırdılar.

İzmir Maltepe Askerî Lisesinde görev yaparken Hocamın sevgili oğlu Ali Gökhan, İzmir Narlıdere İstihkâm Okulu ve Eğitim Merkezinde asteğmen adayı olarak eğitime başladı. Her hafta Ali Gökhan'ı ziyaret ediyor ve Hocam ile telefonla görüştürüyordum. Bu arada Ali Gökhan'ın şimdiki eşi Burcu ile üniversite öğrencilik yıllarından devam eden ciddi bir ilişkisi olduğunu ama bu durumu babasına açmadığını öğrendim. Durumdan vazife çıkararak Hocama konuyu açtım, Ayşe Hanım'la da yapılan istişare sonucunda Gökhan'ın talebi olumlu karşılanmış ve kız isteme tarihi belirlenmişti. Sözleştiğimiz gün biz Hocamın oğlu Ali Gökhan için cuma öğleden sonra, cumartesi ve pazar günleri birliğinden izin alarak beraber

Bandırma'ya hareket ettik, Ali Berat Hoca ve kızları Gökçen ve eşi Atilla Bey de Konya'dan Bandırma'ya geldiler. Cuma akşamı Kuş Cenneti köyünde sevgili Burcu'yu Ali Gökhan'a istedik ve ertesi gün de nişan yüzüklerini taktık, pazar günü Bandırma'daki kahvaltının ardından Alptekin ailesi Konya'ya, biz de İzmir'e hareket ettik, mutlu bir evliliğin temellerini atarak.

Zaman geçip Ali Gökhan'ın askerlik görevi bitince düğün için bize Konya yolu görünmüştü. Alptekin ailesinin mutlu gününde yanlarında olmanın zevkini yaşadık akademik camia ve ortak dostlarımızla.

Bu özel anlarımızda ailece kardeşimiz kadar yakın hissettiğimiz Hocamla cep telefonlarının yaygınlaştığı yıllardan itibaren istisnasız her on beş yirmi günde bir telefonla görüşür, Hocam ülke meseleleri, katıldığı ya da katılacağı akademik çalışmalar, yayımladığı/yayımlayacağı kitaplar hakkında ayrıntılı bilgi verir, bu sayede âdeta ben de o faaliyete katılmış kadar bilgi sahibi olur, daha okumadan kitap hakkında ayrıntılı bilgi edinirdim. Hocamın çocuklar hakkındaki bilgece tavsiyeleri bize her zaman doğru yolu göstermiştir.

2017 Ekim ayı sonlarına doğru Hocamın oğlu Ali Gökhan beni aradı ve genel bir nasılsınız, ne var ne yok faslından sonra üstümüze kaya düşer gibi bir haber verdi. Babasının Konya, Ankara ve İstanbul'daki muayeneleri sonrasında beyninde bir tümör tespit edildiğini ve Ankara'da bir özel hastanede kısa bir süre sonra ameliyat geçireceğini, annesinin bana haber verilmesini istediğini söyledi. Bu haber ile beş on dakika hareketsiz donakaldım.

Telefon görüşmelerimizde Hocanın düzenli bir şekilde evlerinin yakınındaki parkurda yürüyüş yaptığını, fakülteye ihtiyaç olmadıkça araba ile gitmediğini ve yeme içmesine de hassasiyet gösterdiğini, yıllardır da düzenli ve dengeli beslendiğini ve yürüyüşe mutlaka zaman ayırdığını biliyordum.

Ayşe Hanım ile yaptığım telefon görüşmesinde 2017 yazında Taşucu'ndaki yazlıklarında Hocanın o yıla kadarki en uzun tatilini yaptığını, sağlık ocağında Hocanın doktora bir iki defa yürürken sendeler gibi olmasının sebebini sorduğunu, doktorun da tansiyon düşmüş olabilir diyerek bazı ilaçlar verdiğini, daha sonra da Konya'da aynı şikâyetle doktora gittiklerini farklı değerlendirmelerle ilaçlar verdiklerini ama şikâyetin devam etmesi üzerine yaptırılan ileri tetkikler sonucunda beyinde bir tümör tespit edildiği ve tek tedavi şeklinin ameliyat olduğu bilgilerini öğrendim.

Hocamın eşi Ayşe Hanım, kızı Gökçen ve oğlu Ali Gökhan tarafından süreç en iyi şekilde değerlendirilerek Ankara'da ameliyat gerçekleşti. Ameliyat sonrasında bir ay her gün Ali Gökhan ile görüşerek durumu takip ettim. Ailenin bilinçli olması, ilgi, sevgi ve ihtimamla yaklaşmaları mutat tedavi sürecini en iyi şekilde sonuçlandırdı. Bu süre içinde tevekkül sahibi bir insan olarak Hocamın en ufak bir şekilde moralinin bozuk olduğunu hissetmedim konuşmalarımızda. Konya'ya geçişlerinden sonra da Ayşe Hanım'ı arıyor, genel durum hakkında bilgi aldıktan sonra Hoca uygun ise onunla da görüşüyordum. Hocam telefonu aldıktan sonra her zamanki sıcakkanlılığı ile sağlık durumu ile ilgili hiç şikâyet etmeden tedavi süre-

cinde neler yapıldığını uzun uzun anlatıyor ve bizim aile hakkında ayrıntılı bilgiler alıyor hatta oğlum Ömer Gürkan'ın ne zaman doçent olacağını, çalışmasının ne durumda olduğunu, kızım Aybike'nin yüksek lisansının nasıl gittiğini soruyor, dil ve ALES meselesini halletmiş olduğunu öğrenince büyük keyif aldığını ve mutlu olduğunu ifade ediyordu.

Nisan sonunda yine Hocayla görüşmek üzere Ayşe Hanım'ı aradım. Bu sefer telefonu açan Hocamdı. Sesi her zamankinden neşeliydi. Olağan yürüyüşünü yaptığını ve normal hayatına döndüğünü ifade ediyordu keyifle. Ayşe Hanım, Gökçen ve Ali Gökhan'ın olağanüstü ihtimamı, bıkmadan ve sevgiyle destek vermeleri Hocayı hızla eski hâline döndürüyordu. Nitekim bugün yüksek lisans öğrencilerine derse gittiğini, bundan da büyük mutluluk duyduğunu söyledi. Sanki hiçbir şey olmamış gibi memleket meseleleri ile ilgili yaptığı değerlendirmeler, dolu dolu bir konferans gibiydi benim için.

Öncelikle hastalığın kısa sürede tespiti, sonrasında ameliyat ve bilinçli bir şekilde sürdürülen tedavilerle bugünkü duruma gelmesi öğrencilerini, dostlarını, akrabalarını ve sevenlerini çok mutlu etti. Aramıza hoş geldin gönlü zengin, sıcakkanlı, güler yüzlü, özü sözü bir Ali Berat Hocam. Sağlık içinde ailen, dostların ve öğrencilerinle geçirilecek çok zaman var daha. Dualarımız hep sizlerle…

ERMENEK BİZİ BEKLİYOR ALİ HOCAM

Ahmet KOCAMAN*

Dostum, dava arkadaşım…
Söylenecek çok şey var elbette…

Bizden önce eşlerimiz tanışmışlar ve birbirlerini çok sevmişlerdi. Eşim yeni kurulan bu dostluktan söz ederken Berat Bey ile ilgili bilgi sahibi olmaya başlamıştım ben de. Bizim tanışmamız Berat Bey'in oğlu Gökhan'ın öğrencim olmasıyla gerçekleşti. Berat Bey'in, Gökhan'ın ders durumu ile ilgili görüşmek için yaptığı bir ziyaretle başlayan ilişkilerimiz, eşlerimizin ve ardından kızlarımızın dostluğuyla daha da güçlendi.

Berat Bey'i tanıdıkça, aynı dili konuştuğumuzu fark ediyor; işine aşkla bağlı bir akademisyen, muhtaçlara yardım etmekle huzur bulan bir vicdan ve özverili bir aile babası ile karşı karşıya olduğumu gördükçe kendisine olan sevgim ve saygım da her geçen gün artıyordu.

Dostane ilişkilerimiz gelişirken Bozyazı'daki yazlık evlerimiz vesilesiyle komşu da olmuştuk. Dolayısıyla artık yaz günlerinde de birlikte bol bol vakit geçiriyor, doyasıya sohbet edebiliyorduk.

Bu sohbetlerde Berat Bey; benden ya da eşimden duyduğu, Ermenek yöresinde sıklıkla kullanılan sözcükleri, deyimleri ve atasözlerini hemen not alır, Taşeli yöresine ait hikâyeleri de anlatmamı isterdi.

Bu yaz, yine böyle bir sohbette Berat Bey, Ermenek'te bir su değirmeninin olup olmadığını ve -varsa- çalışıp çalışmadığını sordu. Su değirmeniyle ilgili bir makale yazacağını, hâlâ ayakta olan ve hele hele çalışan bir değirmen varsa gidip yerinde incelemek ve resimlemek istediğini söyledi.

Bu soruyla çocukluğumda unumuzu, bulgurumuzu öğüttürdüğümüz değirmende yaşadıklarım geldi gözlerimin önüne. Avlusuna gelen Anamur Yörüklerinin develerinden yolduğumuz deve yapağısı, oba kurmak için özenle kesip desteledikleri kamışlarından yürüttüklerimiz, bulguru öğütmeden yaptığımız tavlama, tarhana için yaptırdığımız yarma, un öğütürken çocukken ihtiyarlayan saçlarımız…

Çalışıp çalışmadığını bilmemekle birlikte restore edilip turizme kazandırılması amacıyla belediyeye bağışlanan Gürdal değirmeninin hâlâ ayakta olduğunu söyledim. Ermenek Belediye Başkanı'nı da arayarak konuyu aktardım. Değirmenin çalışmadığını ancak tüm unsurlarıyla ayakta olduğunu ve ne zaman istersek gidip görebileceğimizi belirtti. Bunun üzerine Konya'ya döndükten sonra en kısa zamanda Ermenek'e gitmek üzere sözleştik.

---

* Emekli Matematik Öğretmeni

O günlerde, her gün sabah yaptığımız dağ yolundaki yürüyüşlerimizden birinde Berat Bey, sol ayağının sürçtüğünü söyledi bana. İnsan korktuğundan kaçar ya, üzerinde durmadım hiç. Taşa, ağaca takılmışsındır deyip geçiştirdim.

İki gün ara ile Konya'ya döndük. Sol ayağında hissetmeye başladığı duyarsızlığa ilişkin olarak, doktorların yaptığı ilk tetkikler sonunda fizik tedavi olması gerektiği söylendi Berat Bey'e. Yapılan tedaviden bir sonuç alınamaması üzerine derinleştirilen tetkikler sonunda, malum tanı kondu ve ameliyat sürecine geçildi.

Ankara'da yapılan ameliyat ve tedavinin ilk günlerindeki sıkıntıları gözlemleyemedim tabi. Ancak Konya'ya döndükten sonra sağlığında meydana gelen iyileşmeyi her gün sevinerek izledim. Hocamın sağlık durumu her geçen gün daha da iyiye gidiyordu…

Güçlü kişiliğin, sevenlerinin duası ve Allah'ın izni ile her geçen gün daha da iyi olacaksın aziz dostum. Bu yaz Ermenek'e gideceğiz ve su değirmenleriyle ilgili incelememizi yapacağız inşallah. Yakın zamanda görüştüm Belediye Başkanı ile. Kendisinden misafirhanedeki rezervasyonumuzu iptal etmemesini istedim. Sağlıcakla kal…

ULU ÇINAR PROF. DR. ALİ BERAT ALPTEKİN

Abdullah GİZLİCE (Ozan Âşikar)[*]

Bazı insanlar vardır, insana ilham kaynağıdırlar... Sanki onlar Dedem Korkut'un,
Selenga Irmağı'nın kenarında yüzünü o mukaddes suyla yıkarken;
Elindeki asasını serin ırmağın yanı başındaki toprağa dikerek uzaklaştığı...
Bir zaman sonra bu kuru asanın yeşererek boy verdiği...
Kolları şarktan, şimale, garptan cenuba dal veren...
Yerlerden göklere boy salan...
Sonunda ulu bir ağaç olup gölgesinde yiğitlerin dinlendiği...
Dallarında kuşların cıvıldaştığı...
Yüce bir çınar gibidirler...

İşte böyle bir insandır Ali Berat Alptekin Hoca. Hani kervan vardır, yükü mercandan, ipekten ve hatta altından daha kıymetlidir. İşte böyle bir kervandır Berat Hocam. Ahiler vardır Anadolu'da, malzemeleri insandır. Alırlar, eğitirler, eğitirken adap, erkân, yol, töre ve davranış eğitimi verirler. Ham olarak aldıklarını pişirirler ve salarlar toplumun içine. Onlardan asla zarar gelmez içinde yaşadıkları topluma. Bunlara da ahi denmektedir Anadolu'da. İşte ahidir Ali Berat Alptekin Hocam. Binlerce Anadolu evladını almış eline, hamken yakıp, kaynatıp, pişirmiş göndermiş Türk milletinin içine.

Eee çınar bu, çınar ağacı köklerinden yan verir, bu yanlara "ışgın" denir. Verdiği ışgınların her birinin bir ulu çınar olduğunu görmekteyiz muhterem Hocamın. Tıpkı Pir-i Türkistan Ahmet Yesevî'nin ışgınlarının Anadolu'yu, Balkanları kuşattığı gibi kök salmıştır, edebî ufkumuzu aydınlatmıştır Ali Berat Hocamın ışgınları da.

Muhabbetinden feyiz alırsınız onun. Sürekli tebessüm hâlinde bir siması, dilinden dane dane dökülen hoş kelamı vardır. Konuştukça dinlenir, dinlendikçe farkında olmadan öğrenirsiniz. Biraz dinledikten sonrada isteseniz de yanından ayrılamazsınız. Yıllar önce tanımıştım muhterem Hocamı. Keşke öğrencisi olma bahtiyarlığına nail olabilseymişim dedim, içimden. Konu Karacaoğlan'dı; onun türküleri yaşadığı devri, bıraktığı eserlerdi. Ben Karacaoğlan'ın halk dilinde verdiği eserleri anlatıp okurken Türkmenî ağzı bozlaklarından bahsederken, Berat Hocam da Karacaoğlan'ın edebî kişiliğinden ve bıraktığı eserlerin Türk dünyasındaki yansımalarından ve ata yurttaki tanınmışlığından bahsediyor, muhabbet su gibi akıp gidiyordu. O gün çok şey öğrenmiştim Ali Berat Hocadan. Kim olursa olsun konuşanın sözünü kesmiyor, dinliyor, mantıklı ve ikna edici cevaplar veriyordu. Karşısındakini insan yerine koyuyor, anlamaya çalışıyordu. "Elbette ki bu bilim adamından alınacak çok dersimiz vardır." diye geçirdim içimden.

Sonra o kadar çok bilim insanı yetiştirmiş ki Anadolu'nun her köşesinde... Her gittiğiniz yer de mutlaka bir ışgınına (öğrencisine) rastlamanız mümkündür.

[*] Osmaniye Folklor Araştırma Derneği Başkanı

Yetiştirdiği insanlar ise birbirinden değerli şahsiyetler. Sanki kendisi yansımış öğrencilerine. Diktiği bir fidandan bahsetmeden geçemem elbette. Harput'a "Kızım" dediği bir çınar diker Ali Berat Hocam, adı Esma Şimşek. O da tıpkı kendi gibi halim selim, sabır küpü, engin hoşgörülü, dinleyen, anlayan, çözen bir bilim insanı. Anadolu'da bir tabir vardır; "*ağzına kadar dolu*" derler. Aynen ağzına kadar dolu bir kişi Esma Hocam; diğer bir ifadeyle Ali Berat Hoca'nın kızı. Tanımaktan, tanış olmaktan keyif aldım Esma Hocamla. Hemşehrim olması da ayrı bir değer benim için. Hep yararlanmışımdır, bilmediğimi sorup öğrenmişimdir. Bir gün dememiştir, "*Bugün işim var, sonra görüşelim*." diye. Hiç baştan savmamıştır. Müsait değilse kısa zaman zarfında dönüp müşkülümüzü çözmüş, bilmediğimizi öğretmiştir. Esma Hocamdaki bu hâl, hocanın öğrencisine yansımasıdır âdeta. O, hocasından aldığı güzellikleri ve bilgiyi aktarır durmadan dinlenmeden.

Güzel insanların en belirgin hasletlerinden biri de zariftirler, nazlıdırlar, onları incitmemek ve kaba davranmamak gerekir. Yoksa incinirler, ama incindiklerini belli etmezler. Gönül koyarlar, ancak bunu fark ettirmezler, kırıcı söz sarf etmezler. "İncinsen de incitme" sözü bu tür insanlarda vücut bulmuştur. Ali Berat Hocamda daha çok vücut bulmuştur. İncinir ama incitmez, kırılır ama kırmaz.

Nice güzelliklerin bir arada toplandığı insandır Ali Berat Alptekin Bey. Bu kadar güzel insan yetiştirmiş, bu kadar güzel eserler bırakmıştır. Âşık Veysel'in; *"Kim ki bu sırra olursa mazhar / Bırakır dünyada ölmez bir eser"* dizeleri tam da onu anlatır. Saymakla bitiremeyeceğim güzelliklerin toplandığı bu güzel insana sağlıklı uzun ömürler ve başarılar diliyorum.

GÖLGELİCE KABA AĞACIMIZ

Rukiye GÖKŞEN*

İnsanın ömrü ilerledikçe hatıralar daha da değerleniyor sanki. Bazen geçmişte yaşıyor bazen de geçmişiyle yaşıyor insanoğlu. Belki de bizi biz yapan yaşattığımız hatıralardır. Hatıralarımızın çokluğu, hayatımızın zenginliği aynı zamanda…

Son yirmi yılda çok nadide insanlarla tanışma fırsatım oldu. En başta sevgili eşim, eşimin ailesi, akademik çevresi, yeni arkadaşlar, yeni dostlar… Bu süreçte benim ve ailem için çok özel yeri olan iki kişi var ki onlar için ne söylesem ne yazsam mutlaka bir şeyler hep eksik kalacaktır.

Birisi hayatımın dönüm noktasının teşekkül ettiği günlerde tanıştığım ve o günden sonra daima aile büyüğümüz olarak hayatımızda yerini alan Prof. Dr. Ali Çelik Hocam, diğeri ise yüz yüze çok sık görüşemesek de çoğu zaman sohbetlerimizin konuğu olan ve ismi her geçtiğinde hürmet ve muhabbetle anılan, her daim sözü sohbeti arzulanan ve özlenen, yüzlerde mütebessim bir ifade bırakan, eşimin doktora hocası, benim de üniversitede halk edebiyatı derslerimde kendisinin hazırladığı kitaplardan istifade ettiğim ve bugün edebiyat öğretmeni olmamda önemli katkıları olan Prof. Dr. Ali Berat Alptekin Hocam.

Her iki hocamızın da bizim hayatımızdaki yeri çok özeldir. Sevinçlerimizi önce onlarla paylaşır, üzüntülerine ortak olmayı düşünür, dualarımıza onları dâhil etmeyi borç biliriz. Aynı zamanda onlar, önemli kararlar arifesinde kendilerine danışılan bilge kişilerdir bizim için. Sevinçleri sevincimiz, hüzünleri hüznümüzdür. Aynı şeyin onlar için de geçerli olduğuna can u gönülden inanırız. Çünkü hocalarımız bizim babamız, çocuklarımızın dedesi, eşleri ise annelerimizdir.

2005 yılında eşimin görevi icabı Kars'a taşındık. Birbirinin ardı sıra geçen yılların, ayların, günlerin aksine bir bayram sabahına uyanır gibi uyandık o gün. Yaz ortası, temmuz ayının ilk günleriydi. Takvimlerde yaz olmasına yazdı da Kars için bahar sonu mu, yaz başlangıcı mı dersiniz bilmem. Bize bu bayram telaşını yaşatan neden, o gün çok değerli misafirlerimizi bekliyor olmamızdı. Günler öncesinden haberlerini almıştık. Çıldır Festivali kapsamında yapılan programa katılmak üzere Prof. Dr. Ali Çelik ve Prof. Dr. Ali Berat Alptekin hocalarımız ailece Kars'a geleceklerdi. O gün, bugündü. Bizim evde bayram havası çoktan esmeye başlamıştı. Bir yandan konuklarımızı ağırlamak için hazırlık yapıyor, bir yandan da neler yapacağımızı planlıyorduk. Çocuklara hocalarımızı anlatıyor, onlarla heyecanımızı paylaşıyorduk. Ali Çelik Hocamızı Trabzon'a gidiş gelişlerimizden biliyor ve tanıyorlardı. Ali Berat Hocamızı her ne kadar biliyor olsalar da tanımıyorlardı. Ben de öyle. Zira o zaman çocuklar küçük, hâliyle çok fazla gezemiyoruz. Kars-Konya arası da epey mesafe…

* Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni, cengizgoksen@gmail.com

Öğleüzeri beklenen misafirler geldi. Ali Çelik Hocamız, kıymetli eşi Süheyla Hanım, kızı Meryem abla, torunu Asya ile Ali Berat Hocamız da değerli eşi Ayşe Hanım'la... Evde ben, eşim, çocuklar, hepimiz pür telaş… Birlikte yemekler yendi, çaylar içildi.

Ali Çelik Hocamız ile Ali Berat Hocamızın tanışıklıkları uzun yıllar öncesine dayanıyordu. O gün biz, bu vesile ile kadim iki dostun muhabbetine de tanık olduk. Daha festival alanına gitmeden âdeta şölen bizim evde başlamıştı. Çocuklar eğleniyor, fotoğraflar çekiliyor, sohbetler ediliyordu. Bu arada bizim bir yandan da toparlanıp Çıldır'a gitmemiz gerekiyordu. Gönül isterdi ki bu güzel insanları daha uzun süre ağırlayalım. Ancak malum, hocalar hep meşgul, bitmeyen bir çalışma temposuna sahipler. Onun için tatlı bir telaşla hazırlanıp Çıldır'a gitmek üzere yola koyulduk.

İki günlük festival süresine pek çok şey sığdırdık. Çıldırlı Âşık Şenlik'in kabrini ziyaret ettik, sempozyuma katıldık. Çıldır Gölü'ndeki adada halkın da katılımıyla büyük bir festival gerçekleştirildi. Aktaş Gölü'ne gittik. Angutu ilk defa orada gördük. Bir kaşar fabrikasını gezdik. Bu arada biz ve çocuklar da oldukça eğlendik.

Ali Berat Hocam, o gün orada pervaneler gibiydi. Bir taraftan sempozyumu organize ediyor, bir taraftan sempozyuma getirdiği hocalarla ilgileniyordu. Eşim bir konuda yardım etmek istese "Sen çocuklarla, eşinle ilgilen, onlara iyi bak" diyordu. Özellikle "Ali Abi" dediği Ali Çelik Hocamın yanından ayrılmıyordu. Çıldır'da ev sahibi belediye başkanı değil de sanki Ali Berat Hoca idi. Çıldırlı değildi, ama Çıldırlılar kadar orayı biliyordu. Onun Türk kültürü ve coğrafyası hakkındaki bilgisine şahit olmak beni çok etkiledi. Ama esas etkileyen ve bana babalığını hissettiren başka bir şeydi.

Ali Berat Hocamın "Rukiye Kızım" deyişlerinin sıcaklığını yüreğimde hissettim. Bana sevgisini bildiğim babamdan duymadığım sıcak cümlelerdi bunlar (Malum bazı erkekler söylemez). Belki bu iki kelime sevdirdi onu bana babaca. Bir yemekte zamanın çok hızlı geçeceğinden, çocukların çabucak büyüyeceğinden, kazancımızın kıymetini bilmemizden bahsetti bize örneklerle.

Tüm güzel zamanların çabucak geçmesi gibi, iki gün hızla akıp gidiverdi. Tabii ki hatıralarımızda en nadide yerini alarak...

Bugün geriye bakınca onun söylediğinin gerçek olduğunu görüyorum. Hocam bize geldiğinde ilkokula giden kızım bu yıl liseyi bitiriyor. O gün bebek olan kızım artık büyük kız oldu.

Bizim için o, Türk Halk Edebiyatı vadisinin gölgelice kaba ağaçlarından biri. Ulu bir çınar veya kayın. Bir ardıç ömrünü Allah'ım ona versin ve gölgesini üstümüzden eksik etmesin. (Amin)

Aradan yıllar geçti. Şimdi maziye dönüp baktığımızda iyi ki o günleri yaşamışız, iyi ki yollarımız bu güzide insanlarla kesişmiş ve iyi ki bizim hayatımızda bu değerli hocalarımız, aile büyüklerimiz olarak yerlerini almışlar… İnşallah daha uzun yıllar nice mutlu hatıraları birlikte biriktirmek dileğiyle…

ÖRNEK BİR İNSAN…

Melahat ÜRKMEZ*

Düşündüm de…

Prof. Dr. Ali Berat Alptekin Hocam ile ilk defa nerede, nasıl tanıştık, bir türlü hatırlayamadım. Gülümsedim, "Yaşlılık belirtisi olsa gerek." diye mırıldandım. Sonra kendi kendime sitemlendim, "O kadar da değil yani. Her ne kadar hafızam zayıf olsa da o kadarını hatırlıyor olmam lazım; demek ki uzun yıllardır tanıyorum. O yüzden hatırlayamadım. Muhakkak ki değerli eşi emekli öğretmen Ayşe Hanım dolayısıyla tanıdım, sonra da üniversitede hocam olunca daha yakından tanıştık." diye kendimi kendime karşı savundum.

Ali Berat Alptekin Hocam, üniversitede Türk Halk Edebiyatı dersimize girerdi. İkinci üniversiteme kırk beş yaşımın üstünde başladığım için yaşımdan ve önceden tanış olmamızdan dolayı bana diğer öğrencilerinden farklı bir ayrıcalık gösterirdi. Çoğu zaman odasına çay içmeye davet eder ve sohbet ederdik. O sıralarda da yayımlanmış kitaplarım vardı ve fiilen gazeteciliğe, televizyon programlarına da devam ediyordum. Hocamla konuşacak pek çok ortak konumuz vardı. Bir gün kendisini televizyon programıma davet ettim. "Melahat Hanım! Önümüzdeki hafta Ulusal Âşıklar Bayramı için âşıklar Konya'ya gelecekler, onları da alalım programa, daha renkli geçer" dedi. Memnuniyetle kabul ettim. Yazma Eserler Kütüphanesi Müdürü Bekir Şahin Beyefendi bize kurumun bahçesini tahsis etti ve yeşillikler içinde sazlı sözlü güzel bir program çektik. Ali Berat Hocam başlangıcında bir bilgilendirme konuşması yaptı sadece. Kendisini öne çıkarmadı anlayacağınız. Aradan zaman geçti, tekrar kendisini programıma konuk almak istedim. Biliyordum ki alanında bir uzman, pek çok kitaba, anıya imza atmış. (Kariyerine, eserlerine ve ödüllerine hiç girmiyorum, yazan arkadaşlar mutlaka olmuştur. Olmasa da internet sayfalarında yeterince bilgi mevcut) Üstelik Türk Halk Edebiyatı; mitolojiler, efsaneler, halk hikâyeleri… Seyircinin oldukça dikkatini çekecek, kulak kesileceği konular. Ama o, bu kez de "Melahat Hanım! Bizim Öksüz Ozan ile Yağız Ozan'ı da programa alalım." dedi. İl Halk Kütüphanesi'nde programı çektik. Saz eşliğinde baba oğul atışması gerçekten güzeldi. Bu programa da Ali Berat Hocam âşıklık geleneği hakkında kısacık bir bilgilendirme konuşmasıyla katıldı.

Yine bir gün kendisine, "Hocam haftaya televizyon programı çekeceğim. Bana renkli bir konuk önerebilir misiniz?" diye sormuştum. "Prof. Dr. Saim Sakaoğlu ile çekin" dedi. "Saim Hocam ile birkaç kez çektim" dedim. "Eşiyle birlikte çek. 'Erzurum'da üniversitedeyken öğrenciniz olan eşinizi derse geç kaldığı için sınıfa almamışsınız, anlatır mısınız?' diye de sor ama benim söylediğimi söyleme!" dedi. (Yıllar geçti. Umarım, "Söyleme" dediği hâlde şimdi söylediğim için beni bağışlar) Çok güzel ve neşeli bir anı program oldu. Demek istediğim, her konuda

* Araştırmacı-Yazar, melahaturkmez2@hotmail.com

yardımını ve bilgisini hiçbir zaman esirgemeyen fedakâr bir insan… Yazdığım romanlarda eski koşmalardan yararlanarak kurgular yapmışsam, bunları kendisine borçluyum…

Üniversite birinci sınıfta Ali Berat Hocamın derslerini zevkle takip ediyordum. "Bildiğim şeyler" deme ukalalığı mı diyeyim, hafife alma mı diyeyim… Ne not tuttum ne de ilk sınava girmeden önce çalışma gereği duydum. "Nasıl olsa bir doksan alırım" yanılsamasıyla sınava girdim. "Aman Allah'ım! Ne bunlar?" Hoca öyle detaylar sormuştu ki âdeta öğrencisinin çalışıp çalışmadığını test ediyordu. Onca yıl geçmiş. Sınavları, süre ayarlamayı falan neredeyse unutmuşum. Yandım ki ne yandım… Başaramamak da hiç bana göre bir şey değil. Resmen panikledim. Ali Berat Hocam kürsünün yanında ayakta sınıfa bakıyor. Söz istedim. İlk soruyu tekrarlayarak ne sorduğunu anlamadığımı söyledim. Ali Berat Hoca bana hatırlatıncaya kadar açıklama yaptı, "Hani şöyleydi, hani şöyle olmuştu." gibi… Sınav sonrası açıkgöz, haylaz talebeler etrafımı sardılar, "Melahat Abla süperdin!", "Melahat Abla hep böyle sor, n'olursun", "Yaşa Melahat Abla! Sen bir tanesin!" Sınıf arkadaşlarımın bu neşeli hâlleri ve memnuniyetleri benim aklımı başıma getirmeye yetmişti. Anlamıştım ki Ali Berat Hocam bana hatırlatmaya çalışırken cevabı ağzından kaçırmıştı. "Aman Allah'ım! Ben aptalca sorumla nelere sebep olmuşum!" dedim. O ilk sınav bir tokat gibi beynimde patlamıştı. Bana büyük ders olmuş, kendimi toparlamamı sağlamıştı anlayacağınız. Ondan sonraki derslere ve sınavlara ciddi ciddi çalışmama ve bir daha sınavda hocaya asla soru sormamama sebep olmuştu. Dolayısıyla kalmadan yüksek notlarla mezun olmama… Kendisine minnettar ve müteşekkirim...

Aradan yıllar geçti. 2017 yılının soğuk geçen Ocak ayı sonuydu. Yazma Eserler Kütüphanesi toplantı salonuna genel kurul için davet edilmiştik. Davetliler arasında Prof. Dr. Ali Berat Alptekin Hocam da var. İçerisi kalabalık olduğu ve kendisi de benden uzak bir yerde oturduğu için konuşma imkânımız olmadı. Prof. Dr. Ahmet Çaycı, Prof. Dr. Ali Berat Alptekin ve benim adlarımız başkan danışmanı olarak okundu, oylamayla kabul edildi. Neticede salondan çıkmaya başladık. Kapıda Ali Berat Hocamla karşılaştık. Bana ilk sözü, "Öğretmenliği neden bıraktın? Seni bırakasın diye mi mezun ettik?" oldu. Kem küm ettim. Zira şartlar vesilesiyle bir süre yaptığım öğretmenliği çok sevmeme rağmen bırakıp SELSİAD'a basın danışmanı olarak geçmiştim. Haklıydı Ali Berat Hocam, öğrenci yetiştirmeye devam etmeliydim. İdealisttim, Hocam bunu biliyordu, ama şartlarımı bilmiyordu hâliyle… Sitemkâr ve kırgın söz ve sorusu karşısında bir öğrenci gibi ezildim. O sırada tesadüfen yanımda olan Sadık Gökçe adlı gazeteci arkadaşım imdadıma yetişti. Benim haklılığıma dair bir şeyler söyledi. Biz konuşurken diğer gazeteci arkadaşım Mustafa Karaçelebi de bizi görüntülemiş. Sağ olsun...

Ali Berat Alptekin Hocam bir öğretmen, bir akademisyen, her şeyden öte bir insan olarak örnek bir şahsiyettir. Hani, "Örnek alınması gereken rol model" derler ya işte öylesi rol model bir insan... Kendisine sağlıklı, uzun, hayırlı, huzurlu, mutlu yıllar diliyor; saygılarımı sunuyorum.

YAZMAM İÇİN ÇABA SARF EDEN ALİ BERAT ALPTEKİN HOCAM / AĞABEYİM

Ülkü ÖNAL*

2001 yılında Ardanuç'tan derlediğim ilk masal kitabım olan *Kartallar Padişahı (Ardanuç Masalları ve Halk Hikâyeleri-1)* yayımlamıştım. Saim Sakaoğlu Hocamın Ankara'ya geldiği bir gün buluşup kendisine takdim etmiştim. Daha sonra aradığımda kitabımı okuduğunu, bir tane de öğrencisi Prof. Dr. Ali Berat Alptekin'e gönderip kitap hakkında tanıtım yazısı yazmamı istememi söyleyip hocanın ev telefonunu verdi.

Kitabımı gönderip kendisini aradığımda Selçuklu diyarı Konya'dan bir dost, bir ağabey kazanacağımı bilmiyordum elbette. Çünkü o tarihte sözlü kültür çalışmanın, yok olan bir kültürü ebedîleştirmenin değerini bilmiyordum. Bu işi ülkemizde çok az kişinin yaptığını öğrendiğimde çok mutlu olmuştum ama çevremdeki insanlar pek ciddiye almadığı için tek başına masal kitabı yayımlamanın önemini anlayamadım. Çalıştığım Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü tek kitabımı almamıştı. Ardanuç'taki hemşehrilerimin kitaplarımı almalarıyla matbaa masrafım çıkmıştı. Bugüne kadar tek masal kitabı çıkmayan ilim Artvin'den, tek masalı yayımlanmayan ilçem Ardanuç ve çevresinden 5 masal kitabı, 139 masal ve halk hikâyesi derleyip yayımlamamda Ali Berat Hocamın büyük payı vardır. Çünkü beni destekledi, yüreklendirdi, yaptığım işlerden övgüyle bahsetmesi beni tekrar derleme yapmaya teşvik etti.

İlk buluşmamız Ankara'ya geldiği bir gün Akçağ Yayınevi'nde oldu. 2004 yılıydı zannedersem. Giresunlu hemşehrimiz Prof. Dr. Bilgehan Atsız Gökdağ, Prof. Dr. Fikret Türkmen, her çıkan kitabımı yayımladığı *Karadeniz Araştırmaları Dergisinde* tanıtan Prof. Dr. Osman Karatay Hocam ile birlikte yemek yemeye beni de davet etmişti. Daha sonra da sık sık telefonla görüşmelerimiz devam etti. Anlayamadığım ufak şeyleri bile açıp sorardım. Açıklayıcı bilgiler verdikten sonra beni onore edici cümleler kurardı. "Esma memleketi (öğrencisi Prof. Dr. Esma Şimşek) Çukurova Bölgesi masallarını çalışarak Türk kültürüne kazandırdı, sen de Ardanuç yöresinin. O bölge bizim için karanlık, sayende tanıyoruz." demişti.

Serde Karadenizlilik, yapımda da hareketlilik var boş duramıyorum. 28 Şubat'ta merkeze alınmıştım. Üstlerime 5 adet dilekçe vererek "Görev verin çalışmak istiyorum." dememe rağmen "Başın kapalı basından korkuyoruz." diyerek reddettiler. Memlekete gittiğimde masallar derlemeye çalıştım, babam bile bana masal derledi. Arabam yok, köylere başkalarının arabalarıyla gitmek zorunda kalıyorum. Kaynak kişinin nazını çekip tam masalın ortasına geliyorum ki şoför "Hadi gidelim." diyor. Memur maaşıyla bir bayanın derleme yapması çok zor ama ben bu zorlukları yenmeye çalıştım.

---

* Halk Bilimi Araştırmacısı, ulkuonal08@hotmail.com

Ardanuç, Şavşat ve Posof'la aynı kökten olan ve aynı ağız özellikleriyle konuşan Ahıska Türklerini yaşadıkları ülkeden zalim Stalin'in 1944'de Orta Asya'ya sürmüş. Bu yetmemiş gibi 1989'da Özbekistan Fergana'da olaylar çıkararak buradan da ayırıp ülkenin başka bölgelerine yerleştirilmişler. Çoğuna vatandaşlık verilmediği için zor durumda kalanlar ülkemize sığınmışlardı. Bizde vatandaşlık hakkı alamadıklarından diploma denkliği olmadığı için çoğu eğitimli kişi kaçak işçi olarak zor şartlarda Bursa'da çalışmaktaydı. Zaman zaman gidip onlardan derlemeler yapmaktaydım. O tarihlerde Ahıska Türkleri ülkemizde fazla bilinmiyordu. Onların yaşadığı ülkelere gidip derleme yapmak istedim ama olmadı. Yıllar sonra ancak zor şartlarda Ahıska'yı görebildim. Onlardan derlediğim masal ve halk hikâyelerini Ardanuç'un masallarıyla birleştirip incelemesi için Ali Berat Hocama gönderdim. Hemen okuyup üzerine notlar düşüp bir mektupla beraber oğluyla Ankara'ya bana gönderdi. "Ahıska Türkleriyle ilgili çalışman çok önemli. Onlar sınırlarımızın dışında ve ülkelerinde yaşamıyorlar. Kazakistan'da çalışırken Ahıska Türkleriyle tanıştım. Halk kültürleri unutulmasın derleme yapmaya devam et. Düzeltmeler yaptıktan sonra disketi götür Akçağ Yayınevi'nde Emel Hanım'a ver oradan çıksın." dedi. Götürüp verdim ama hemen acele çıkmasını istediğimden, Akçağ'ın basmasını beklemeden kendim gidip matbaadan çıkardım. Tabi ki sadece Artvin çevresi ve benim kitabı hediye ettiklerim kitabımdan haberdar oldu. Hocayı dinleyip Akçağ Yayınları'ndan çıksaydı kataloğa girerdi ve daha geniş kitleye hitap ederdi. Hocanın dediğini yapmadığıma çok pişman oldum sonradan.

Berat Hocamın telkinleriyle Ahıskalıların sürgün hatıralarını da derlemeye başladım. Sürgünün tanıklarıyla konuştuğumda çok etkilendim, o gece hiç uyuyamadım. Sürgünlerini kitap olarak ilk defa yayımlamak bana nasip oldu (2013'te).

Ardanuç-Ahıska Masalları ve Halk Hikâyeleri kitabımda 60 adet derleme metin mevcuttu. Kapak çalışmasında karar veremiyordum. Grafikerin, çalıştığı kapak daha güzeldi ama bir de Ardanuç'un bedevra[1] bacalı yayla evlerinin karşısındaki tepeye oturmuş çorap ören yöresel kıyafetli nine fotoğrafı vardı. Bu fotoğrafın çekim kalitesi pek güzel değildi. Kararsız kalınca hemen danışman hocam Ali Berat Bey'i aradım. "Kötü de olsa Ardanuç'a ait fotoğrafı kullan." dedi. İyi ki de Hocaya sormuşum, artık bedavra bacalı yayla evlerimiz kalmadı. Ayrıca bize ait otantik kapak oldu. Yeni çıkacak bir kitabımda Zümrüdü Anka kuşu geçiyordu, grafikerimden buna uygun kapak istedim. Çok güzel bir Simurg (Zümrüdü Anka kuşu) çalışması gönderdi. Ben de kitabımda kullandım. Aradan 10 sene geçti benim kapağı başka bir kitabın kapağında gördüm. O zaman anladım ki grafiker internetten almış. Hocamın önceki kitabımın kapağı konusunda beni yönlendirmesinin ne kadar isabetli olduğunu bir kez daha anladım. İnceleyip düzeltmeler yaptığı bu kitabımda kaynak kişilerin künyesinin nasıl yazılacağını öğretmişti. Daha sonraki kitaplarımda hep hocamın metodunu kullandım daha anlaşılır oldu.

Dağ taş gezerek derlediğim, yazıya geçirmek için çaba sarf ettiğim, borç para alarak çıkardığım bu kitabım için bölgemizle ilgili çıkan dergide aleyhimde yazı

[1] Bedevra: Kiremit yerine kullanılan ahşap çatı kaplaması

yazıldı. Daha önce yazılmış bilgileri aile desteğiyle bir araya toplayıp yayımlayan birinin kitabına övgüler diziliyordu. Bunu yazan da o kişiyle taban tabana zıt, benimle aynı görüşe sahip biriydi. Büyük bir şaşkınlık yaşadım. Hemen Berat Hocamı aradım benim için yazılan o paragrafı okudum. Beni teselli edici cümlelerle rahatlatmaya çalıştı. Aynı kitabıma Konya'daki Aziz Ayva Hoca tarafından *Türk Dili* dergisinde tanıtım yazısı yazıldı. Aziz Hocayı ben tanımam. Kitabımı Berat Hocam vermiştir. Kırılan onurumu, derleme ve yazma şevkimi motive etmeye çalışmıştı.

2015'te Şavşat'ın Gürcistan sınırındaki köyü olan Akdamla'dan Ardanuç'a yerleşen 90 yaşındaki İbrahim Akdemir'den Kirman Şah Hikâyesi'ni derleyip kitabımda yayımladım. Bu hikâyenin Ali Berat Hocanın doktora ön çalışması olduğunu öğrenmiştim. Kitabı gönderince arayıp dedi ki: "Ben tez hazırlarken çok aramama rağmen biri Kırzıoğlu'dan olmak üzere üç varyantını ancak bulmuştum. Senin bulduğun Kirman Şah varyantı çok önemli. Bir sempozyumda bildiri olarak ya sen sun, ya da ben sunayım."

İyileştiği zaman inşallah Hocam o bildiriyi hazırlar. Kirman Şah Hikâyesi'ni anlatan kaynak kişim, Şavşatlı Âşık Kuçenli Hafız'dan dinlemiş. Bu âşık, Ardanuç'a çok gelip hikâyeler anlatırmış ama derlenmediği için elimizde ancak bu kaldı. Aslı çok uzunmuş ama İbrahim Amca yaşı gereği 50 yıldır da dinletecek kimse bulamadığı için unutmuş. İki gece süren Şah İsmail Hikâyesi'ni de önceden derleyemediğimiz için şimdi hatırlamıyor. Derleyemediklerimize üzülürken derlenip Kültür Bakanlığı arşivine teslim edilen Ardanuçlu Âşık Efkâri'nin hikâyelerine sözlü ve yazılı müracaatlarım olmasına rağmen ulaşamamanın şokunu yaşadım.

2006 yılında Ardanuç'un tüm köylerindeki sülale adlarını derlemeye çalışmıştım, diğer ilçelerden de bazı köyleri alabilmiştim. Adını ne koyacağımı bilemiyordum. Ankara'da karşılaştığımız zaman Hocaya sordum. "Ardanuç ve Çevresinde Sülale Adları" olsun dedi. Bu kitabımın adı da onun hatırasıdır.

Saim Hocamın anısına çıkacak kitapta benim de yazımın olmasını istedi. Yazıp gönderdim. Gerekli düzenlemeleri yapıp yayımlanınca da bana hemen göndermişti. Hocanın 75. yaşında kendisinden habersiz Konya'daki gazetede onun hakkında bülten çıkaracakları zaman bana da haber etti. Yazım yayımlanınca Saim Hoca, teşekkür edip bir adet gönderdi. *Erciyes Dergisi Bibliyografyası*'nı hazırlamıştı. "Senin de birçok yazını aldım." demişti. Çok sevinmiş, hemen gidip yayınevinden almıştım.

2008 yılında yayımladığım *"Ahıska Masalları ve Hikâyeleri ile Ardanuç Masalları ve Halk Hikâyeleri-3"* kitaplarımı gönderdiğimde beni arayıp tebrik edip teşvik edici güzel cümleler kurdu. Daha sonra bu kitaplarımın tanıtım yazılarını yazdı, 2009 yılında *Erciyes* dergisinde yayımladı. Artvin'le ilgili 10 kitabım yayımlanmasına rağmen o zaman çıkan, bir Artvin dergisinde ve Ahıska dergilerinde tanıtım yapılmamıştır. 5 adet Ardanuç adını taşıyan kitap, 200'e yakın Ardanuç'a ait yazı yazmama rağmen hiçbir Ardanuçlu benim kitabımı tanıtmamıştır. (Artvin Merkez'deki gazeteciler hariç.) Bazıları hakemli olan birçok dergide kitaplarım

tanıtılmıştır. Torosların çocuğu olan Hocama, bölgemize duyduğu ilgi için de ayrıca minnet duyarım.

Çalıştığım kurumda uğradığım haksızlıktan çok etkilendiğimi anlayan Hoca, kitabımın tanıtımında bunu kader deyip geçiştirmemi satır aralarında bana öneriyordu. Bu olayı atlatmam hiç kolay olmadı, uzun yıllar tek yazı bile yazamadım. Keşke Saim Sakaoğlu ve Ali Berat Alptekin gibi asil hocalarla çalışabilseydim. Üreten birinin elinden tutup eserler vermesini sağlarlardı. Ben Türk milliyetçilerinin bu vatanı sevmenin karşılığında bir bedel ödediğini, ülkemize gelip sığınanların bile üst makamlara gelip bu insanlara haksızlık yaptıklarını yaşayarak öğrendim. Bu vatanı karşılıksız sevdiğim için o meseleyi de Allah'a havale ettim.

Berat Hocamın Artvin'e gelip boğa güreşlerini Dede Korkut'tan örnekler vererek anlatmasını istiyordum. Ama bugüne kadar boğa güreşleri hakkında bir broşür bile çıkaramayan ilimde bu konuya ilgi duyan yetkili bulamadım. Yıllardır boğa güreşleri yapılır. Yarışmalı olarak sadece Ardanuç Dalahet Yaylası'nda yapılırmış. Kafkasör'de 80'li yıllardan beri belediye festival düzenleyerek yapmaktadır. Son yıllarda Artvin'in başka yerlerinde de yapılmaya başlandı ama boğaları başka illerden alanlar varmış. Bitki çeşidi bakımından çok zengin ilimizin dağlarına Artvin otuyla beslenmiş boğalar yakışır.

Babamı kaybettiğimde Türk destanlarını okuyarak başsağlığı dilemesi beni çok duygulandırmıştı. Masal kitaplarımın sayısını, masallarımın motiflerini de bilirdi. Bazı dergilerde benim masallarda geçen olayları örnek verdiği makalelerini de okurdum.

Yaz tatillerimi Ardanuç'ta geçiriyorum. Hocayı arayınca "Su değirmenleri hakkında yazı yazıyorum. Sen de oranın kaynak kişisisin. Sizde neler var?" diye sorunca buğdayın ve pirincin kabuğunu çıkarmak için taşın döndüğünü, etrafında oturan kişilerin serpilen buğdayı ellerindeki tahta parçasıyla bu taşın önüne ittikleri dinkten bahsedince, bunları yazıp ona yollamamı istedi. Arşivden bir fotoğraf bulup attım. Birkaç kez aradım, kendisine ulaşamadım. Rahatsız olduğuna dair bir mesaj geldi. Ankara'ya döndüğümde hastanede olduğunu öğrenince çok üzüldüm ama kendisiyle görüşememiştim. Hastalığında kendisiyle ilgilendiğim için teşekkür etmek için aradığında Meclis Kütüphanesinde, kitap çalışmalarımda bana yardımcı olan Türk Kütüphaneciler Derneği Başkanı Ali Fuat Kartal'ın yanındaydım. Sessiz konuşmamım nedenini açıklayınca "Ben Meclis'e bir kere Metin'in (İYİ Parti Muğla milletvekili Prof. Dr. Metin Ergun'u kastediyordu herhâlde) yanına gittim. Sadece onun küçük odasını gördüm. İyileşince beni de gezdir." dedi. İnşallah iyileşecek, Hocamla birlikte Meclis'i gezip kütüphanesindeki kitapları inceleyeceğiz.

Sık sık arayıp sorular sorarak değerli vaktini aldığım Hocam Ali Berat Alptekin'e ve eşi Ayşe Hanım'a teşekkür ediyorum. Bana haklarını helal etsinler. Güzel ilçem Ardanuç'un Dalahet Yaylası'ndaki boğa güreşlerini Hocamla birlikte seyretme dileğimle...

BİR ÜLKÜ IŞIĞINDA

Kübra Merve TAŞ*

Meşalem'e!..

Bazen insanın hayatında tutunacak bir dalı kalmaz ve çıkmaza sürüklenir. Öyle zamanlarda bir ışık belirir. Tam da çıkmaza girdiğim buhran dolu zamanlardı. Üniversiteyi bitirmiş ve sistemin emrettiği şekilde öğretmen olabilmek için sınava (KPSS) hazırlanmıştım. Üstelik bu, emre ilk itaatim de değildi. Üçüncü ve bana göre son şansımdı. Kendime üç şans tanırım, bunu en çok da eğitim hayatımda yaparım. Yine üçüncü kez girdiğim o sınavda başarısız olduğumu görünce yolumu değiştirmem gerektiğini fark ettim ve dümenimi başka bir rotaya doğru çevirdim. Yavaşça bir çeviriş değildi elbette, dümenimi kırmıştım. Bazı durumlarda ısrar etmeyip o bıçağı çekip atabilirseniz acının yerini huzur alacaktır. Ben de öyle yaptım ve bıçağı çekip çıkardım. Bazen insan, vazgeçmeyi öğrenmeli ve gerçekten hayallerinin peşinden gitmeli. Bazen tüm gemileri yakıp yeniden işe koyulmalı. Sadece düşündüm, ben ne istiyordum, nerede olmak ve ne yapmak? Bu sorular beni başladığım ilk noktaya getirdi. Neden edebiyat? Sonrasında kendimi çocukluk hayalimin içinde buldum. Üniversiteyle erken yaşta tanışmıştım. Kürsüyü küçük yaşta gördüm. Bu sebeple de her zaman orada, o kürsüde olmak istiyordum. Aydınlatmak ve birilerinin yoluna meşale olmak en büyük hayalimdi…

Açıkçası, yüksek lisans sınavlarına hazırlanırken pek bir beklentim yoktu, hatta sınava girip girmemek konusunda çok kararsız kaldım. Yüksek lisans sınavlarına daha önce iki kere girmiştim yani bu konuda da son şansımı deniyordum. 2016 yılı Temmuz ayıydı ve bilim sınavından önce Türkiye'de zor zamanlar yaşanıyordu: 15 Temmuz olayları... Bilim sınavının tarihi sürekli erteleniyor, ben de yolculuk biletimi yenilemek zorunda kalıyordum. Öğretmenlik alan bilgisi sınavı ve yüksek lisans bilim sınavı aynı güne verilmişti. Aynı tarihlerde hem Ankara'da hem Konya'da olmam gerekiyordu. Karmaşık bir ortamda şehir değiştirmek oldukça zor geliyordu. Tamamen iptal etmeyi ve gitmemeyi düşündüm. Sonrasında yine kendimi ilk noktada buldum ve cesaretle Konya'ya gitmeye ve sınava girmeye karar verdim. Bu arada alan sınavı tarihi, ülkemizin içerisinde bulunduğu durumdan dolayı bir ay daha ertelenmişti. Tüm akıl karışıklığım içerisinde kalbimi ve hislerimi dinledim. Hislerim hiçbir zaman yanıltmamıştı beni, bu kez de yanıltmayacaktı.

İşte oradaydık, Prof. Dr. Ali Berat Alptekin'in odasında... Babacan hâlleri ile bizi selamladı ve odasına buyur etti. Herkesten önce odasına gelmiş, masasında bir şeylerle uğraşıyordu. Zaten hocamızı uğraşsız görmemiz mümkün değildi. Bir dakikasını bile boşa harcamazdı. Bazen geciktirdiğimiz işlerde vakti kaybolduğu için

* Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi, kbrmrvts@gmail.com

huzursuz olduğunu hissederdim. İşleri yarına bırakmayı da hiç sevmezdi. Bugün bir işi yarına bırakacak olsam Hocamızın sesi kulaklarımda çınlar: “Yarıncılar helak olacaktır, işlerinizi yarına bırakmayın!”

İlerleyen derslerde hocamız, akademik hayatımızda karşılaşacağımız zorlukları ve vereceğimiz mücadeleleri anlattı. Şöyle kısa bir yoklama yaptı ve yönelttiği sorularla her birimizi ölçtü. Hocamızın tarzı bir hayli zor ve yorucuydu. Pek çok soruyu arka arkaya soruyordu, kafa karışıklığı içerisinde cevapları bulmakta zorlanıyorduk. Zamanla hocamızın ders anlatım şeklini benimsedik ve gittikçe alıştık. Hocamız dersin haricinde de bir baba edasıyla tüm sıkıntılarımıza destek oluyordu. Öğrencisinin derste maddi sıkıntılarını düşünmesine çok üzülürdü. Bundan dolayı ki her birimizin işini, işi yoksa da burs alıp almadığını nizamla kontrol ederdi. İlk derse geldiğimizde subay olup olmadığımızı sormuştu. Subayı “bekâr” anlamında kullanmış, subayların işinin daha zor olduğunu anlatmıştı. Bu konuda hocamız bir gün bana, “Önce işini eline al kızım, sonra kazan kaynar aş olur ve karnın doyunca da eş bulunur.” demişti.” Bir kadın olarak çalışmamızı, işimizi yapmamızı her zaman destekledi. Aile birliğini önemserdi. Yuvası dağılanlara, annesiz babasız kalanlara merhameti vardı. Dürüst ve sözünün eri Hocamız aynı zamanda dakikti. Herkesten evvel odasına gelirdi. Her işi zamanında ve hakkıyla yapan Hocamız dersi fazlasıyla anlatır ama hiçbir zaman eksik anlatmazdı. Bu sebeple Hocamız hastalığını yaşadığı dönemlerde derslere eksiksiz gelmişti. Hiçbir dersini ihmal etmemiş, gerek okulda gerekse evinde aynı şevkle dersleri anlatmıştı. Saygıdeğer eşi Ayşe Hanım, Hocamıza her konuda destek olduğu gibi bizlere de evlerinin kapısını açmışlar ve bu zorlu süreçte Hocamızın bir dediğini iki etmemişlerdir. Eşini, kızını, gelinini, oğlunu çok sevdiğini özenli anlatımından ve tavrından anlardım. Hocamın ailesine ve kadına vermiş olduğu değer onu benim gözümde diğer hocalardan ayıran en önemli husustur. Hocamızın hasta olduğunu bizlere açıkladığı günden bu yazıyı yazdığım güne kadar her gün dua ettim, etmeye de devam ediyorum ve de edeceğim. Çünkü dünyalar iyisi Hocamıza bizim, edebiyat dünyasının ve insanım diyen herkesin ihtiyacı var.

Cuma günleri dersimiz olurdu, bu dersleri iple çekerdim. Haftanın beş gününde onar saat çalışmama rağmen Hocamızın gözüne girmek için geceleri uyumayıp verdiği makaleleri ve notları okurdum. Sabah derse geldiğimde gözümün kırmızılığından, benzimin solukluğundan Hocam hemen vaziyeti anlardı. Onu üzmemek için “Hocam, benim benzim her zaman sarı.” derdim. Her konuda bu kadar hassas düşünen ve karşısındaki insanı incitmemeyi kendine görev bilmiş Hocamız; ‘tek lokma tek hırka’ hayat felsefesine sahip gönül ehli bir insandır. Hocamızı tanıyanlar onun ne kadar hümanist bir insan olduğunu pek iyi bilir. Kimseyi görünüşünden, fikrinden ve hayat görüşünden dolayı yargılamaz. Ben de Hocam sayesinde daha katı olan dünya görüşümü törpüleme fırsatı buldum. Yaratılanı Yaratan’dan ötürü seven hocamız kimsenin kusurunu yüzüne vurmazdı. Hatta zaman zaman insanların kusurlarını görmediğini bile düşünürdüm. Sıkılmadan bıkmadan dersini anlatır ve sadece ders anlatmakla kalmayıp insani yönlerimizi de beslemeye çalışırdı.

Hocamız ile çalışma fırsatı bulmuş olan tüm öğrencileri yazdıklarımın aslında ne kadar az olduğunu bilir. Hocamız bu anlamda "Babamız" olmuştur. Bir ışıktır O. Ondan aldığımız güç ile yolumuza devam ederiz. Bizim meşalemiz, ışığımız Prof. Dr. Ali Berat Alptekin'dir. Kendisi bize her zaman şu bilgiyi aktarmıştır: "İlmi gelecek nesiller ilerletecektir." Biz de bu ilke ışığında hocamızın ışığı sayesinde her zaman biriz ve güçlüyüz. Şimdi eskisinden daha güçlü daha kararlı bir ışığımız var. Tek dileğim var ki ışığımız hiç sönmesin. Hocamızı anlatmaya ne kelimeler ne de duygular yeter. Hocamız, bizim kocaman bir aile olduğumuzu her zaman dile getirmiştir. Prof. Dr. Saim Sakaoğlu Hocamızın izinde ve devamında Prof. Dr. Ali Berat Alptekin Hocamızın öğrencisi olma şerefine nail olduğum için minnettarım. Eğitimin salt bilgi değil de davranışları şekillendirme ve hayatta kalmak için yardımcı bir kaynak olduğunu bana öğreten, üzerimde büyük emeği olan Hocamıza her zaman teşekkürü bir borç bilirim. Bugün ve gelecekte atacağım her adımda Sayın Prof. Dr. Ali Berat Alptekin'in öğrencisi olmanın bilinci ve gururunu üstümde taşıyacağım.

III. DOST BAĞINDAN NAĞMELER

İYİ BİLİRİM

Bana sorarsanız Berat Hocayı
O benim kardeşim, iyi bilirim
Bin dokuz yüz elli iki yılında
Aramıza geldi, iyi bilirim

Bahar geldi, dağda karlar eridi
Düşe kalka aramızda büyüdü
O günlerde yaşamak da zorudu
Geçen o günleri iyi bilirim

Kuşlar çalılara yapar yuvayı
Alırdık dağlarda temiz havayı
Güderdik beraber sığır, deveyi
Korkup ağladığın iyi bilirim

Çocukluğun aramızda geçirdi
İlkokulu köyümüzde bitirdi
Babam onu Silifke'ye götürdü
Okul yıllarını iyi bilirim

Kurduğu hayaller birden çoğudu
Fakülteyi Erzurum'da okudu
Kalemiyle çok kumaşlar dokudu
Nasıl okuduğun iyi bilirim

İlk göreve Silifke'de başladı
İki yıl lisede dersin işledi
Yine Erzurum yolun düşledi
On yıl orda kaldı iyi bilirim

Bir zamanlar Elaziz'de kaldı ya
Adım adım doçentliğe geldi ya
Konya'mızda profesör oldu ya
Çok okur, çok yazar iyi bilirim

Âşık İmamoğlu

YÜCE MEVLAM ŞİFA VERSİN

Duydum, Berat hasta olmuş
Yüce Mevlam şifa versin
Hastalığı nedir bilmem
Yüce Mevlam şifa versin

Arayıp Fatma'yı buldum
Ondan bazı haber aldım
İyi olduğunu duydum
Yüce Mevlam şifa versin

Ben köydeyim o Konya'da
Çok dağlar var aramızda
Duydum şimdi Ankara'da
Yüce Mevlam şifa versin

Hastaneye yatacakmış
Ameliyat olacakmış
Biraz orda kalacakmış
Yüce Mevlam şifa versin

Âşık İmamoğlu

ALİ BERAT ALPTEKİN

Türkmen obasının yağız evladı
Asaletli Ali Berat Alptekin
Yüzü yerde, alnı açık, başı dik
Şahsiyetli Ali Berat Alptekin

Ecdadına bağlı, şanı sarsılmaz
Maziden atiye yönü sarsılmaz
İhtisası, imanı, dini sarsılmaz
İbadetli Ali Berat Alptekin

Düşmüş edebiyat, Türkçe derdine
Adanmıştır yiğidine, merdine
Milletine, bayrağına, yurduna
Sadakatli Ali Berat Alptekin

Bağlarında bülbül ötüştürmüştür
Milli gönülleri tutuşturmuştur
Yüzlerce talebe yetiştirmiştir
Maharetli Ali Berat Alptekin

Gel Âşık Kul Nuri ilime eğil
İlme düşen vermez gayrıya meyil
Profesör olmuş, boşuna değil
Liyakatli Ali Berat Alptekin

Âşık Kul Nuri, Mart 2018

PROFESÖR ALİ BERAT ALPTEKİN

Edep dünyasında efsane adam
Profesör Ali Berat Alptekin
İlmim yetmez seni ifade edem
Profesör Ali Berat Alptekin

Başarı saçıyor talebelerin
Duyguların milli duruşun derin
Senin gönüllerde başkadır yerin
Profesör Ali Berat Alptekin

Güneş bulutlara doğru koşuyor
Yavaşça dağlara gölge düşüyor
Yazdığın eserler destanlaşıyor
Profesör Ali Berat Alptekin

Genç asistanıdın tanıdım seni
Çıraklık sayfana alırdın beni
Âşıkların sana kaynardı kanı
Profesör Ali Berat Alptekin

Şahitlik ederken savrulan yıla
Yazdığın kitaplar gelecek dile
Hoş günler geçirdik seninle bile
Profesör Ali Berat Alptekin

Memur yapıp tüttürdüğün bacalar
Okuttuğun mertebeli hocalar
Hepisi adını dilde heceler
Profesör Ali Berat Alptekin

Saim öğretmenin Esma öğrencin
Geleceği oldu yüzlerce gencin
Sinyal verir oldu vücut direncin
Profesör Ali Berat Alptekin

Başarı saçıyor talebelerin
Duyguların milli duruşun derin
Senin gönüllerde başkadır yerin
Profesör Ali Berat Alptekin

Güneş bulutlara doğru koşuyor
Yavaşça dağlara gölge düşüyor
Yazdığın eserler destanlaşıyor
Profesör Ali Berat Alptekin

Genç asistanıdın tanıdım seni
Çıraklık sayfana alırdın beni
Âşıkların sana kaynardı kanı
Profesör Ali Berat Alptekin

Şahitlik ederken savrulan yıla
Yazdığın kitaplar gelecek dile
Hoş günler geçirdik seninle bile
Profesör Ali Berat Alptekin

Memur yapıp tüttürdüğün bacalar
Okuttuğun mertebeli hocalar
Hepisi adını dilde heceler
Profesör Ali Berat Alptekin

Temel Turabi'den bir destan olsun
Ömrün uzun olsun gönlün şen olsun
Servetin merhamet birin bin olsun
Profesör Ali Berat Alptekin

Âşık Temel Turabi

İLİM YOLCULUĞUMUN BİLGESİ

-Değerli Hocam Prof. Dr. Ali Berat Alptekin'e-

Off, çektiğim dağlar başı duman yine
Doldurur sînemi, kehribar akşamların çektiği çile
Hayaller eser bağrıma, soldurur tüm renkleri
Boğar beni gece, kolu kırık fikirlerin yüküyle.

Akan deli sular gibi dalgalan, ebedî gözlerimde
Sisli akşamların bıraktığı o harabe gecede
Gök kubbeye resmettim ben kutsalım, seni
Baktıkça aydınlanıp sonsuzluğa akayım diye.

Bir duasın susmadan çağlayan sular gibi dilimde
Fırtınalı günlerde sığınağım, şahlanan atlarda öfke
Oysa dindirmezdi hüznümü, hiçbir feryat ve figan
Varlığın olmasa ağzı dualım, nasır tutan gönlümde.

Senin geçtiğin sokaklar, hep gül suyu ile yıkanır
Bastığın topraklar çiçek açar, ışığınla aydınlanır
Karanlık gecelerin titreyerek yanan kandilleri
Nurunu görünce kaçıp utanarak kendinden saklanır.

Dağlar, hey! Duyun benim sesimi
Çığlıklarım eritemez karlı zirvelerinizi
Ama ben Anadolu'yum, doğan sancılardan yılmam
Er geç hesaplaşırım, bozarım yemininizi.

Zaman sabırsızca beklerken şafak söken günleri
Sensiz yürüyüp gidemem ben, bu karanlık yollardan
Varamam asla, neşenin demir atan kollarına
Beklerim elbet dualarla, bana mahrem dalgaların girdabında.

Yeni bir doğum için ikindi güneşi ışıldarken
Gün, kül olmuş zamanın nağmesi olur tükenmeden
Susma artık ey gönül! Sesi kısık gülleri de ağlatma.
Semaya kalkan eller, çarkında inatla dönüp dururken.

Muradım odur ki fırtınalar yılsın, sen onları azat et.
Bülbüller şarkı söylesin yine dallarında seyret
Işığından aydınlansın, nice yolunu kaybedenler
Zamanın hilesine karşı ihtişamınla hükmet.

Beni anlarsa yalnız, dağların kara bağrı anlar
Koynunda peygamberleri besleyen diyar
Bir meltem yeli gibi alın terimi silerken
Dualarımı bayraklaştırıp yele veren yar.

Işığım, ben seninle kapıldım bu yanık yolların sevdasına
Kutsal ellerini sığınak bildim her onları tuttuğumda
Fırtınaların savurduğu binlerce fidanın aksine
Yemin ettim çınar gibi toprağında kök salmaya.

Ebru Şenocak

BERAT HOCAMIZ

Yükü mercandan daha kıymetli
Bir ulu kervandır Berat Hocamız
Bir devrin üstünde durur heybeti
Bir devr-i devrandır Berat Hocamız

Bir Çukurovalı'dır, bir Toros dağlı
Asil duruşludur, bir Yörük oğlu
Gâhi Karacaoğlan, gâh Dadaloğlu
Bunlardan fermandır Berat Hocamız

Allah'a ayandır elbet hâlimiz
Yıllar var ki aydınlattı yolumuz
Bana yol gösteren ulu kılavuz
Dostuna mihmandır Berat Hocamız

İhlaslı, imanlı, namaz niyazlı
Yufka yüreklidir, dosdoğru sözlü
Mümin suretlidir, dervişan yüzlü
Gönülde sultandır Berat Hocamız

Bu Aşikâr Ozan ona hastadır
Efkârdayım şimdi gönül yastadır
Çırak yetiştirmiş büyük ustadır
Bir Ahi Evran'dır Berat Hocamız

Ozan Aşikâr (Abdullah Gizlice), Konya 2017

ALPTEKİN DİVANI

Bilim kültür sözünde, Ali Berat Alptekin
Milli birlik özünde, Ali Berat Alptekin
Kelamı nutuk eder Türk İslam diyarından
Yesevî'nin izinde, Ali Berat Alptekin

Bir mübarek gecede Yaratan'dan beratı
Kamet ve ezan ile başlar anın hayatı
Dalgalanır ruhuyla hayali, hakikati
Al bayrağın bezinde, Ali Berat Alptekin

Yıldızların üstünde hilale, aya eştir
Var olsun yadla yaban, hepsi bacı kardeştir
Zulümatlara doğan yüzü nurlu güneştir
Dostların gündüzünde, Ali Berat Alptekin

Okkanın mürekkebi Balkanlar'da, Kafkas'ta
Anadolu yiğidi yankı verir bu seste
Genç Osman, Köroğlu kükrer milli Manas'ta
Destanların gizinde, Ali Berat Alptekin

O bir derya-yı umman, bir yüce sevgi dağı
Vefanın meyvesinden bar verir gönül bağı
Bişkek, Almaata'da, Urumçi'de ayağı
Orta Asya düzünde, Ali Berat Alptekin

O vatanına âşık, nasıl ki bülbül güle
İpek ibrişim oldu çektiği binbir çile
El almış mazisinden, el verir istikbale
Gözdelerin gözünde, Ali Berat Alptekin

Profesör unvanı ondan da öte taşar
Emin adımlar ile daim menzile koşar
Pınardan damla damla okyanuslara coşar
Dicle, Fırat hızında Ali Berat Alptekin

Sartavul, Mut'tan öte Silifke'ye dönünce
Mersin, İmamuşağı görünür ince ince
Belirir sevinç, gurur isminizi anınca
Sevenlerin yüzünde, Ali Berat Alptekin

Ayşe annemiz ile yapınca izdivacı
O günden beri parlar vuslatın altın tacı
Sevgidir, saygı ile mutluluğun ilacı
Hoşgörü niyazında, Ali Berat Alptekin

Hizmet ettin yurduma, dolaştın diyar diyar
Erzurum, Elazığ, Konya nice iller ilçeler
Gökçen'in Gökhan'ında bilim teknik hüner var
Hem oğlun hem kızında, Ali Berat Alptekin

Senle ivme kazandı Türk'ün yüce töresi
Semerkant'tan Buhara, Kırım, Kerkük yöresi
Balkanlar'dan görülür hünerin seviyesi
Yurdun birlik hazzında, Ali Berat Alptekin

Tevazuda topraktır, şefkatte güneş gibi
Zalimin başına taş, mazlumlara aş gibi
Samimi hazda zirve, bacıyla gardaş gibi
Gönlün bahar yazında, Ali Berat Alptekin

Atalarından almış civan-mertlik fermanı
Her dem nankörler ile hainlerdir düşmanı
Arpacığın ucunda istikbale nişanı
Gözünde hem gezinde, Ali Berat Alptekin

Aht etti mi vaadi, hiç sözünden çıkamaz
Cömertliktir öz huyu, cimriyle etmez niyaz
Hatırnazdır, kimsenin hatırını yıkamaz
Tüm yükler omuzunda, Ali Berat Alptekin

Gönlün sevgi pınarı, ummanlara coşarsın
Tüm engelleri yıkar, tüm bentlerden taşarsın
Her zaman başımda taç, mısralarda yaşarsın
Öksüz Ozan sazında, Ali Berat Alptekin

Öksüz Ozan (Ahmet Yıldırım), 2018

GİBİSİN

Aşkın vatanadır sevdan bayrağa
Lisanı yaraya derman gibidir
İlim ile yakışırsın ortağa
Bilirim ki ehl-i bağban gibisin

Erkenden baş koydun Turan yoluna
Riyakârlık asla gelmez diline
Adalet kılıcı aldın eline
Tarihe not düşen sultan gibisin

Ahengin engindir sözlerin derin
Lal ü cevher değerinde hünerin
Pas tutmaz pusatı er oğlu erin
Tekrarı olmayan destan gibisin

Emeği zay olmaz Hakk'a hizmetin
Kâmil meclisinde vardır kıymetin
İnancın samimi haktır niyetin
Nadide bulunan irfan gibisin

Herhâlde ki hayat birazcık yordu
Ondan mı sevenler aradı sordu
Can içinde cansın muhabbet yurdu
Âşık Kazanoğlu ozan gibisin

Selahattin Kazanoğlu

ALİ BERAT ALPTEKİN'DİR

Milli duruşu gösteren
Ali Berat Alptekin'dir
O hem bir alp hem de eren
Ali Berat Alptekin'dir

Davasında ağırdır yük
Çünkü o bir Türkoğlu Türk
İpeğe sarılı çelik
Ali Berat Alptekin'dir

Bilim yaydı şehir şehir
Çağlayandır coşkun nehir
İmamuşağı'na mühür
Ali Berat Alptekin'dir

Ayşe annemin çabası
Bir mutlu yuva libası
Gökçen, Gökhan'ın babası
Ali Berat Alptekin'dir

İrfan için özü gören
Sevgi bağlarını ören
Birlik sancağını geren
Ali Berat Alptekin'dir

Kırsan bile kırılmayan
Başka elle kurulmayan
Yürüyerek yorulmayan
Ali Berat Alptekin'dir

Mantık kattı masallara
Duyurdu tüm diyarlara
Çığır açan destanlara
Ali Berat Alptekin'dir

Ecdadın yolunda giden
Beyin aşısıdır fiden
Gerçek öze hitap eden
Ali Berat Alptekin'dir

Bin kültür denilen ata
Yağız Ozan bak surata
Dokuz ışık, dokuz kıta
Ali Berat Alptekin'dir

Yağız Ozan (Arif İnan Yıldırım), Nisan 2018

İKİNCİ BÖLÜM

HAKEMSİZ MAKALELER

RUPÇA ADINDA BİR KÖY VARDI

Prof. Dr. Hüseyin AYAN*

Resmî yazışmalarda böyle yazılıyorsa da halk arasında köyün adı Urupça'ydı. Deli Kamçı Nehri'ni geçip Karnabat'a giden köylülere, "O tepede görünen köyün adı nedir?" diye sorsanız, hepsi size "URUPÇA" derler.

Köyün gençlerinden Kiremitlik'teki Medrese'ye gidenler, kendi aralarında bu adı çok tartışırlar. Her kelimeyi Arapça zannedip düşüncelerini açıklayanlar yer ve köy adları üzerinde tartışmalara girerler ama sonuç çıkmaz. Rupça mı, Urupça mı? Gençler tartışadursun yaşlı hocalardan birisi, Balkan köylerinin adları arasında "Rubu'ca" adına rastlamış! Urupça'nın adını vergi memurları defterlerine: "Dörtte birce anlamında Rubu'ca" kaydetmişlermiş. Burada yaşayanlar da "Rubu'ca"yı Urupça yapıvermişler. Urupça, Deli Kamçı Nehri'nin vadiyi yardığı coğrafyada Koca Balkan tarafında kalan köylerden. Mesela Murad Eren, Salihler, Taşlık, Malanıç, Hıdır Fakılı gibi. Ova tarafında da Feklaç, Gökçe Eren, Dobral köyleri birbirini görürler.

Doksan Üç (1877-78) Harbi'nde Rus süvarileri (Nenem bunlara Don Kazakları derdi.) Edirne'ye doğru sarkınca Karnabat ovasındaki Türkler büyük zarar görmüşler; evleri, yurtları, malları yağmalanmış. Ezilmişler, üzülmüşler. Al bayrağın ardınca güneye doğru çekilmişler. Boş kalan köylerde kara kalpaklı, acayip kılıklı, elinde tüfek, belinde lagand (tabanca) bulunan eşkıya kılıklı adamlar dolaşmaya başlamış.

Kamçı Nehri'nin güneyindeki ova köyleri birden boşaldıkları hâlde, kuzeyindeki köyler hiç istifini bozmamış. "Türk askerleri, şahbazlarımız, aslanlarımız kısa bir zaman sonra gene gelirler! Hiç sultanımız efendimiz bizi gâvura bırakır mı!" diye beklemeye başlamışlar. Günler, haftalar, aylar, yıllar akıp gitmiş. Al bayrak buralarda bir daha dalgalanmamış!

Hasan, sürüsünü rahatça Kamçı'nın öbür tarafına geçirip Gökçe Eren altındaki çayırlarda yayarken bir sabah keçilerinin ürkütüldüğünü, gerisin geriye döndürüldüğünü, bunu yapanların da sivri kalpaklı herifler olduğunu görür gibi olmuş. Elinde sopasından başka bir şey bulunmayan Hasan, geri gelen keçilere doğru yürüyünce birtakım gölgelerin çalılıklar arasında gizlendiğini fark etmiş. Karakaçan'ı (köpeği) yanına alıp sürüyü Gökçe Eren tarafına geçirmiş. Her zaman yaptığı gibi o gün de gölgeler uzadıktan sonra keçilerini koyunlarını Urupça yönüne çekmiş.

Köyün yakınına gelince de sağmal keçi ve koyunların biriktirdiği sütler sağılır; oğlaklar ve kuzular annelerine bırakılırdı. Yaz ve güz mevsimleri böyle geçerdi. Ama yatsı namazından sonra kahvehanelerde üç-beş kişi bir araya gelince alışılmamış ve tanımadıkları kılıksız heriflerin Kamçı'nın karşı taraflarında boş kalan Türk köylerine doluştuklarını görenler, birbirlerine anlatırlardı. Hasan bunu duyun-

* Emekli Öğretim Üyesi, gayan43@gmail.com

ca kendi gördüklerini de söylerdi. Karnabat Pazarı'na gidenler Kumar Ova'dan geçerken önlerine çıkanlar tarafından rahatsız edildiklerini, ellerindeki eşyalarının alınmak istendiğini anlatmaya başlamışlar. Hele Koca Mehmet "Karnabat Pazarı (Cuma günleriydi)'nda doğru dürüst adam göremedim! Alışveriş yaptığımız dükkânlar kapanmış! Ortalıkta dolaşanlar hırsız kıyafetli, herifler…" diye söze başlar, dinleyenleri uyarır dururdu.

Koca Ahmet, "Siz bakmayın bizim köylere, Kamçı'nın beri tarafına buralarda biz yeniçerileri bekleye duralım, ovadakiler askerin arkasından akıp gitmiş; köyler boş kalmış, Müslüman konakları babılarla (Bulgar kadınlara verilen ad) dolmuş!.." der, gördüklerini uzun uzadıya anlatırdı. Hele öküzlerini koşulu oldukları arabayla, pazardan aldıklarıyla birlikte çekip almak isteyenlerden nasıl kurtulduğunu bir anlatışı vardı ki herkes "Bu hâl bizim başımıza da gelirse ne yaparız?" deyip kara kara düşünmeye başladı. Hasan, "Karşı köylere doluşanlar, bizim bu orman içindeki köylerimizi beğenmemiş veya boş ev görememiş olmalılar! Buralara Rus süvarileri bile giremedi, o kara gâvurlar mı girecek? Gelecekleri varsa, görecekleri de vardır!," deyip meydan okuyordu ama elinde sopasından başka silahı (!) yoktu.

Köyün imamı Uzun Mehmet Efendi, "Kaymakam yerinde, lâkin bu boşalan köylere gelenleri kim getiriyor, onlara bu evleri kim tahsis etmiş? Ne bilen var, ne gören var! Bu düpedüz gasp! Müslümanların canları da malları da güvende değil." diye söylenirdi.

Bir gün Hasan, Kamçı'nın öte tarafına geçen keçilerin ardınca koyunlarını da sürdü. Her zamanki yayılım alanlarını hiç eksik bırakmadı. Akşam üzeri, ikindiden sonra gerisin geriye dönerken birkaç kara koyunun başında uzunca boylu, lepiska saçlı bir kızın dikilmekte olduğunu gördü. Yanında köpeğiyle Hasan, kıza doğru yürüdüğünü belirtmemeye gayret ederek o tarafa yöneldi. Kıza selam vermedi. Doğrudan adını sordu.

Kız, dedi. Adın ne?
- Elenka! Senin adın ne?
- Hasan!
- Sen Gökçe Erenli misin?
- Hayır, ama artık oralıyım.
- Nereden geldin?
- Şipka'dan

Daha fazla sormadı Hasan. Kızın boyu Hasan'dan bir karış kısaydı ama köydeki kız akranlarından da hayli uzundu. Hasan ise yağız bir delikanlıydı. Bileğini bükecek kimse yoktu köylerinde. Düğünlerde güreşe de çıkardı. Hasan'ın dedesinden kalma bir kıspeti de vardı. Zaten onun adı da Hasan'mış. Hasan'ın adını bilenler, "Kıspeti ne zaman diktirdin?" diye sormadan edemezlerdi. Hasan, gururla: "Dedemden kalma! Tavan arasındaydı, babam giymeme müsaade etti." derdi. Hasan, o gün gördüklerini arkadaşlarına da anlattı.

Hasan o gece Elenka'yı düşündü. Konuşmasını pek beğenmedi, "lâkin yüzü güzel" dedi. Ertesi sabah sürüyü Kamçı'dan daha önce geçirdi öte yakaya. Sürünün ardınca isteksizce yürüdü Dobral'a doğru. İkindi zamanını zor getirdi, döndürdü sürüyü Gökçe Eren altından Kamçı'ya doğru!..

Hasan'ın köpeği Elenka'yı Hasan'dan önce görüp "Elenka, koyunların başında!" dercesine Hasan'ı arkasından itti. Hasan birkaç adım Elenka'ya doğru ilerlerken sarı saçlı kızın da koyunların arkasından öne geçip Hasan'a doğru yaklaştığını gördü.

- Merhaba Elenka!

- Merhaba, dedi kız.

Hasan:

- Mektebe gidiyor musun?

- Gittim, ibtidayiyyeyi bitirdim. Şkolada (mektep) okudum. Hem Türkçe hem de Bulgarca biliyorum. Sen okudun mu Hasan?

- Okudum! İlk mektebi bitirdim. Bulgarca bilmem.

- Ama ben Bulgarca biliyorum, dedi Elenka.

Derken güneş hayli alçaldı. Hasan ister istemez sürüsünün arkasından yürüdü.

Hasan, bütün gece Şipka'yı düşündü. Kıza Bulgar öğretmeni, Şipka'yı anlatmıştı. Elenka ne dediğini biliyordu. "Hani sizi yenmiştik ya, ben işte oradanım!" demek istemişti. Aslında Elenka ve ailesi Sakar Balkan köylerinden Karnabat'a gelmişler, oradan da bir dostları, "Gökçe Eren'e gidin!" deyince, Türklerin göçüp gittikleri ve boş bıraktıkları bir eve yerleşmişlerdi. Köylerinden, başka gelen yoktu Gökçe Eren'e. Bıraktıkları köyün yakınından da bir dere akardı ama bu kadar hızlı ve bol sulu değildi, Elenka'nın. Birkaç kere Kamçı'ya kadar inmiş, Kamçı'nın balıkla dolu olduğunu görmüştü.

Hasan, Kamçı'nın yakasında daha fazla zaman geçirmeye, "Belki Elenka'yı yine görürüm ve bir iki laf ederiz" diye Dobral yönünden daha erkence geri dönmeye gayret göstermeye başladı. Elenka da Kamçı'ya doğru, Hasan'ın sürüsünün geçtiği tarafa koyunlarını indirmeye çalıştı. Pek belli etmek istemiyordu ama Hasan'ın yolunu gözlerdi. Hatta yerleştikleri iki katlı evin ikinci katının hayatından (yazlık) Urupça'ya doğru bakar, Hasanların evini görebilir miyim acaba deyip göğüs geçirirdi.

Hasan artık sürüyü Kamçı'nın öte yakasına daha erken geçiriyor, Dobral'a yaklaşmıyor, ikindiyi beklemeden keçileri ve koyunları Gökçe Eren altından nehri geçtiği yöne çeviriyordu. Hasan'ın köpeği, Elenka'nın "Pırış"ına saldırmıyor, dostça yaklaşıyordu. Pırış da iri yapılı çoban köpeğinden korkmuyordu. Birbirlerine dostça davranıyorlardı.

Hasanla Elenka ilk defa el sıkıştılar. Hasan bu yakınlığı komşu kızlarından bile görmemişti. Hasan, Elenka'nın beline hafifçe sarıldı. Elenka da Hasan'ın. Daha sonraki günlerde sürü yayılırken Hasan'la Elenka karşılıklı olarak taşların üzerine oturup dereden tepeden konuşarak birbirlerinin gözlerinin içine derin derin ba-

kar oldular. Böylece günler, aylar geçti. Kış geldi. Elenka'yı görme imkânı kalmadı. Hasan Karnabat'ta bir bahane uydurup Gökçe Eren'den geçerken Elenka'nın tarif ettiği evin sokağından geçti. Pırış, Hasan'ı tanıdı. "Elenka'ya dışarı çık!" dercesine havladı. Hasan, dışarıda Elenka'nın kapıdan dışarı bakmasını bekledi… Nihayet, Pırış kapıyı tırmaladı. Hasan dışarıda seni bekliyor, demek istedi. Ama Elenka, ondaki huzursuzluğu kavradı. Kapıyı açıp dışarı, yola doğru baktı. Hasan'ı gördüğü gibi hayattan atlayası geldi. Yola koştu. Kimseye aldırmadan Hasan'ın boynuna sarıldı. Öpüştüler, koklaştılar... Hasan, "Seni götüreceğim!" dedi. Elenka, boynunu büktü, "Nasıl olacak bu?" dercesine...

Bahar geldi. Hasan sürüsünü mutad olduğu üzere yaylıma bırakıyordu. Elenka görünürlerde yoktu. Hasan'la Elenka'nın aşkları duyulmuştu. Elenka, artık Kamçı'ya inmez olmuştu. Hasan da Gökçe Eren'e çıkamazdı. Mektuplarını ikisinin de belirledikleri yere bırakıyor, oradan alıyorlardı. Türkler Bulgar'a kız vermezlerdi. Bulgarlar da Türklere! O zaman tek çare kalıyordu: Kızı kaçırmak! Hasan da öyle yapacaktı. Amcalarına meseleyi açtı. "Düşünelim!" dediler. Düşündüler, taşındılar; imama Uzun Mehmed'e danıştılar. İmam, "Siz getirin kızı, ben nikâhı kıyarım!" dedi.

Hasan, Elenka'ya, "Seni kaçıracağım!" dedi. Elenka, ciddiye almadı. Şaka zannetti. Bir hafta sonra Hasan, görüşmek üzere Elenka'nın çeşmeye inmesini bekledi. Amcalarına da köyün dışında duracakları yeri gösterdi.

Elenka, kovaları yüklenip çeşmeye indi. Hasan, Elenka'nın kolunu tutup, alacakaranlıkta köyün dışına doğru götürdü. Köyün dışında atlar ve Hasan'ın amcaları hazırdı. Hasan, Elenka'yı önüne alıp Urupça'ya doğru atı sürdü. Elenka'nın gözlerinden yaşlar döküldü. Hasan, dediğini yapmıştı!

Elenka'nın annesi, kızının bir Türk çocuğu tarafından kaçırıldığını duyunca feryada başladı. Komşularından yardım istedi. Birkaç kişi Kamçı Nehri'ne kadar indi. Kamçı Nehri, bahar olduğu için, bir kişiyi götürecek kadar bol suluydu. Karanlık da bastırınca, suyu geçmeye cesaret edemediler. Hem geçseler ne olacaktı. Hasan, Elenka'yı çoktan evlerine götürmüş, Uzun Mehmed nikâhlarını kıymıştı. İmam, kızın rızasını sormayı ihmal etmemişti. Elenka'nın ağzından hafifçe bir "Evet" sözü duyulmuştu.

Elenka için yeni bir hayat başlamıştı. Evin düzeni başkaydı. Sofra ve yemekler, oturuş, kalkış, el ağız yıkaması başkaydı. Elenka'ya herkes sevgi gösteriyor, evde kendini yabancı hissetmemesi için "Sen artık evimizin kızısın, gelinisin, oğlumuz Hasan'ın karısısın" gibi sözler söyleniyordu. Elenka bu sözlere inanıyorsa da, annesinin arkasından nasıl ağladığını, saçını başını yırttığını da tahmin ediyordu. Olayın üzerinden bir hafta kadar geçmişti ki Gökçe Eren'den Elenka'nın ağabeyi, babası ve komşularından üç kişi olmak üzere beş kişi Hasan'ın babasının kapısında göründü. "Kızımızı götürmeye geldik, sizden davacıyız!" dediler. Hasan'ın babası muhtarı ve imamı buldu. "Gelinimizi geri istiyorlar, ne yapalım?" dedi.

Urupça'nın muhtarı Veysel Ağa, babacan bir adamdı. "Kıza, gitmek isteyip istemediğini sorarız!" dedi. Elenka'yı götürmek üzere gelen adamları, Muhtar Veysel Ağa ve İmam Uzun Mehmet, Hasan'ın babası hesabına ağırladılar. Hep birlikte Elenka'yı muhtarlık odasına çağırdılar.

Muhtar Veysel Ağa, tok bir sesle, "Kızım, seni götürmeye gelmişler, gitmek istiyor musun?" dedi.

Elenka, bir gelenlere baktı, bir de Urupça'da Hasan'ın evinde gördüklerini düşündü. Herkesin duyabileceği bir sesle, "Hayır, ben Hasan'ın karısıyım! Anneme selam söyleyin. Yakında ziyaretine geliriz. Selam söyleyin…" dedi.

Elenka ile Hasan'ın çocukları oldu. Dedesinin adını verdiler: Hasan! Gökçe Erenliler bebeğe "Asen" dediler. Urupçalılar, Hasan'ın böyle söylenişine hiç aldırmadılar.

Yıllar geçti, devir değişti, devran döndü dolaştı. Osmanlı toprakları üzerinde bir Bulgaristan oluştu. Gelen idareler, Türkleri canından bezdirdi. Gökçe Eren'den Karnabat'a geçilemez oldu. Balkan köylerindeki Türkler de evlerini, yurtlarını bırakıp Türkiye'ye göçmeye başladılar. Murad Eren altında Kamçı Nehri üzerinde bir bend yapılınca da Hıdır Fakılı'ya kadar olan köyler su altında kaldı. Gökçe Eren'den kuzeye doğru bakanlar, "Burada Urupça adında bir köy vardı. Şimdi sular altında kaldı." dediler. Ama Hasan'la Elenka'nın hikâyesi asla unutulmadı

KONYA FOLKLORUNDA ÖLÜM İLE İLGİLİ İNANIŞ VE UYGULAMALAR

Ali IŞIK*

Özet: İnsan hayatının sonu olan ölüm, insanın fiziki dünyadan metafizik dünyaya geçişini sağlayan bir olgudur. İnancımıza göre insan öldükten sonra metafizik dünyada ruh olarak yaşamını sürdürür. Ölenin öbür dünyaya rahat geçmesi ve orada huzurlu yaşaması için örf ve âdetlere, dinî kurallara uygun bir şekilde uğurlanması ve defnedilmesi gerekmektedir. Köklü bir kültüre sahip Konya'da, hayatın bu son geçiş dönemine dair de oldukça zengin örf ve âdet mevcuttur. Bu makalede insanın bu dünyadaki hayatının sonu olan ölüm çevresinde toplanarak ona bir kurum niteliği kazandıran âdet, inanma ve işlemlerin sistemli bir serimi ve yorumu yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Konya, ölüm, ölü, mezar, âdet, folklor*

Applications and Belief Related to Death at Konya Folklore

Abstract: Death, which is the end of human life, is a phenomenon that allows human beings to pass through the physical world into the metaphysics world. According to our belief, after the human death, the metaphysical world continues to live as a spirit. To go to the afterlife and to live there peacefully, the customs and customs must be sent and buried in accordance with the religious rules. In Konya, which has a well-established culture, there is also a very rich and menstrual tradition of this last transitional period of life. In this article, a systematic interpretation and interpretation of custum, belief, and processes, which gather around death which is the end of man's life in this world and give him the character of an institution, will be made.

Keywords: *Konya, death, dead grave, custom, folklore*

Giriş

"Her canlı ölümü tadacaktır (Âl-i İmrân/185, Enbiyâ/35, Ankebut/57)."[1], "Nerede olursanız olun, sağlam ve tahkim edilmiş kaleler içinde bulunsanız bile ölüm size ulaşacaktır (Nisâ/78)." ilahi fermanları gereği ölüm, hayatın tabii sonucudur. Bütün milletlerin kültürlerinde, hayatın bu son ana geçiş döneminde ölümle ilgili âdetler oluşmuştur. Her şeyden önce her Türk insanının ölmek üzerine ortak dileği "Üç gün yatak, dördüncü gün toprak"tır. Uzun süren hastalık, felç/yatalak olmak hiç arzu edilmez. Şehit olarak ölmeye ise âdeta can atılır. Zira şehitlerin cennete gidecekleri ilahi bir müjdedir.

Konya'da yaşlılar, hatta orta yaşlılar duygu ve düşünce olarak kendilerini ölüme hazırlarlar. Bunlar arasında cenaze masraflarını bir kenara, kefenini bir sandığa koyan, hatta gömülmeyi arzuladığı mezarlıkta mezar yerini belirleyip mezarını yaptıran ve vasiyetini hazırlayanların sayısı oldukça fazladır.

---

* Araştırmacı-Yazar, baskuyulu@gmail.com

1 Ayet mealleri *DİB Kur'an-ı Kerim Meâli* (hzl. Doç. Dr. Halil Altuntaş-Dr. Muzaffer Şahin, Ankara, 2011)'nden alınmıştır.

Ölüm ve mezar çevresinde gelişen kültür, köklü bir milletin binlerce yıllık yaşantısının bugüne yansımasıdır. Binlerce yıllık hayatın son bin yılı İslâmiyet'in denetim ve gözetimi altında olmasına ve bu denetim ve gözetim, olanca hassasiyetine rağmen, eski dinlerin etkilerini tamamen ortadan kaldıramamıştır. Tabiatıyla ölüm ve mezarla ilgili âdet ve uygulamalarda İslâmî olanlarla olmayanlar iç içedir. Bizim bu başlık altında ortaya koyacaklarımız ne birtakım hurafelerin canlandırılması ne de bu hususlarda fıkhi bilgileri aktarmak olacaktır. Biz meseleye tamamen halk biliminin penceresinden bakacağız.

I. Ölüm Öncesi

A. Ölümü Düşündüren Ön Belirtiler

Ölüm korkusunun bilinçaltındaki baskısıyla tedirgin olan halk düşüncesi, geleceği bilmek isteğinin de etkisiyle, alışılagelmişin dışındaki birtakım davranışları; araç-gereçlerin şu ya da bu biçimdeki kullanılışlarını; meteorolojik olayları; hayvanların hareket ve seslerini; düşlerdeki görüntülerle hastadaki psikolojik ve fizyolojik değişiklikleri çoğu zaman ölümün bir işareti, bir ön belirtisi saymaktadır.

1. Hayvanlarla ilgili olanlar

Halk inanmalarında, ölümü önceden haber veren belirtiler arasında, hayvanlarla ilgili olanlar büyük bir yer tutmaktadır. Hayvanların insanlarda bulunmayan kimi yetenekleri, sezi güçleri, biçimsel özellikleri, uğurlu ya da uğursuz sayılmaları bu tür inanmaların oluşmasında ve evrensel bir çizgiye erişmesinde büyük bir rol oynamaktadır. Evcil ve yabanıl hayvanların ötüşleri, ulumaları, kişnemeleri, böğürmeleri, belli hareketleri, uçuş yönleri, alışılmışın dışındaki davranışları yaklaşan bir ölümün ön belirtisi ve işareti olarak yorumlanmaktadır (Örnek 1971: 15).

Horozun vakitsiz ötmesi (Örnek 1971: 18).

Baykuşun geceleyin ötmesi (N.I.; ayrıca bk. Örnek 1971: 19).

Köpek uluması, evin çeleninde baykuş ötmesi, hayvanlardan ayrı olarak, bir çocuğun sürekli ağlaması da o evden bir ölü çıkacağına işarettir (N.I.).

2. Ev, ev eşyası, araç-gereç ve yiyecekle ilgili olanlar

Ev, ev eşyası, araç-gereç ve yiyecek çevresinde kümelenen birtakım inanmaların temelinde de ölüm korkusu yatmakta, bunlar halk tarafından çoğu zaman ölümün ön belirtileri ya da ölüm getirecek eylemler olarak nitelenmektedir (Örnek 1971: 20).

Kapı ya da tahtanın kendiliğinden gıcırdaması (Örnek 1971: 21).

Beklenmedik anda kapı çalınışı (Örnek 1971: 21).

Geceleyin soğan-sarımsak verme (Örnek 1971: 23).

Altı kara kaplar, "kara haber" için birer işarettirler (Örnek 1971: 23).

Ayakkabı çıkarıldığında ters dönerse, ayakkabı sahibinin tez vakitte öleceğine inanılır (N.I.).

3. Astronomik, kozmik ve meteorolojik olaylarla ilgili olanlar

Ay ve güneş tutulması, yıldız kaymaları, şimşek çakması ve gök gürlemesi gibi olaylar da halk inanmalarında çoğu zaman ölüme ön belirti sayılmaktadırlar (Örnek 1971: 24).

Yıldız kayması ölüm belirtisidir (N.I.; Örnek 1971: 25).

4. Düşle ilgili olanlar

Bilinçaltında biçimlenen çeşitli görüntülerin simgesel birtakım çağrışımlarla da desteklenerek gerek düşü gören gerekse yakınları için, bir ölüm belirtisi olarak yorumlanışı oldukça yaygındır (Örnek 1971: 25).

Sarı renkli meyveler yemek ya da görmek.

Diş çektirmek ya da dişlerin dökülmesi, kırılmasını görmek (N.I.; Örnek 1971: 26).

Diş acıyarak çıkar, çekilir ya da kırılırsa düşü görenin yakınlarından biri; diş acımadan çıkar, çekilir ya da kırılırsa uzaktan biri; ön diş çıkarsa aileden biri; yan dişlerden biri çıkarsa komşu ve uzak tanıdıklardan biri ölür (N.I.; Örnek 1971: 27).

Manda[2] görmek (Örnek 1971: 27).

Ölmüş birinin düşü göreni çağırması ya da bir yere götürmesi (N.I.; Örnek 1971: 28).

Duman görmek (Örnek 1971: 28).

5. Hastadaki psikolojik ve fizyolojik değişikliklerle ilgili olanlar

Hastada görülen birtakım psikolojik ve fizyolojik değişiklikler hastanın yakınları tarafından dikkatle izlenerek değerlendirilmektedir. Hastanın "gidici" olduğuna, artık sonunun yaklaştığına birer işaret sayılan bu değişikliklere ve isteklere önem verilmekte, ona göre hazırlığa girişilmektedir (Örnek 1971: 30).

a. Psikolojik değişikliklerle ilgili olanlar

Hasta ayağa kalkmayı deneyerek, "gitmem gerek" derse (A.I.; Örnek 1971: 30).

Gaipten ses duyduğunu, birtakım kimseleri gördüğünü söylerse; sayıklarsa (Örnek 1971: 31).

b. Fizyolojik değişikliklerle ilgili olanlar

Elleri, ayakları, tırnakları beyazlaşırsa (Örnek 1971: 31).

İştahı birdenbire açılırsa, güçlükle nefes alıp verirse, dalgınlaşırsa, bedeni sararır veya morarırsa, bedeni şişerse[3], ağzından köpük veya kan gelirse (Örnek 1971: 32); uzuvları katılaşmaya başlarsa (Örnek 1971: 33).

Gözünün nuru dökülüyorsa [gözünden yaş gelmesi]; çenesi ve burnu sivrilip burun delikleri örümceklenir gibi olursa; soğuk soğuk ecel terleri döküyorsa (N.I.).

Bu ön belirtilerin görüldüğü ve sekaratülmevte[4] düşen kişinin başında *Kur'an* okunur, yanı sıra sık sık Kelime-i Şahadet ve Tevhit getirilir (A.I.).

---

2 Doğduğum köy, Kadınhanı-Başkuyu'da rüyada görülen deve Azrail olarak yorumlanmaktadır. Dolayısıyla rüyada deve görülmesi yörede bir ölümün vukua geleceğine; şayet deve, rüyayı gören kişinin avlusuna çökerse yakınlarından birisinin öleceğine yorulur (A.I.).

3 Bacak ve ayakları şişerse (Başkuyu; A.I.).

4 Sekaratülmevt: Ölüm sarhoşluğu, kişinin ruhunu teslim etmeden önceki son anı.

B. Kaçınmalar

Çağrışım yoluyla ölümü hatırlatan, başka bir söyleyişle ölüm için ön belirti sayılan belli olayların, eşyanın, düşlerin, psikolojik ve fizyolojik değişikliklerin yanında, yerine getirilmediği zaman ölüm getireceğine inanılan birtakım işlemler ve davranışlar da görülmektedir (Örnek 1971: 37).

Bir evde ölen olursa su dolu kaplar boşaltılır; yeri okununcaya kadar da doldurulmaz (N.I.).

Bir mahallede ölen olursa, o mahalledeki su dolu kaplar boşaltılır (Örnek 1971: 37).

Cenaze geçerken uyuyan kimseler uyandırılır (Örnek 1971: 38).

Cenaze geçerken ayaktaki çocuklar oturtulur (N.I.).

Ölü yıkandıktan sonra su ısıtılan kazan ters çevrilir (N.I.; Örnek 1971: 39) ve kazan üstünde mum yakılır (Örnek 1971: 39; 49 numaralı dipnot)

Cenaze için su ısıtılan kazanın isi cemaat mezardan dönünceye kadar sürtülmez, çoğu kez de ertesi günü sürtülür (N.I.).

Eve ölü girmesi iyi değildir, eve dışarıdan ölü getirilirse o evden birbiri ardı sıra üç ölü çıkar (N.I.).

Ölü yıkanmak için yattığı yerden kaldırılınca oraya bir taş parçası konur (N.I.).

Ölü gömülene kadar ev süpürülmez, çamaşır yıkanmaz, eve su getirilmez (N.I.).

Kefen makasla veya bıçakla kesilmez (N.I.).

Ölü evden çıkarılmadan üzerinden kedi atlarsa ölünün hortlayacağına inanılır. Sıcak havalarda ölünün yattığı yerin kapısı, penceresi açıldığında içeri kedi köpek girmemesine dikkat edilir (N.I.).

Baş sağlığına gelen kişilerin ayakkabıları, misafirliğe gelenlerin ayakkabıları gibi, ters çevrilip düzeltilmez (N.I.).

Yatak katlanırken baş taraftan katlanmaz, ayak tarafı önce katlanır. Baş tarafından yalnız ölünün yatağı katlandığı için o yatakta yatan kimse ölür (N.I.).

Ölüyü yıkama suyunun üstünden atlamak iyi olmaz N.I.).

Ölünün kefeninden parça artarsa ilaç[5] yapılır, diye kimseye verilmez (N.I.).

II. Ölümden Hemen Sonra Yapılan İşlemler

Ölümden hemen sonra yapılan işlemlerin bir bölümü doğrudan doğruya cesetle ilgiliyken, bir bölümü de ceset çevresinde toplanmaktadır. Ölünün öte dünyaya gönderilişine ön hazırlık niteliğindeki bu işlemlerin kimilerinin temelinde ölene "canlı" gözüyle bakmanın ve ondan korkmanın tipik belirtileri yatarken, kimilerinde de hijyenik düşünceler ve dinsel gelenekler rol oynamaktadır (Örnek 1971: 44).

---

[5] İlaç: Büyü, kara büyü. Kefen bezi; bir erkek veya kadının şehvetini bağlamak, evden kaçan asi bir kız veya homoseksüel ve yüz karası kişileri uslandırmak (İloğlu ts.: VI/1367; VIII/1805-1806); birbirini seven iki kişi ile kardeşleri birbirinden ayırmak ve bir kişinin aklını kaybetmesi (papaz büyüsü) için büyü malzemesi olarak kullanılmaktadır (https://www.mirbedirhanhoca.com/buyu-cesitleri-nelerdir/ Erişim: 19.11.2018/15.20).

Ölüm vukuunda kişinin öldüğünden emin olmak için gözlerini kontrol edip ağzına ayna tutulur. Aynanın yüzü buğulanmıyorsa öldüğüne karar verilir. Ölen kadınsa, artık namahrem olduğu için kocası ve odada bulunan diğer erkekler; erkekse, aynı düşünceyle hanımı ve diğer kadınlar dışarı çıkarılır. İnsan öldüğünde çenesinin düştüğüne inanıldığı için bir yakını tarafından çenesi çekilir (bağlanır). Sonra cenazenin elbiseleri, varsa ağzındaki takma dişi çıkartılır, altın kaplama dişi varsa ölene zarar vermeden sökülür. Yatağında sekaratülmevte düşenlerin koltuk altı ve etek tıraşları yapılır. Şayet bu temizlik yapılmadan ölüm gerçekleşmişse "kefeni ayağı dikilir" diyerek bu temizlikleri yapılır (N.I.).

Ölünün rahat yıkanması, tabuta kolay konması ve mezara düzgün yatırılabilmesi için bedeninin bir düzene sokulması gerekmektedir. Bacakları uzatılarak iki ayağı yan yana getirilir ve ince bir iple başparmakları birbirine bağlanır. Ölenin ayakları üst üste binerse ölen kişinin arkasından ailelerindeki kişilerin de sırayla öleceğine inanılır. Bu işi zamanında yapmazlarsa, ölünün vücudu katılaşır. Açılması da zor olacağından mezara böylece konur. Kolları iki yanında olmak üzere düzgünce uzatılır. Gözleri açık kalmış ise kapatılır. Bazen açık kalan göz bir türlü kapanmaz. Bunun üzerine ölüye namahrem olmayan biri, ellerinin başparmağını toprağa sürdükten sonra "Gözünü toprak kapatsın" temennisiyle bu parmaklarıyla ölünün gözlerini sıvazlar. Gözü yine kapanmazsa, "Bu arkasından birini götürecek" derler. Ölen genç ise bu durumu muradını alamadığına yorarlar. Bu hadise halk arasında "gözü açık gitme" deyiminin doğmasına sebep olmuştur. Ölüm akşam vuku bulmuşsa ölü "uzun yatağa/rahat döşeğe" alınır. Karnı şişmesin diye üzerine bir makas veya bıçak konularak ölü odasında yalnız bırakılıp kapısı çekilir. Yaz olsun, kış olsun ölünün yattığı odanın penceresi açılır ve ışığı yanık bırakılır. Yalnız kedi pencereden girip ölünün burnunu, kulağını yemesin diye dikkatle gözetlenir. Bu arada gece boyunca gerek ölünün odasında gerekse evin bazı yerlerinde günlük yakılır (N.I.).

Cenaze rahat döşeğinde yatarken evdeki kadınlar Kelime-i Tevhit çekip Salat-ı Nariye okurlar. Bunların toplamı dört bin dört yüzü bulunca *Yasin, Amme, Tebareke* sureleri okunup duası yapılır (N.I).

Cenazenin yıkanıp kefenlenmesinden defnine kadar geçen süreç, Konyalı dayanışmasının tipik örneklerindendir. Doğum, düğün işlerinde olduğu gibi ölüm vukuunda da konu komşu hemen toplanıp kendi aralarında iş bölümü yaparlar. Komşuların tecrübeli olanları, mezarın kazdırılması, kefenin sağlanması, gasil işleri… gibi işleri hemencecik organize ederler. Cenaze defnedildikten sonra evde yapılacak dinî merasim ve diğer işler yine mahallenin yaşlı ve tecrübeli kişileri tarafından yapılır. Yapılan bu işlerde yalnızca Allah'ın sevabı gözetilir, hiçbir karşılık beklenmez (Odabaşı 1999: 74).

Konya'da -gurbetteki bir yakının gelmesini beklemek- dışında cenazenin defni geciktirilmez. Öğle veya ikindi namazlarına yetiştirilecek şekilde aceleyle cenazelerin defin hazırlıkları başlar.

1. Ölünün Yıkanması ve Defne Hazırlanması

Eski Konyalılar ölünün kendi evinde yıkanmasını makbul tutarlardı. Bugün bu anlayış değiştiğinden mahalle camilerinde modern gasilhaneler yapılmıştır. Biz burada evde yıkamayı anlatacağız.

Evin bahçesinde ölünün yıkanacağı yer ottan çöpten temizlenir. Bahçe kuytu değilse yıkanacak alana çadır kurulur. Mahalle camiinden teneşir tahtası, tabut ve su kazanları getirilir. Kazanlardan biri ocağa konulup suyla doldurulur. Diğer kazan soğuk su için ayrılır. Teneşir tahtası deliklerinden akacak yıkanma suyunun arıkları ve toplanacağı çukur hazırlanır. Ölü, teneşir tahtasına ayakları kıbleye gelecek şekilde yatırılır. Ölüyü yakınlarının yıkaması makbuldür. Şayet cesaret edemezlerse bu görevi kadın veya erkek hocalar yapar. Ölüyü yıkama suyu türlü kokulu maddelerle kokulandırılır. Ölüyü yıkamaya kazandan su almak için çömlek veya özel şekilde oyulmuş et [su] kabağı kullanılır. Günümüzde bu âdetin yerini "kulplular [kulplu tas]" almıştır (N.I.).

Yıkama işlemine geçmeden teneşir tahtasının üstünde ölü hafifçe doğrultulup yatırılarak ve karnı sıvazlanarak taharetlendirilir. Tahareti tamamlandıktan sonra üç kere ağzına, üç kere de burnuna su verilerek ölüye abdest aldırılır. Sonra özel lifler, önceden rendelenmiş sabunla köpürtülerek bütün vücudu sabunlanır. Üç kere bu işlem tekrar edilip ölünün hiçbir tarafı kuru kalmayacak şekilde iyice yıkanır. Üçüncüde tekrar abdest aldırılır. Bu abdest aldırılmadan önce ölüye su dökmek isteyenlere izin verilir. Bunun üzerine ölünün yakınları ve sevap almak amacıyla bekleşen komşular "Gufraneke ya Rahîm" duasıyla ölüye su dökerler (A.I.).

Ölü yıkanırken yüzünde yoğun bir gülümseme hâkimse, o kişinin iman ehli, dolayısıyla cennetlik olduğuna inanılır (S.K.).

Ölünün yıkanması tamamlandıktan sonra kullanılmamış bir havluyla iyice kurulanıp el ve ayak parmak araları, diz kapaklarının altı, kasıkları, koltuk altları, kulaklarının arkası, burun delikleri ve gözleri pamuklanır. Zemzemle alnına "Allah", göğsüne besmele yazılır. Artık ölü yakasız, dikişsiz göyneği giymeye hazırdır. Ölü kefenlenmeden, kefene zemzem ve kokulu maddeler serpiştirilip –şayet kadınsa- içine çörek otu ve kına saçılır.

Ölü kefenlendikten sonra baş, bel ve ayak tarafı uçkurlanır (bunlar ölü kabre indirilirken gereklidir) ve üzerine temiz bir çarşaf atılarak tabuta konur.

Tabutun üzerine örtülen örtü, varsa ölü evinden, komşulardan, yoksa camiden alınır. Bu amaçla Hac'dan getirilmiş örtüler de vardır. Genellikle yeşil renkli olan ve üzerlerinde Arapça yazılı dualarla kutsal kişilerin adları bulunan bu örtülere "Tabut Örtüsü", "Kâbe Örtüsü", "Cenaze Örtüsü", "Sal Örtüsü" denmektedir (Örnek 1971: 55). Hâli vakti yerinde olanlar tabutun üzerine bir halı seccade bağlarlar. Ayrıca kadınlar için tülbent ve çember; ünlü din âlimleri ve hocalar için türlü sarıklar; genç kız ve gelinler için tel duvak, çeyiz eşyası konulur. Tabut üzerine ölü evinden serilenlerden değerli olanlar uygun kurum ve kişilere hayır olarak bağışlanır. "Hayır"dan söz etmişken Konya'da cenaze daha evden kalkmadan yapılan başka bir hayır da ölünün evinden kısmetiyle gitmesi içindir. Ölü daha evinde ya-

tarken kısmetiyle gitsin diye bir tas bulgur, bir tas yağ, bir tas salça, bir tas tuz ve elbiseleri bir ihtiyaçlıya verilir (N.I.).

Osmanlının son dönemlerine kadar cenaze evinde, cenaze evden çıkarılıncaya kadar ağıtlar yakılırmış (Hatta söylentiye göre, o zamanlar, Konya'da bu işi meslek edinmiş halkından dolayı bir mahallenin adı "Ölübenledi/Ölübekledi"[6] kalmış). Cenaze yıkanıp kefenlendikten sonra bir kilim veya halıya sarılarak merdiven şeklindeki sala konularak taşınırmış. Bu âdetler R 1315/1899 M yılına kadar sürmüş. Bu tarihte zamanın Konya Valisi Ferid Paşa bir emirle bunları yasaklamış. Sal yerine bugünkü tabutları yaptırtmış (Kendi 1959: 66).

Ölüyü bir an önce defnetmek gerektiğinden hiç bekletilmeden defin için bekleyen konu komşu, eş dost hemen tabutu omuzlarlar. Bu arada biri ölünün hane halkına yüksek sesle; "Hak-hukuk helal edin" der. Bu, üç kere tekrarlanır. Yakınları ve diğer konu komşu, eş dost yüksek sesle; "Helali hoş olsun" diye karşılık verirler. Bu helallik alındıktan sonra "Allahaısmarladık" denilerek musallaya doğru tabut yola çıkarılır. Bu esnada evde kalanlar giden tabutun arkasından; "Allah rahmet eylesin! Sorgu suvalcı [sualci] sağ yanından gelsin! Dilin dolaşmasın! Allah ahiret muradın versin! Haydi, git güle güle! Essah dünyaya gidiyorsun!" der (S.K.).

Ölü, evinden alınıp "musalla taşına" doğru götürülürken yakınları, bilhassa evlatları, onu taşımak için gayret gösterirler. Cenaze namazı mahalle camiinde kılınacaksa caminin musalla taşına, büyük bir merkez camiinde (Kapı veya Selimiye) ya da mezarlıkta kılınacaksa –buralar da cenaze evine uzaksa- evinin biraz ilerisinde bekletilen cenaze arabasına kadar tabut omuzlarda taşınır. Cenazeye katılan cemaat çok kalabalık ise hemen sağlı sollu hizalanarak âdeta bir insan koridoru oluşturularak tabut eller üstünde bir sandal gibi yüzer gider. Cenaze taşınırken tabut ağır ise ölünün günahının çok, hafifse az olduğuna yorulur.

Cenaze musalla taşına konulduktan sonra –vakit namazından sonra veya hemen- cemaat tabutun önünde duran imamın ardında saf tutmaya başlar. Cenaze namazı rükû ve secdesiz olduğu için bu saflar normal namaz saflarından daha sıkıdır. Eskiden safta yerini alanlar ayaklarını ayakkabılarından çıkarıp ayakkabılarının üzerine basarlar ve namazı öylece kılarlardı. Şimdi bu âdet terkedilmiştir. Cemaat saf sayısının tek rakamlı olmasına dikkat ederek saf tutar. Saf tutma işlemi tamamlandıktan sonra cemaatten birisi; "Hoca efendi cemaat tamam" diyerek hocaya namazı kıldırabilirsiniz, işareti gönderir. Bunun üzerine bir din görevlisi yahut cemaatten yetkin birisi namaza nasıl niyet edileceğini ve cenaze namazının nasıl kılınacağını cemaate tarif eder. Cenaze namazı kılındıktan sonra imam cemaate dönüp; "Ey cemaat-i Müslimîn bu meyyiti/meyyiteyi (veya merhumu/merhumeyi) nasıl bilirsiniz?" diye sorar. Cemaat de bir ağızdan bu soruyu "Allah rahmet eylesin" diye cevaplandırır. Bunun üzerine imam cemaatten ölü için helallik diler; cemaat de yine topluca haklarını helal ettiklerini belirtirler. Bu dilek ve karşılık üç kere tekrarlanır (A.I.).

---

6 Konya'da eski bir mahalleye de ad olan "ölü bañladı/beñledi" [Ölüye seslendi/ağıt yaktı] ibaresi zamanla "Ölübenledi", "Ölübekledi" biçimlerine dönüşmüştür (Uz 2012: 77).

Tabut, öncelikle ölünün yakınları tarafından musalla taşından kaldırılır. Bunlar tabutu birkaç adım götürdükten sonra cemaat tabuta yaklaşır. Tabutu taşımaya besmeleyle sağ ön koldan tutarak başlanır; dua ve salâvatlarla arka kolda tamamlanır. Aynı uygulama bu kere sol taraftan yapılır. Bundan dolayı hızla giden tabutun arkasında sağdan sola, soldan sağa bir koşuşturmaca yaşanır. Bu, bir yakın, bir komşu, bir dost/arkadaş olan cenazeye cemaatin son görevidir zira. Yalnız cemaat tabutun önüne geçmeyip arkasını takip eder. Şayet cemaat çok kalabalıksa, cenazenin evden alınışındaki yöntem uygulanır.

Konya'da mümkün olduğunca tabutu omuzda taşımanın daha "ecir"li [sevap] olduğuna inanılırsa da şehrin çok büyümesi bunu imkânsız kıldığı için bu iş araçlarla yapılır olmuştur (A.I.).

2. Cenazenin Defnedilmesi

Konya'da mezarlar genellikle sapmalı[7], bazen de sandıklı (içi, harçsız tuğla/briket örgülü) olarak hazırlanmaktadır. Kazılıp hazırlanan mezar, ölü gelinceye kadar bir kişi tarafından beklenir. Şayet beklenilmeyecekse mezarın üzerine çapraz olarak iki kürek uzatılır. Bu uygulamadan maksat, kazılan mezara şeytanın girmesini önlemektir (A.I.).

Konya'da mezar kazılırken "sapma toprağı" diğer kazı toprağına karıştırılmaz; ayrı yığılır. Bu toprak ölü sapmaya yatırıldığında yüzünün kıbleye yönelmesi için sol yanına yastık yapılır. Artanı da diğer kazı toprağından önce mezara atıldıktan sonra cenazeye katılanlar üçer kürek olmak şartıyla ölüyü gömmeye başlarlar. Toprak atma hakkını yerine getiren insanlar, küreği yere bırakıp çekilirler. İnsanların küreği elden ele aktarmaları hoş görülmez. Bu arada cenazeye katılanlardan bazıları toprak yığının arasından seçtikleri yedi ufak toprak keseğini Kelime-i Şehadet okuyarak mezarın başucuna doğru ara ara atar. Bundan maksat bu toprak keseklerinin cehennemin yedi kapısına perde olmasıdır (A.I.).

Toprak tamamen mezarın üstüne yığıldıktan sonra baş ve ayakuçlarına iki geçici taş dikilir ve bu işlerde tecrübeli birisi mezar toprağını kürek yardımıyla düzenleyip sıkıştırır. Ardından mezarın üstünde ufak bir su yatağı oluşturur. Cenazeyi gördüklerinde bahşiş almak için hemen bidon, bardak benzeri kaplarla cenazeye su yetiştiren civar semt çocuklarının suları mezarın baş tarafından başlamak suretiyle bu yatağa dökülür. Bu işlemden iki yarar umulur. Biri cenazenin rahmet bulması, diğeri de mezar toprağının oturup pekişmesi… Bu arada kavak, söğüt gibi ağaçlardan kesilip cenazeyle beraber getirilen dallar cenazenin başucuna sokulur. Bunlara çaput, bez türü nişanlar bağlamak âdettendir. Bunlar cenaze hakkında fikir verir. Meselâ al yazmanın genç gelini simgelemesi gibi. Öte yandan, yine halk inanışına göre, dikilen dalın kurumaması yahut kuru dikilenin yeşermesi ölünün ahiretteki ahvalinden iyi haberdir (A.I.).

Mezara toprak atılmaya başladığında hoca ve bu konuda ehil olan diğer kişiler, mezarın sağ yanına çömelerek okumağa başlar. Hocalar okumağa başladığında mezara toprak atanlar dışında bütün cemaat ya oturur ya da çömelir. Cenaze defni

---

7 Sapma: Mezarın tabanında ölünün içine yatırılacağı yan oyuntu.

esnasında en çok *Yasin-i Şerif*, *Bakara Suresi*'nin son iki ayeti (Âmene'r-rasûlü…), *Haşr Suresi*'nin son üç âyeti (Hüv'allahü'l-lezi…), *İnşirah, Tekasür, İhlâs* (üç kere), *Felak, Nas* sureleri okunur. Okunan bütün bu sureler sevgili Peygamberimiz ve bütün peygamberlerden başlayarak –özellikle yeni defnedilen olmak üzere- bütün geçmişlerin ruhuna bağışlanır ve Allah'ın onları yarlıgaması için niyazda bulunulur (A.I.).

Bu duadan sonra cemaat mezarın başından uzaklaşırken hoca iki yanına cenazenin en yakınından iki kişiyi çağırarak "dalkın [telkin]" verir. Bu kabrinde yeniden hayat verilerek ilk sorguya alınacak ölüye, vereceği cevapların bir tür hatırlatmasıdır.

Definden sonra mezar başından ayrılan cemaat, mezarlık girişinde topluca bekleşirler. Hoca ve cenaze yakınlarının dalkını tamamlayarak yanlarında yer almasıyla "ölünün yeri okunur". Ölünün yerinin okunması âdeti geçmişte bütün cemaatin katılımıyla ölü evinde yapılırken, günümüz hayat şartları bu âdetin mezarlıkta veya mezarlığa yakın bir camide yapılmasını doğurmuştur. Bir hafız/hoca ya da ehil bir kimse tarafından *Kur'an*'dan bir aşır okunup sevabı ölenin ruhuna bağışlandıktan sonra cemaat tek tek ölü yakınlarıyla tokalaşırken sözlü olarak da taziyelerini sunarlar. Bu arada iki genç veya çocuk sağlı sollu durarak cemaate gülsuyu ve şeker/çikolata ikram ederler (A.I.).

Konya'da sıklıkla kullanılan taziye sözleri şunlardır:

- İnna lillahi ve inna ileyhi raciun.[8]
- El hükmü lillah (Arapça bu söz Türkçe olarak "Hüküm Allah'ın/dır" biçiminde de söylenir).
- El hükmü lillah, başınız sağ olsun.
- Emir Allah'ın.
- Emir Allah'ın, başınız sağ olsun.
- Allah rahmet eylesin.
- Allah taksiratını affeylesin.
- Rabbim cennetinde cem eylesin (A.I.).

III. Defin Sonrası Yapılan İşler

Ölü gömülüp gelince ya da aynı günün akşamı devrine oturulur. Bu işlemin tam adı "ıskat-ı salât, ıskat-ı savm ve devir"dir. Iskat, üzerindeki borcu düşürmek demektir. Iskat-ı salât ise, ölmüş bir insanın üzerinden, kazaya kalmış farz namazlarıyla vitir namazları borçlarını düşürmek ve affettirmek ümidiyle yapılan bir tasadduk muamelesidir. Iskat-ı savm da ölünün üzerindeki oruç borçlarını düşürmek manasınadır. Ölünün ıskat için vasiyet ettiği mal veya geride bıraktığı malın üçte biri, üzerinde olan namaz veya oruç borçlarını ödemeye kâfi gelmiyorsa bu takdirde "devir" [kabultü-hebtü: kabul ettim-hibe ettim] usulüne başvurulur. Devir, tek fakirle yapılabileceği gibi, birden fazla fakirle de yapılabilir. Sonunda da devredilen para fakire/fakirlere bağışlanır.

---

8 Bakara Suresi, 156. ayet: … "Biz şüphesiz (her şeyimizle) Allah'a aitiz ve şüphesiz O'na döneceğiz"...

Bu günlerde ölü çıkan evde yemek yapılmaz. Daha doğrusu komşular buna fırsat vermezler. Komşu kadınlar, kendi aralarındaki görüşmelerle ölü evine sini sini farklı yemeklerle akın ederler. Bu akın bir hafta kadar sürer. Yemek götüren komşu acılı komşusunun sofrasını da şenlendirir. Günümüzde etli ekmek fırınlarının yaygınlaşması sonucu ölü evine daha çok etli ekmek ve çarşı böreği götürülmektedir (A.I.).

Ölünün gömüldüğü ilk akşam, ölü evinin bütün ışıkları yanar. Odasının ışığı ise sabaha kadar açık bırakılır. Rivayete göre bunun sebebi, ölenin, gömüldüğünün ilk gecesi ruhunun odasını ziyarete gelmesiymiş. Geldiğinde odasını karanlık görüp üzülmesin, yıkandığı yeri bulsun, diye de odasını aydınlatırlarmış. Ölünün ruhu, kırk gece boyunca odasını ziyaret etmeye devam edermiş (N.I.).

Konyalılarda definden sonra yas tutma âdeti yoktur. Açıktan ağlayanı "Araya deniz korsanız bir daha birbirinizi göremezsiniz; hatta rüyanızda bile…" diye uyardıklarından herkes ağıt ve gözyaşını içine akıtır.

Hane halkı, definden bir hafta kadar sonra topluca kabir ziyaretine giderler.

Cenazesinin defninden sonra yapılacak en önemli görevler onu duadan unutmamak ve varsa vasiyetini yerine getirmektir. Buna özellikle dikkat edilir (N.I.).

1. Ölünün Kırkı

Ölünün kırkıncı gününe gelmeden önce üçüncü veya yedinci günlerinde yahut ilk cumasında bişi dağıtılır.

Özellikle Konya kadınlarının inanışına göre, ölenin eti ile kemiği kırkıncı gün ayrışırmış. Başka bir inanışa göre de ölü ruhu, kırkı çıkıncaya kadar mezarlıkta yaşamakla birlikte ara sıra evine girmek istermiş. Kırkıncı gün geldiğinde ölü, yeni yurdu mezara kalıcı olarak yerleşirmiş. Ölünün buradaki günlerinin esenlikle geçmesi için hayır hasenatta bulunulur, *Mevlid* okutulur ve konu komşuya helva ekmek/pide dağıtılır (N.I.).

2. Ölünün Elli İkisi

Yaygın inanışa göre, elli ikinci gecede ölenin kemiği toprağa karışırmış. Bu günde ölü fazla acı çekmesin, acısı hafiflesin diye *Mevlid* okutulur, fakir fukara, çoluk çocuk sevindirilir (N.I.).

IV. Konya'da Ölüm ve Mezarla İlgili Diğer İnanışlar, Âdetler

- Rüyada ölü görmek diriye işarettir, misafir gelir (N.I.).
- Ölünün yıkandığı evde üç gün ışık yanar (N.I.).
- Ölü mezara konulunca eğer iman ehli değilse, bir yılan göğsünün üstüne çöreklenip ölünün dilini ağzından çıkardıp[9] emermiş. Ama yılan gelmeden önce "ossurgan böcü" gelirmiş. Ölüyü yemeğe başlarmış. O anda kurbağa ellerini açarak yılanı çağırırmış:

"Uzun yenge dal yenge

[9] Kaynağın yazımı korunmuştur.

Meyyit geldi gel yenge
Arap yedi bitirdi
Bize kalmadı yenge”

Yılan kurbağanın bu çığlıkları üzerine gelirmiş.

- Ölü gömüldükten sonra hoca yanına ölünün yakınlarını alıp telkin vermeğe başlayınca ölü canlanıp kendine gelir. Birden doğrulmaya yeltenince başını sapma taşına vurup; “Anovvv, ben ölmüssüm” deyip yeniden ölürmüş (S.K.).

- Hak yiyen bir insana Konyalılar; “Yirmi dört kerpicin altına girince öde hakkımı” derlermiş. Konyalılar mezar inşasında yirmi dört kerpiç kullanırlarmış (S.K.).

- Mezarları parmak ile işaret etmek iyi değildir. Parmakları ile işaret eden kişilerin parmakları kurur (Başkuyu’da mezarlıkta dalgınlıkla bir mezarı parmağı ile gösterenler, hemen parmaklarını ısırırlar. A.I.).

- Bir kişi gömüldükten sonra ruhu yedi gün evini ziyaret eder “Çelenin başına gelir” derler (N.I.).

- Mezarlıkta yatılmaz (N.I.).

- Mezar kazıcısına para verilmezse ölünün rahatsız olacağına inanılır (N.I.).

- Mezarlıktan taş, toprak alınmaz (N.I.).

- Mezarlıkta sigara içilmez (N.I.).

- Bir evde ölüm vuku bulduğunda kapıya iyi bir ayakkabı veya terlik konulur. Bu o evin ölü evi olduğunu gösterirmiş. Şayet biri bu ayakkabı veya terliği giyer giderse iyi olurmuş (N.I.).

- Mezarlıkta gezerken mezarlara basmamağa özen gösterilir. Mezarlık üstüne oturulmaz, mezar üstünden atlanılmaz (N.I.).

- Köpek kıbleye karşı işerse ölüm getirir (Odabaşı 1999: 88).

- Bir aile üç cuma birbiri üzerine çamaşır yıkarsa o aileden birisi ölür (Odabaşı 1999: 88).

- Bazı dilek sahiplerinin Üçler Mezarlığı’ndan yedi küçük taş alırlar. Dilekleri gerçekleşenler bu taşları yerlerine korlar (N.I.).

- Eski zamanlarda mezar taşının, kıyamet gününde sevapla birlikte tartılacağına inanıldığından, kocaman kaya parçaları sökülerek mezarlara dikilmiştir (S.K.).

- **Ölülerle Bayramlaşma:** Ramazan ve Kurban bayramlarında namazdan çıkan Konyalılar ilkin mezarlıklara giderek ahirete göçmüş yakınlarını ziyaret eder.[10] Okuduğu *Kur’ân*’la, yaptığı dualarla geçmişlerinin ruhlarını mesrur eder. Hatta, eskiden, bir türbe içinde mumyalanmış olarak yatan büyük ataları olanlar, türbenin mezar dehlizine inip bunların ellerini de öperlermiş. Merhum A. Sefa Odabaşı, bu konuda şunları söyler: “Rahmetli Koyunoğlu İzzet Bey ile yaptığımız bir sohbette, sülalesine mensup bulunduğu Sahip Ata dedesini bayramlarda ziyaret ederek mumyalığa girip ellerini öptüğünü bana anlatmıştı. B. Celaleddin Karatay’ın yakın-

[10] Günümüzde mezarlık ziyaretleri daha çok arife günleri yapılıyor olsa da eski Konya’da çalışan erkek nüfus çoğunlukla esnaf ve zanaatkâr olduğundan, bunlar da arife günleri -geç vakitlere kadar- çalıştıklarından mezarlık ziyaretleri bayram namazı sonrası yapılırdı. Arife günü çalışan Konyalılar bu âdetlerini günümüzde de sürdürmektedirler.

larından biri olan Namdar Rahmi Karatay Bey de bayramlarda dedesinin kabrini ziyaret ederek elini öptüğünü bir hatırasında yazmıştır.” (Odabaşı 1999: 101)

IV. Atasözleri, İlençler, Ağıtlar

a. Atasözleri

- Öküzüm öldü, kanglım kırıldı.
- Ölü ile deli sahibinin.
- Ölü çömleği gibi kakalanmaktan mezara girmek yeğdir.
- Ölünce geçineceği yorulunca ara (Ergun-Uğur 2002: 315).
- Ölü arslana tavşan bile hücum eder.
- Ölümü gören hastalığa mum olur.
- Ölecek ile olacağa çare bulunmaz.
- Ölmüş eşek kurttan korkmaz.
- Ölüme sevinilmez.
- Ölmüş merkep arar nalını sökmeye (Ergun-Uğur 2002: 316).

b. İlençler[11]

- Adın sanın kalmasın!
- Ahirete dinsiz, imansız gidesin!
- Çenesi çekilsin [çekilesice]!
- Hort düdüğü çalasıca!
- Işığı sövünesice!
- İki eli teneşir tahtasına gelesice!
- Kapılarda ölüsü kalasıca!
- Kapılarda ölüsü kalasıca!
- Kavaklarla gidesice!
- Naha! Yüzün tahtaya gelsin!
- Ölünün körü!
- Seydi vakkasına uğrayasıca [Sa’d ibn Vakkas’ın okuna uğrayasıca (?)]!
- Şişe kalasıca!

Üleşi [leşi] ellerde yıkanasıca! (Ergun-Uğur 2002: 344-346)

c. Ağıtlar

Konya folklorunda derlenip yazıya geçirilmiş pek çok ağıt bulunmaktadır. Aşağıda birkaç örneğe yer verilecektir.

Aziziye aziziye
Duman çökmüş düz yazıya
Kurban olam Mehmet Beğim
Terkindeki mor kuzuya

Sular akar ılık ılık
Deste kâkül bölük bölük
Kuzum yok bağrıma basam
Koymadın bana tebrik

El veriyor el veriyor
Orta direk bel veriyor
Şâhit olun efendiler
Benim yavrum can veriyor

Çaktım şeleyi geçmeyor
Kırık kollarım kalkmayor
Getir oğlan martinimi
Kardaş kardaşa bakmayor

[11] İlençler tarafımızdan alfabetik sıralanmıştır.

Sarı kaya Sarı kaya
Mehmet benzer doğan aya
Öldürmüşler Mehmet Beyi
Ağlayalım doya doya (Ergun-Uğur 2002: 267)

Bu diyarda ben bir kadı kızıyım
Ak kâğıt üstünde kara yazıyım
Anamın babamın iki gözüyüm
Katil yengem nasıl kıydın canıma
Koç Mehmed'im duysa komaz yanına

Altun tas içinde kınam ezdiler
Gümüş tarak ile zülfüm çözdüler
Gelinliğim odasına serdiler
Katil yengem nasıl kıydın canıma
Koç Mehmed'im duysa komaz yanına

Elime kınalı çamur ezdiler
Gözüme kömürden sürme çektiler
Yüzüm duvağına kefen biçtiler
Katil yengem nasıl kıydın canıma
Koç Mehmed'im duysa komaz yanına

Tas dolusu şerbet içtim kanmadım
Akar sular gibi aktım doymadım
Üç gecelik gelin oldum bilmedim
Katil yengem nasıl kıydın canıma
Koç Mehmed'im duysa komaz yanına
(Ergun-Uğur 2002: 268)

Evimizin önü kavak
Kavaktan dökülür yaprak
Elim kına yüzüm duvak
Uyan Ali'm sabah oldu
Uyanmazsan güller soldu

Evimizin önü ceviz
Cevizin içini yeriz
Sanki biz de gelin miyiz
Uyan Ali'm sabah oldu
Uyanmazsan güller soldu

Evimizin önü iğde
İğdenin dalları yerde
Altun kemer ince belde
Uyan Ali'm sabah oldu
Uyanmazsan güller soldu

Evimizin önü fındık
Fındığın dalını kırdık
Sanki biz de gelin olduk
Uyan Ali'm sabah oldu
Uyanmazsan güller soldu

Evimizin önü meşe
Sana vardım koşa koşa
Ümitlerim çıktı boşa
Uyan Ali'm sabah oldu
Uyanmazsan güller soldu

Gökte yıldız beş yüz elli
Elim kına saçım telli
Gelin oldum nerden belli
Uyan Ali'm sabah oldu
Uyanmazsan güller soldu

Evimizin önü kamış
Uzar gider vermez yemiş
Allah seni bana vermiş
Uyan Ali'm sabah oldu
Uyanmazsan güller soldu

Ali'nin bindiği atlar
Gül menekşe kokan atlar
Koynuma girmesin yatlar
Uyan Ali'm sabah oldu
Uyanmazsan güller soldu

Evimizin önü yazı
Yazıdan gelir kuzu
Seccâdeden kaldır yüzü

Uyan Ali'm sabah oldu
Uyanmazsan güller soldu[12] (Ergun-Uğur 2002: 269)

Getirin kokulu anber
Kavaklara bağlan çenber
Fidan Ayşa'm gidiyor
Yuyan hoca hoşca dönder

Bülbül gibi şakırdı
Hafiz oğlan okurdu
Göçtü gitti cennete
Ağlasın dünya ağlasın

Adlanılmaz dünyanın alına
Sarığını bağlayın salına
Göçtü mahallenin direği
Dostlar gidin kabristanına

Göçtü çınar dalı dalından
Kurtulmadı ecelin elinden
Hamaylısı asılı kaldı
Hoş tut hoca yiğit kolundan

Odası kapandı tütmez ocak
Misafire kahvesini kim sunacak
Bundan böyle tütmez bu düman
Ağamın yerini kimler tutacak

Ocağı yanar sofrası çıkardı
Sabah akşam aşları pişerdi
Acaba misafirleri gelir mi
Onlara güleç güleç karşı çıkardı
(Kendi 1959: 67-68)

ç. Ölüye Yakılan Bir İlahi: Yıkanırken Gülen Ölü

Bilinmez geçmiş zamanlarda bir hoca, bir ölüyü yıkarken ölü gülüvermiş. Ölünün başında bulunanlar korkuyla kaçmışlar. Hoca kaçmamış. Anlamlı anlamlı başını sallamış. Ölüye şu ilâhiyi söylemiş:

Gönül neşaz olup güldün
Gabire varıp mı geldin
Sorucular suvalin
Verip de ona mı güldün

Cehennem yıkılmış mı
Yıkılıp varan olmuş mu
Zebaniler dağılmış mı
Dağılıp ona mı güldün

Gördün mü mizan dartısını
Gördün mü hem gorkusunu
İnce Sırat Köprüsünü
Geçip de ona mı güldün

Göğden indi mi rahmet
Ya vasıl oldu mu cennet
Şefaat etti mi Muhammet
İ[şi]dip de ona mı güldün

[12] Bu ağıt, "Uyan Alim" adıyla meşhur olmuş Konya türkülerindendir. Bu ağıtın türkü olarak nitelenen bir varyantı da Konyalı halk bilimci Seyit Küçükbezirci'nin *Konya Halkbilimi* isimli kitabındadır. Seyit Küçükbezirci'nin kendi derlemesi olarak kitabında yer alan türkünün hikâyesi şudur: "Konya'nın eski, yaygın türkülerinden biri… Bir yeni gelinin ağıdı… 1957 yılında, Konya şehir içinde derlediğimiz bu türkünün hikâyesi, o zaman şöyle anlatılmıştı bize…"Akşamüzeri düğün bitmiş. Güveği gerdeğe konulacak. Güveğinin arkadaşlarının güveği girerken, hep birden üstüne üşüşüp sırtına yumruk vurmaları bir âdet… Bu âdete göre, yumruklar güveğinin sırtına inmeğe başlar. Güveğinin aldığı gızı daha önceleri başka bir delikanlı severmiş. Sevdiği kızı alamayan delikanlı, önceden büyük bir temel çivisi hazırlamış. Güveğinin arkadaşlarından olduğu için, yumruk vuracakların arasında o da varmış. Yumruklar vurulurken o, elinde gizlediği temel çivisini saplamış. Heyecandan vurulan yumrukların acısından güveği sırtına bir çivi saplandığını bilememiş. Yarası sıcak olduğu için ilk önce tesirini göstermemiş. Gerdeğe girmiş, namaz kılmaya durmuş. Secdeye eğilmiş, bir daha doğrulamamış. Gelin kocasının seccadenin üzerinde uyuyakaldığını zannetmiş. Sonra öldüğünü anlamış. Kimseye de haber vermemiş. Bu türküyü yakmış, sabaha kadar ağlaya ağlaya söylemiş." (Küçükbezirci 2006: 41-42)

Sordular mı selatını
Gabol olmuş zekatını
Sağ eline beratını
Alıp da ona mı güldün (Küçükbezirci 2006: 73)

Sonuç

Bin yıl önce Konya'yı yurt eden atalarımız, kültürlerini, dokuz bin yıllık bir kültür birikimiyle mezcetmişlerdir. Dolayısıyla Konya, doğumdan ölüme hayatın bütün evrelerini kapsayan zengin bir kültüre sahiptir. Biz bu makalemizde Konya şehir merkezi sakinleri "Gonyalı"ların ölüm etrafındaki inanış, örf, âdet ve uygulamalarını derlemeye çalıştık. Bu derlememiz esnasında bize kaynaklık eden kişilerin yanı sıra merhum Sedat Veyis Örnek (1927-1980)'in *Anadolu Folklorunda Ölüm* adlı alanında "başyapıt" sayılabilecek çalışmasından oldukça yararlandık. Zaten makalemizin ara başlıklarını gören bir ilgili bu etkilenmeyi hemen fark edecektir.

Bizim kaynak kişilerimiz hem ana hem baba tarafından Konya'nın yerlisidirler. Tabiatıyla naklettikleri bilgiler katışıksız, salt Konya'ya aittirler. Örnek ise, kitabında listelediği kaynak kişilerin sadece soyadı, adı ve memleketini belirtmiştir. Bu durumda Örnek'in Konyalı kaynak kişileri Hanım Halıcı ve Sare Obalar'dan derledikleri -her ne kadar kendi kaynak kişimiz bazılarını teyit etmişse de- bizimkine kıyasla biraz su götürür mahiyettedir.

KAYNAKÇA

Altuntaş, Halil-Muzaffer Şahin (haz.) (2011), *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara (12. bs.).

Ergun, Sadettin Nüzhet-Mehmet Ferit Uğur (2002), *Konya Vilayeti Halkiyat ve Harsiyatı*, (Sadeleştiren: Prof. Dr. Hüseyin Ayan), T.C. Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yayın No: 28, Konya.

İloğlu, Mustafa (ts.), *Kenzü'l-ulûmü'm-mahfî/Gizli İlimler Hazinesi, I-VIII,* Seda Yay., İstanbul.

Kendi, İbrahim Aczi (1959), *Konya Mezar Folkloru*, Yenikitap Basımevi, Konya.

Küçükbezirci, Seyit (2006), *Konya Halkbilimi -Folklor Güldestesi-*, T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları: 115, Konya.

Odabaşı, A. Sefa (1999), *Geçmişten Günümüze Konya Kültürü,* Selçuklu Belediyesi Kültür Müdürlüğü Yayını No: 13, Konya.

Örnek, Sedat Veyis (1971), *Anadolu Folklorunda Ölüm*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.

Uz, M. Ali (2012), "Hacıfettah Mahallesi", *Konya Ansiklopedisi,* C. IV, s. 77-81.

Kaynak Kişiler

Seyit Küçükbezirci (S.K.): Konya, 1942, yüksekokul mezunu.

Ali Işık (A.I.): Başkuyu, 1954, Üniversite mezunu (makale yazarı).

Neriman Işık (N.I.): Konya, 1955, ilkokul mezunu.

(Kaynak kişilerle Konya mezar taşlarını çalıştığımız 2002 ila 2004 yılları arasında müteaddit defalar görüşülmüştür.)

AYAŞLI ES'AT MUHLİS PAŞA
SANATI-HATTATLIĞI VE BİR VEZN-İ ÂHAR'I

Hayrettin İVGİN*

Özet: Es'at Muhlis, 1780 yılında Ayaş'ta doğmuş ve 1851 yılında Diyarbakır'da vefat etmiştir. Çeşitli devlet hizmetleri sonunda Diyarbakır Valisi iken 72 yaşında vefat etti. Diyarbakır İçkale Murtaza Paşa Camiinde özel yapılmış maksurede medfundur. Divan şiiri geleneğini çok iyi bilen bir şairdir. Ama o ayrıca çok değerli bir hattatdır. Hangi üstadlardan icazet aldığı bilinmemekle birlikte medrese öğrenimi dışında hat sanatında meşk ettiği kesindir. Bir kısım levha ve kitabeleri onun hat sanatında oldukça güçlü olduğunu ortaya koymaktadır. Es'ad Muhlis Paşa'ya ait şiirleri ölümünden sonraki yıl içinde 47 sayfa halinde İstanbul'da Takvimhane-i Âmire'de basılmıştır. Şiirlerini lâtin harfleriyle mutlaka baskısının yapılıp yayımlanması gerektiği ortadadır. Onun şiirlerinde bir lirizm hâkimdir. Öğretici (didaktik) unsurlar ön plândadır. Bektaşî Dedebabası rahmetli Doç. Dr. Bedri Noyan'ın terekesinde bulunan Ayaşlı Abdi Efendi'nin tuttuğu cönkte rastlanan Es'ad Muhlis Paşa'ya ait bir "vezn-i âhar" şiirini, bu makalemde ayrıca tanıtacağım. Es'ad Muhlis Paşa'nın şairlik sanatından ve ayrıca onun hat sanatından da kısaca söz edeceğim.
***Anahtar Kelimeler**: Ayaşlı Es'ad Muhlis Paşa, şiir sanatı, vezn-i âhar*

Ayaşlı (From Ayash) Es'at Muhlis Pasha's Art-Calligraphy and one of His Vezn-i Âhar

Abstract: Ayaşlı Es'ad Muhlis who was born in Ayaş in 1780 and died in 1851 in Diyarbakir became Governor of Edirne in 1824 with the pasha rank. At the end of various state services, he died at the age of 72 when he was the governor of Diyarbakir. The grave was buried in a special part that is called "maksure (private section)" in Diyarbakır İçkale Murtaza Pasha Mosque. He is a poet who knew the tradition of divan poetry very well. But also he is a very valuable penman. Apart from the madrasah learning, it is not known which master gave him the autorisation, he also practiced the calligraphy. Some plates and inscriptions show that he was very successful in calligraphy. Es'ad Muhlis Pasha's poets were published as 47 pages in the Takvimhane-i Âmire in Istanbul in the following year after his death. It is obvious that his poets must be printed and published with the Latin letters. In his poems lyricism is dominant. The didactic elements are at the forefront. In this article I am going to explain the poem which is writen by Esat Muhlis Pasha. This poem written in a "musanna" form and called "vezn-i âhar" belonging to Es'ad Muhlis Pasha is located in the cönk (anthology of poetry) of Ayaşlı Abdi Efendi from linegae of Bektashi's father of Grandfather (Dedebabası), deceased Assoc. Dr. Bedri Noyan. In my paper, I will briefly mention Es'ad Muhlis Pasha's art of poetry and also his calligraphy.
***Keywords**: Ayaşlı (from Ayash) Es'ad Muhlis Pasha, poetry art, vezn-i âhar*

* Halk Bilimi Araştırmacısı, hayrettinivgin@gmail.com

Es’at Muhlis Paşa’nın Hayatı ve Görevleri

Mehmet Es’at Muhlis Paşa, Ayaş’ın yetiştirdiği ender bir kişiliktir. Öyle ki Bünyamin Ayaşî’den sonra ikinci büyük insan diyebiliriz.

1780 yılında Ayaş’ta doğmuştur. Babası Hasan Efendi, Ayaş Müftüsü olup Şeyh Bünyamin Ayaşî’nin neslindendir. Öğrenimini tamamladıktan sonra Ayaş Voyvodalığına tayin olunmuştur.[1] Daha sonra Silahşörlük[2] mertebesine yükselmiştir. 1806 yılında Dergâh-ı Ali Kapıcubaşısı[3] olmuştur.

İstanbul’a geldiğinde Mirahûrluk[4] görevi verilmiştir. 1818 yılında Humbaracıbaşı[5] oldu. 1821 yılında Başbâki Kulu[6] ve Drama Nazırı[7] rütbelerine getirildi. 1823 yılında Sultan Mahmud’un emriyle Rütbe-i Vezâretle[8] Edirne’de oturmak üzere Çemren Mutasarrıflığına[9] tayin edildi. Bu görevde paşalık rütbesini aldı. Daha sonra 1827’de Ordu-yu Hümâyün Memuru oldu. Bir ara Dimetoka’ya gönderildi (1828). Aynı yıl içinde Adana ve Konya Valiliğini deruhte ederek Karaman Eyaleti Valiliğine getirildi (1828). 1830 yılında Erzurum Eyaleti Valisi oldu. 1836 yılında Redif Mansûre Müşirliği[10] görevine atandı. 1837 yılında Dâr-ı Şûrâ-yı Bâb-ı Âli üyeliğine[11] 1839 yılında Bahr-ı Sefid Boğazı Muhafızlığına[12] daha sonra Sivas (1840), Halep ve Sayda (1842) valiliklerine atandı. 1845’de ikinci defa Erzurum, daha sonra Şam ve Musul Valiliğine, 1848 yılında Diyarbakır Valiliğine getirildi.

Diyarbakır valiliği görevinde iken zatülcenb hastası oldu ve 1851 yılında vefat etti. Mezarı Diyarbakır İçkale Murtaza Paşa Camii’nde özel olarak yapılmış

---

1 Voyvoda: İdareci

2 Silahşörlük: Padişahın mahiyetinde muhafız olarak görev alanlara denilirdi. 1908 Temmuz inkılabından sonra kaldırılmıştır.

3 Dergâh-ı Ali Kapacubaşısı: Padişah sarayında görev alan kimselerdir. Sarayın Bab-ı Hümayûnuyla orta kapısının koruma görevlileriydi. Kapıcılar Kethüdasının emri altında çalışırlardı. “Bevvebân-ı Dargâh-ı Ali” de denilirdi.

4 Mirahûrluk: Padişah sarayında at işlerine bakan bir memuriyettir. Ahırın ve arabacıların idari işlerine bakar. Sefer sırasında içoğlanlara beygir verir, padişahın ve saray arabacılarının korunmasına bakardı.

5 Humbaracıbaşı: Humbara bir top çeşididir. Farsça bir kelimedir. Demirden veya tunçtan dökülmüş içi boş ve yuvarlak olarak yapılmış olan ve içine patlayıcı madde konarak düşmana atılan savaş aletidir. Bunlar ya hayvan topu ile ya da elle atılırdı. Humbaracı ise humbarayı kullanan ere verilen addır. Humbaracı erlerinin ocağı da bulunurdu. Humbaracı Ocağı askeri teşkilatlar içinde bir birlik adıdır. Humbaracıbaşı ise bu birliğin komutanıdır.

6 Başbâki Kulu: Osmanlı devletinde şimdiki maliye müfettişlerinin gördükleri işleri yapan memurların başıdır. Bakı Kulu; hazine memurlarına verilen unvandır. Tanzimattan sonra baş müfettiş unvanını almıştır.

7 Drama Nazırı: Bulgaristan’da bulunan Drama şehri idarî teşkilatında, bir idarenin başında bulunan büyük devlet memurluğu.

8 Rütbe-i Vezâret: Vezirlik rütbesi.

9 Mutasarrıf: Sancak (Liva), kaza ile vilâyet arasında idarî bir teşkilattır. Mutasarrıf da Sancak (yani Liva)’nın en büyük mülki idarecisiydi.

10 Redif Mansûre Müşirliği: Yedekte, devletin ve padişahın en yüksek müşaviri (danışmanı)

11 Dâr-ı Şûrâ-yı Bâb-ı Âli Azalığı: Bugünkü karşılığı Danıştay Üyeliği makamı.

12 Bahr-ı Sefid Boğazı Muhafızlığı: Çanakkale Boğazı Muhafız Komutanlığı.

maksurededir[13] Türbe olarak sonradan çevrilmiş yerin ilk bölümündeki mezarlar Esat Muhlis Paşa'ya ve Reşit Mehmet Paşa'ya aittir. Bu türbenin altındaki bodrumda, İslam ordularının 639 yılında Diyarbakır'a yaptıkları fetihte şehit olan 24 sahabenin mezarının bulunduğu kabul edilmektedir.

Es'at Muhlis Paşa'nın mezarının başında bir kitabe bulunmaktadır. Bu kitabeye, babası öldüğünde 18 yaşında bulunan oğlu Nusret Bey'in bir manzum tarih düşürdüğü bilinmektedir. 8 beyitten oluşan bu manzumenin son beyti şöyledir.

Dedi târîhini Nusret ederek Hakk'a niyaz
Ki ola Kasr-ı Cinan merkezi Es'ad Paşa

Es'at Muhlis Paşa'nın Ailesi ve Çocukları

Es'at Muhlis Paşa'nın, Ayaş Müftüsü Hasan Efendi'nin oğlu olduğunu söylemiştik. Ayaş Müftüsü Hasan Efendi'nin bir oğlu daha vardır ki Es'at Muhlis Paşa'nın kardeşi Hacı Mes'ud Ağa'dır. Hacı Mesut Ağa'nın doğum tarihi bilinmemekle birlikte ölümü 1843 yılıdır. O da çeşitli devlet hizmetlerinde bulunmuş mutemed bir insandır. Hayırsever biri olup Ayaş'ta vakfıyeleri bulunmaktadır. Bosna'da humbaracıbaşı, Kastamonu'da mütesellim,[14] Ankara'da da mütesellim olarak görev yaptı. Çok güvenilir olduğu için Surre-i Hûmayun Eminliğine[15] getirildi.

Es'ad Muhlis Paşa'nın bir oğlunun adının Nusret Bey (Doğumu 1833) olduğunu söylemiştik. Diğer bir oğlu da Sâdullah Paşa'dır (1838-1891). Sadullah Paşa da Maarif Müsteşarlığı (1873), Defterhâne Nazırlığı[16], Divan-ı Hümâyun Amedciliği[17], 1876 yılında Temyiz Mahkemesi Birinci Reisliği[18], Ticaret Nazırlığı[19], V. Murat Han'ın Mâbeyn Başkâtipi,[20] 1877 yılında Berlin Büyükelçiliği, Ayastefanos (Yeşilköy) ve Berlin Kongrelerinin delegeliği görevlerinde bulunmuş, 1881 yılında Viyana Büyükelçiliğine atanmıştır.

Es'at Muhlis Paşa'nın, kardeşi Hacı Mes'ut Ağa'nın, oğulları Nusret Bey ve Sadullah Paşa'nın hayatlarıyla ilgili bilgileri Mustafa Süzen'in (Süzen 1993: 265-284), Doç. Dr. Husrev Subaşı'nın (Subaşı 1993: 177-200), Doç. Dr. A. Necla Pekolcay'ın (Pekolcay 1993: 165-176) bildirilerinde bulmak mümkündür.

---

13 Maksure: Camilerin bünyesinde bulunan türbelerde özel olarak büyükler için ayrılmış yer.

14 Mütesellim: Vergi ve rusumların tahsilatıyla görevlendirilmiş bir kimse. Muhassıl yani tahsildardır.

15 Surre-i Hûmayun Eminliği: Her yıl Hac münasebetiyle Mekke ve Medine'ye bir alayla gönderilen "Surre Alayı"nın mutemed kişisi ve yöneticisi.

16 Defterhâne Nazırlığı: Maliye Bakanı. Osmanlı devleti mali işlerinin başındaki memura verilen addır. Kelime anlamı "deftertutan" demektir. Defterdar unvanı 1853 yılından itibaren kaldırılmış yerine Maliye Nazırı tabiri getirilmiştir.

17 Divan-ı Hümâyun Amedciliği: Babıali'de vükelâ meclisi müzakerelerini idareyle ve sarayla cereyan eden yazı işlerini yürütmeye memur olana verilen unvana Amedi denilirdi.

18 Temyiz Mahkemesi Birinci Reisliği: Bugünkü karşılığı Yargıtay Başkanlığı.

19 Ticaret Nazırlığı: Ticaret Bakanlığı.

20 Mâbeyn Başkâtipliği: Mâbeyn, padişah sarayının selâmlık dairesi hakkında kullanılan bir tabirdir. Mâbeyn Başkâtibi ise sarayın yazı işlerini idare eden kuruluşun başındaki memurun unvanıdır. Yani bugünkü söyleyişle padişahın özel kalem müdürlüğü görevidir. Bu görevi, devletin en büyük mülki rütbesi olan vezirler ile bazen sadrazamlar yürütmüştür.

Es'at Muhlis Paşa'nın Hattatlığı

Medrese öğrenimi dışında hat sanatında kimlerden meşk eylediği, hangi üstad sanatçılardan icazet aldığı bilinmemektedir.

Hat sanatında ta'lik, celî ta'lik, celî sülûs tarzında çalıştığı bilinmektedir. Bugün Bünyamin Ayaşî Camii'nde bulunan hatlar arasında 1809 tarihli olan hat Es'at Muhlis Paşa'nın olup onun acemilik eserlerindendir.

Devlet hizmetinde bulunduğu yıllarda bir hobi olarak hat sanatında kalem oynatmış olan Es'at Muhlis Paşa, hatlarının altına "Muhlis-i âl-i Muhammed Es'ad" imzasını atmıştır.

Gerek Ayaş'ta gerek görev yaptığı diğer yerlerde nazmı da kendisine ait olan pek çok çeşme, sebil ve binaların kitabesini hat olarak ortaya koymuştur.

Bugün ulaşılabilen hatlarının listesini ve kitabelerini Doç. Dr. M. Husrev Subaşı (şimdi Prof. Dr.)'nın bildirisinde bulmak mümkündür (Subaşı 1993: 177-200).

Es'ad Muhlis Paşa'nın Şairliği

Es'ad Muhlis Paşa, idareciliğinin yanında icazetli bir hattat ve güçlü bir şairdir. Ölümünden kısa bir süre sonra 1852 yılı içinde Muhlis Paşa'nın 47 sayfalık bir "Divançe"si Takvimhane-i Âmire'de basılmıştır.

Es'ad Muhlis Paşa'nın güçlü bir şair olduğu şiirleri incelendiğinde anlaşılmaktadır. Şiirde aruz veznine çok hâkimdir. Ayrıca divan şiirinin hemen hemen her türünde şiir yazmıştır. Mevcut şiirleri onun bu sanatta da güçlü olduğunu göstermektedir.

Es'ad Muhlis Paşa, Farsça'ya da hâkim birisidir. Farsça dörtlükleri bulunmaktadır. Ayrıca "tarih düşürme"de de usta bir şairdir. Bazı önemli şahsiyetlerin ölümü ya da onların çocuklarının doğumu ile ilgili pek çok tarih düşürmüştür. Bazı camilerin ve çeşmelerin yapılışı, tamiri ile ilgili kitabeler yazdığı ve bunlara da tarih düşürdüğünü biliyoruz. Bunlarla ilgili örneklerde pek çoktur.

Meselâ; Şam'da valilik yaptığı 1842 yılında Şam'ın valilik binasına şu kıt'ayı astırmıştır.

"Şer'ü kanûnun o kim emrini tatbik eyler
Anı da Hazret-i Hak mazhar-ı tevfik eyler
İki cihanda da mes'üldür ol vâlî kim
Fasl-ı da'vâda ne tahkîk ü ne tedkîk eyler"

Bu dörtlüğün açıklaması şöyledir: "*Kanunların emrini kim tatbik ederse Hazreti Allah ona yardım eyler. Sorunun çözümünde karar ve hüküm verirken inceleme ve araştırmadan karar verirse; o vali dünya'da da ahrette de sorumludur."* (Süzen 1993: 265-284).

Şiirlerinde; "Muhlis", "Es'ad" mahlaslarını kullanmıştır.

Ayaşlı Abdî Efendi Cöngünde Es'ad Muhlis Paşa

Bektaşîlik yolunun en büyük makamı olan "Dede Babalık"a[21] kadar yükselmiş bulunan Doç. Dr. Op. Bedri Noyan, 1940-1941 yıllarında 201. Sahil Muhafız Alayı Baştabib Vekili ve I. Tabur Doktoru olarak yedek subaylık görevini Zonguldak'ta yaparken eline bir cönk ulaşıyor. "Ayaşlı Abdi Efendi Cöngü" adını verdiği bu cönkte Es'ad Muhlis Paşa'nın şiirleri de bulunmaktadır. 114 yapraklı cöngün Hicrî 1242 (Miladi 1826-27) yıllarında yazıldığı bazı şiirlerin altındaki tarihlerden anlaşılıyor. Cönkte 96 şairin adı ve şiirleri var (Noyan 1985: 101-110).

Bu cönkte Es'ad Muhlis Paşa'ya ait 24 gazel, bir beşli, bir dörtlük, bir kıt'a, bir tarih, bir müfred ve bir kaside bulunuyor. Ayrıca halk edebiyatı türü olan ama aruzla ortaya konan bir vezn-i âhar denilen "musanna" (sanatlı) formunda bir şiir bulunuyor.

"Ayaşlı Abdi Efendi Cöngü" bugün Bedri Noyan Dedebaba'nın (1912-1997) terekesinde bulunmaktadır.

Es'ad Muhlis Paşa'nın Vezn-i Âhar'ı

Bedri Noyan Dedebaba'nın 1985 yılında tanıttığı "Ayaşlı Abdi Efendi Cöngü"nde 44. varakın (A) yüzünde bulunan bir Vezn-i Âhar şiir formunu aşağıda olduğu gibi yazıyorum.

Vezn-i Âhar

Dilrübâsın	bivefâsın	ey cefâcü	nevcivân
Bivefâsın	ey cefâcû	nevcivân	hâlim yamân
Ey cefâcû	nevcivân	hâlim yamân	senden amân
Nevcivân	hâlim yamân	senden amân	saddül-amân
Muktezâ-yı	tali'mdir	der-i aşkın	zârıyım
Tali'imdir	derd-i aşkın	zârıyım	bi-mârıyım
Derd-i aşkın	zarıyım	bî-mârıyım	gamhârıyım
Zârıyım	bî-mârıyım	gamhârıyım	kârım fiğaan
Tâ ezelden	mest-i âşkım	sunma sâki	câm-ı cem
Mest-i âşkım	sunma sâki	câm-ı cem	nûş eylemem
Sunma sâki	câm-ı cem	nûş eylemem	hayretteyem
Câm-ı cem	nûş eylemem	hayretteyem	dâim heman
Muhlisa biz	gülistân-ı	aşka geldik	çün hezâr
Gülistân-ı	aşka geldik	çün hezar-ı	nâlekâr
Aşka geldik	çün hezâr-ı	nâlekâr-ı	nevbahâr
Çün hezâr-ı	nâlekâr-ı	nevbahâr	ol her zaman

Öncelikle vezn-i âharın ne olduğunu anlatmak isterim. Aruzun *müstef'ilâtün müstef'ilâtün müstef'ilâtün müstef'ilâtün* kalıbıyla murabba biçiminde yazılır.

[21] Dedebaba: Bektaşî tarikatının bir terimi olup Hacı Bektaş pîr makamı postnişine verilen bir unvandır. Bektaşîlikte en üst mertebe Dedebabalık'tır. Hz. Pîr Hacı Bektaş Veli'yi temsilen onun dergâhında postnişin ve Turbedar'dır. Dede Baba, Bektaşîliğin manevi merkezi olan Pîr-Evi'nde otururdu.

Uyak düzeni murabba'a benzer. Her dizesi bir müstef'ilâtün parçasına uyan 4 söz öbeğine bölünmüştür. Birinci dizenin parçalarını dolduran sözler, sırasıyla ikinci, üçüncü ve dördüncü dizelerin ilk parçaları olarak tekrarlanır. Bu düzene göre birinci dize ile 4 dizenin birinci parçalarını dolduran sözler, yukarıdan aşağıya okunduğunda aynı olur. Bunun gibi, ikinci parçalar ikinci dize ile, üçüncü parçalar üçüncü dize ile, dördüncü parçalar dördüncü dize ile yukarıdan aşağıya okunduğunda aynıdır (Dilçin 1983: 362-366). Dörtlüklerdeki bu düzen, her parçaya ayrı bir numara vererek gösterilirse şöyle görünür:

1	2	3	4	a
2	3	4	5	a
3	4	5	6	a
4	5	6	7	a

Bu vezn-i âharın kafiyelenişi şöyledir:

____________________ a
____________________ a
____________________ a
____________________ a

____________________ b
____________________ b
____________________ b
____________________ b

____________________ c
____________________ c
____________________ c
____________________ c

____________________ d
____________________ d
____________________ d
____________________ d

Sonuç

Ayaşlı Mehmet Es'ad Muhlis Paşa; kendi ehliyetine güvenen, kadere tam inancı olan, dürüst ve samimi bir kişiliktedir. Hilekârlığa tahammül etmeyen, çalışmanın gereğine inanan ama tevazu sahibi bir yöneticidir.

Bu yöneticilik vasıflarının yanında son derece iyi bir hat sanatkârıdır.

Bu yazımızda örneğini verdiğimiz ustalık ve maharet isteyen vezn-i âhar formundan da anlaşılacağı üzere Es'ad Muhlis Paşa güçlü bir divân şairidir.

KAYNAKÇA

Dilçin, Cem (1983), *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi,* Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Noyan, Bedri (1985), "Ayaşlı Abdî Efendi Cöngü'nün Tedkiki," *Halk Kültürü/Derleme-Araştırma 1984/4* (Dördüncü Kitap), *Halk Kültürü Yayınları Sürekli Kitaplar Dizisi:*

4, (Yöneten ve Yayına Hazırlayan: M. Sabri Koz), Şubat, S. 168, s. 101-110, İstanbul.

Pekolcay, A. Necla (1993), "Ayaşlı Es'ad Muhlis Paşa ve Dîvanının Hususiyetleri", *Ayaş ve Bünyâmin Ayaşî (Tarihte ve Günümüzde Ayaş ve Bünyâmin Ayaşî) Sempozyumu Bildirileri,* Ayaş / 2-4 Temmuz 1993 Ayaş Belediyesi Yayınları: 1, s. 165-176, Ankara.

Subaşı, Husrev (1993), "Ayaşlı Es'ad Muhlis, Sadullah ve Kemal Paşaların Hattatlığı ve Sanat Değeri", *Ayaş ve Bünyâmin Ayaşî (Tarihte ve Günümüzde Ayaş ve Bünyamin Ayaşî) Sempozyumu Bildirileri,* Ayaş / 2-4 Temmuz 1993, Ayaş Belediyesi Yayınları: 1, s. 177-200, Ankara.

Süzen, Mustafa (1993), "Ayaş ve Ayaşlılar", *Ayaş ve Bünyâmin Ayaşî (Tarihte ve Günümüzde Ayaş ve Bünyâmin Ayaşî) Sempozyumu Bildirileri*. Ayaş / 2-4 Temmuz 1993, Ayaş Belediyesi Yayınları: 1, s. 265-284, Ankara.

CÖNKLERDEN GÜN IŞIĞINA: LÜGAZLER

Yrd. Doç. Dr. Doğan KAYA*

Lügaz; daha ziyade divan şairlerinin aruzun (*fâilâtün / fâilâtün / fâilün)* kalıbıyla yazdığı ve insan dışındaki varlıkların sorulduğu manzum sorulardır. Lügatlerde; "Eğri çapraşık yola derler." yahut "Bazı evsafın zikr ü tasrihiyle iktifa veya müphem bir tarzda ifade edilen" gibi anlamlarla karşılanır.

Lügaz söyleme geleneği, salt eş-dost çevresinde kalmamış, saraya kadar yayılmıştır. Lügaz söyleyen şairler içinde; *Lâmiî, Nâbî, Âşık Ömer, Vehbî, Rahmî, Ferdî, Sücudî, Vahyî, Nedim, Zarifî, Zamirî, Fazlî, Saidî, Râşid, Lebib, Fennî, Emînî, Sâbit, Ziver, Sâmî, Cihadî, Müdamî* gibi isimler sayılabilir. Beyit sayısı 1-25 arasında değişir. Lügazlerin baş kısımlarında; "Nedir ol kim?","Ol nedir kim?" veya "Bir acayip nesne gördüm", sonlarında da; "Bunu arif olan bilir, kemal erbabı anlar, ona feyz kapısı açılır." gibi sözlere yer verilir.

Hacimli bilmecelerin dışında, şairlerin mahlası pek bulunmaz.

Muammalar ise, anlaşılması güç olan gizli, kapalı remiz veya işaretlerle söylenmiş söz. Lügazlerden farkı; onlar kadar hacimli olmaması ve bulunması istenilen nesnenin, Allah'ın 99 ismi olan Esmâ-yı Hüsnâ veya padişah, vezirler, paşalar gibi önemli kişilerle ilgili olmasıdır. Ne var ki halkımız arasında muamma sözü, lügaz yahut bilmece karşılığı olarak kullanılmıştır. Nitekim âşıklık geleneğinde muamma olarak her nesne sorulabilmektedir.

Muammalar genellikle beyit halinde olurlar. Bunun yanında dörtlük şeklinde ortaya konulmuş muammalar da vardır.

Bu çalışmamızda metinlerini kaydettiğimiz lügazler, Sivas Ziya Bey Kütüphanesinde 6727 numarada kayıtlıdır. Söz konusu cönk İbrahim Aslanoğlu'nun arşivinden Sivas Kültür ve Turizm Müdürlüğünde satın alınıp kayda geçirilmiştir. Satın alınan toplam 72 cönkten birisidir. Cönk karton kapaklı olup 1.8 cm. kalınlığında, 13,9 X 9 cm ebadında, yazı alanı ise 10 X 8 cm. şeklindedir. Kapak ebru ile kaplanmıştır. Cönkün (19b) numaralı sayfanın başında 1231 kaydı vardır. Bu, miladî tarihle 1815 yılına tekabül etmektedir.

İçinde Derdiyok ile Zülfüsiyah hikâyesiyle alâkalı 20 kadar şiir ve karşılaşma ile 11 şairin aruz ölçüsüyle yazdığı şiirler vardır. Bu şairlerin başlıcası; *Ahî, Alîmi, Âşık Ömer* (3 Şiir), *Bâki, Bûyî, Niyazî, Gevheri, Sabuhi, Ulviye, Sipahi, Vâsıf* (39 şiir). Cönkün (18b-33a) varaklarında **50** lügaz ve cevabı İbrahim, Nâbî ve Mahmud olan **3** adet de muamma vardır**.** Lügazler, cevabı (*Ayna, Beşik, Buhurdan, Cemle / Cemre, Dalyan, Divid -Kalem, Dürbün, Fıskiye, Gece-Gündüz, Gergef, Gölge, Gülabdan, Hatem, İbrahim, İğne, Kalem, Karpuz, Kılıç, Mah-i Sal, Mekik, Mercan, Mihenk, Minare, Mum, Mum, Mushaf, Muş "Fare", Nabi, Nalın, Ney,*

* Emekli Öğretim Üyesi, drdogankaya@gmail.com

Nokta, Örümcek, Rende, Sabun, Sakız, Sineklik, Sini, Sivrisinek, Sofu Ribası, Soğan, Sümüklü Böcek, Terazi, Tulum, Türbe, Uçkur, Uyku, Yay, Yıldız) olan sözlerdir. Lügazlarden ikisinin cevabı verilmemiş, üçü de okunamamıştır. (Okunamayan sözlerin orijinali ilgili lügazın altına kaydedilmiştir.)

Metinlerini kaydettiğimiz lügazler aruz vezni ile ve mesnevî tarzında söylenmiştir. Bir kısmı (_ . _ _ / _ . _ _ / _ . _) kalıbına uymakta ise de pek çoğu ölçüsüzdür. Beyit sayıları 1 1-9 arasında değişmektedir.

Lügazlerin cevabı lügazın baş kısmında, yanında veya mısra aralarında kelimenin sülasi masdarını oluşturan kelimeler olarak kaydedilmiştir.

Bazıların sonunda lügazın sahibi olan şairin mahlası kaydedilmiştir. Bunlar; *Fennî, Gubarî, Lütfî, Nazlımî, Reşid, Rifatî*'dir.

LÜGAZ METİNLERİ

/18b/

Ol nedir kim ağzı vardır dili yok
İşaretle söyleşür bilgisi çok

Göz kapar uşşâkına dilber gibi
Hem götün parmakladır kışmer gibi

Bekrilerle hem bekridir hem derviş ile derviş
Başına şabka giyer şekl-i keşiş

Nice yüz bin kerre bin yaşındadır
Hesâb-ı ebcedle altmışındadır (Ney)

Ol ne kuşdur ki ak ve karası var
Başı kesik boynunda yârası var

Pâk-dâmen elinden ah eyler
Çok beyazın yüzün siyah eyler

Bir karış kaddi var mücevvefdir
Kahvecik nûş eder mükeyyefdir

/19a/

Gerçi şekli salahda görünür
Köse bir ak sadalı sürünür

Vasfını yazdı taze bilmecedir
Kalem nazm-ı bâkî silmecedir (Kalem)

Nedir ol dilber-i nâzük endam
Eylemekdir işi daim in'âm

Bir kalem kaşlı mürvetli Nigâr
Gül-i sadberk yanağı her yâr

Hüsnüne âşık anın bay ü gedâ
Pirü bir nâ ulemâ ve sülahâ

Bir gün ol şûha eyler neler rağbet
Buldular himmet-i zerler fırsat

Nakş aldırdı ele ahir-i kâr
Nice bin kerre basıldı o nigâr (Hatem)

Ol nedir kim ikidir insanda
Üçden artık olmadı hayvanda

Sende var hem bende var âdemde yok
Cümlede vardır diyem âlemde yok

Bir iki üçden ziyâde olmadı
Dördünü kimse bir yerde bulmadı

/19b/
1231

Mısr'a vardım bulamadım
Şam'a geldim buldum gördüm
Bir danesin, üç danesin (Nokta)

Bir acâyib nesne gördüm ey püser
İki ata bir kişi binmiş gider
Her birinin ikişerdir ayağı
Fark olunmaz yok anın solu sağı

Boynu kayışdır veli yerde yüzü
Her birinin altışar ekser gözü
Ayrılur ise eger anın biri
Yaman olur ol kişinin rehberi

Yemez içmez daima durmaz gezer
Üstâd anı hem dahi nazik düzer
Yabanidir aslı anın dağdan gelir
Aferin olsun ey zârı her kim bilir (Nalın)

Nedir ol tâ'ife kim yok hesâbı
Dün içredir bularak feth-i bâbı
Cihanı seyr ederler gece düpdüz
Olurlar nâ-bedîd erişse gündüz (Yıldız)

/20a/

_ . _ _ / _ . _ _ / _ . _

İki baş bir yere gelmiş durur
Birbiriyle kavuşur hem öpüşür
Kim verirse bu lügazdan bir nişân
Gelsün alsun **Rifatî**'den taze cân (Uçkur)

Bir atım var kim aceb revnaklıdır
Altı ayaklı iki tırnaklıdır
Hem belinin ortasında kuyruğu
Der ki budur Hak Çalâb'ın buyruğu (Terazi)

Ol nedir kim cânı var hem cân yok
Suretâ kandır vücudu kanı yok
Evin arkasına urmuş bir âdem
Çıkar sahrayı seyr eder dem-â-dem (Mercan)

Eli ve ayağı yok boynuzu var
Velî kanda gider ise izi var (Sümüklü Böcek)

Ol nedir kim tekke-yi semmiler hep
Anun dervişleri bir gözlüdür hep
Birisi ağlarsa manende-i âşık
Olurlar cümlesi ana muvafık (Fıskiye)

/20b/

Bir acayib tekke gördüm dopdoludur dervişi
Zîr zîr tenleri kendileri işler işi

Şeyhlerinin karnı içinde bir uzun kara yılan
Halka halka kıvrılur peder sarsar anı her zaman

Kendi sarsıldıkça dervişler heman durmaz döner
Bir daim def çalar hem raks eder eyü hüner

Tekkenin üstünde yatur kara Arab pasban
Gün be gün sa'at-be-sa'at yol gözetir her zaman

Gecede mâh gündüzün devr eyledikce afitâb

Mal-i hülyâyı eder cümle dervişler hesâb (ش ع ت)

Ol nedir kim dört ayaklı cânı yok
Günde bin hançer ururlar kanı yok
Hançerinden taze güller bitürür
Güllerinin bülbül-i nalânı yok (Gergef)

/21a/

İki elle kaldırırlar hep anı
Yürümeğe zerrece dermânı yok
Üstüne gürp gürp düşer âşıklar
Anları men etmeğe fermânı yok

Ey **Gubarî** bu muammayı bilen
Akla kâmildir anın noksanı yok (Gülabdan)

Ol nedir bir ateşi-meşreb-civân
Bağrına basarlar anı aşikân

Ehl-i bezme gâhi yanar yakılur
Dud-ı âhı çarha peyveste olur

Yanmadan etmez hazer ol dil-sitân
Sinesini nâra eyler aşiyân

Hemdemi var gözü yaşlı dilber-i dibâ
Meclise geldiği dem eder bükâ

Âşığın koynuna girer ekseri
Görmedim ben böyle kızgın müşteri

Her kaçan bir meclise dâhil olur
Sohbet ehli gayrıda durmaz dağılur

Süfte süfte eylemişler cismini
Söyleme **Lütfî** bu râzın ismini (Buhurdan)

/21b/

Ol nedir kim ağzı bağlı bir Arab
Tokluk olmuş anın bendine sebeb

Kanda azm etse fakir giryân gelür
Karnı şişmiş katı bi-dermân gelür

Bade içer hem su içer yok demez
Lâk kay eyler hiç hazm eylemez

Karnı aç olsa durur hiç söylemez
Her ne verirsen içer hiç yok demez

Kim bilürse bu lügaz esrârını
Söylesün **Lütfî**'ye anın kârını (Sofu Ribası)

Nedir ol kim ola sermaye câna
Sebebdir rahatı halk-ı cihana

Doğurmuş herkes anınla mader
Velîkin mevt ile olmuş beraber

Şekerden tatludur ama yenmez
Hüdâ ihsân eder ol yerde bitmez

Değil Sam-ı Nerimân zabta kadir
Olur gâhi senin ile hab-ı hazır

Olursun nur-ı dîdem sen ana yâr
Reşid derdimendi etme ağyâr (Uyku)

/22a/

Ol nedir kim bir acâyib nesnedir
Başı kertik bir uzunca kıssadır

Bir karışdır kâmeti ya bir sere
Dik dik oynar bir acâyib maskara

Ohşar ise başı bir nâzenin
Raksa girer hem döner ol dem hemin

Sokar andan bir delüğe başını
Vara gele bitürür hem işini

Çünki kârın etdi temam ol harîf
Çekdi başını hırkaya ol zarîf (Divid -Kalem)

Nedir ol serv gibi âzâde
Sureta doğrudur eğri manada

Baltacılar kethüdâsına benzer
Gâh şatır olur belinde var kemer

Gerçi daim dilinde zikr-i Hüdâ
Yüzü akdır velâkin kalbi kara

Ne der ise o hocazâde
İşiden der nazmına âmennâ (Minare)

/22b/

Ol nedir kim bir perişan hâldir
Daima canavar gider kattâldir

Gerçi zîb-ü zîve[r] rû-nümâ
Salınur ellerle gördüm bî-vefâ

Hizmeti el yardımıyla â'leme
Sakın anı mirvaha zanneyleme

Kimi hayvani kimi yerden biter
Yaz eyyâmında olur pek mu'teber (Sineklik)

Sinenin bağında bitmiş bir ağaçda iki dal
Biri elma biri hurma biri şeker biri bal

Ol iki dalda biz iki elma müslimîn
Biri kızıl biri yeşil biri sarı biri al

Ol iki elma dediğim iki kuşdur ey beğim
Biri tuti biri kumru biri suri biri fal

/23a/

Ol iki kuşu dutıcak edeyim kim bendesin
Birine bak birini gör birin alma birin al

Birinin ağzında mim var birinin gizlice ha
Birinin zülfünde cim var birinin dal ile zal

Bu sırrı anlamağa ârif gerekdir ey hafî
Biri nur-ı Mustafa'dır biri hûbb-ı Zülcelâl (…..........)

Yine vardır benim bir hoş su'alim
Anı her kim ki bildi oldu âlim

Ne dilberdir o kim hûb u dilârâ
Menendi yok cihân içinde aslâ

Kimesne yokdurur andan mukaddem
Be-gâyet halk arasında mükerrem

Ziyâde çok hikâyet etmiş ezber
Sadâsı yok dili yok lîk söyler

Alurlar iyi ârifler dizine
Duyunca nâzır olurlar yüzine (Mushaf)

/23b/

Karşudan gördüm durur bir hoş hisâr
Ol hisârın bir zeberced burcu var

Ol hisârda ne kapu var ne baca
Suyı içine akar gündüz gece

İşit imdi ol hisar oğulları
Ak kara saru kızıldır tonları

Yaz olunca gider işli işine
Her biri bir kala yapar başına

Kudret-i Yezdân imiş her hanesi
Oğlanın karnında yatur anası (Karpuz)

Ol nedir kim bir edepsiz bî-hayâ
Altını gösterür baksan ana

Bir karışdan eksicekdir altı
Ekser ehl-i keyf iledir ülfeti

Gerçi yârân-ı safa anı döker
Dud-ı ah ile verir amma keder

Canı yokdur yemez içmez sureta
Oldı yâran artuğu ana gıda

Karnını doyursa ol tîr-i derûn
Anı tenhada ederler ser-nigûn

Kirlü paslu lîk hürmet der-meyân
Girmemiş hamama derlerse inan

Gözet anı yalnız koyma hele
Âkil ol dostu gerek düşman bile (ط ق آ و ق)

/24a/

Nedir ol kim biri avrat biri er
Siyeh-cerde zeni mâh-ı peyker

Güneş yüzlü eri bir dil-rubâdır
Zeni leylâ gibi müşkil-likâdır

Ne dem ol avrat etse arz-ı dîdâr
Olur düşün esiri âşık-ı zâr

Eri gün gibi aşub-ı cihândır
Açar halkın gözin bir kaltabandır

Eri gelse zeni görünmez aslâ
Eder halk-ı cihândan kendin ihfâ

Bu kez avrat görünse er görünmez
Hiç asla ikisi bir yere gelmez

Zenin giydiği kara erkeğin ak
Birisi rû-siyehdir biri berrak

Gâhî uzun olurlar gâhî kütah
Biri ahşam gelür biri seher-gâh

Bunu bilmeğe **Lütfî** eyle dikkat
Sana birgün ile bir gece mühlet (Gece-Gündüz)

/26a/

Ol nedir kim üç birader her zaman
Yılda bir kerre gelürler âleme
Birbiri ardınca olmuşlar revân
Makdemiyle kesb-i feyz eyle[r] cihân

Kimseler görmüş değildir yüzlerin
Birisi oldı hevâya münkalib
İsmi vardır cismi ana ki nihân
Birisi âb içre tutdu âşiyân

Közden bulmuş her birisi yerlerin
Sırları üç berr-i cer anların
Biri dahi eyledi hâki mekân
Kıl tefekkür eyledim sana beyân
(Cemle / Cemre)

Nedir ol koca gerdûş-gerdân
Kendi zatında melek-haslet
Dem be dem eylemekde âh-u efgân
Lîk tersa ile eder sohbet

Kabız-ı ruh canını almış
Bir nefes ayrılursa hem-deminden
Ten zatında bir nefes kalmış
İrer ol sa'at ana zaf-ı beden

Heftidir harfi olmagıl mahzûn
Evveli ahiri vav ortası nun (Tulum)

Ne ağaçdır ol ağaç tutdı bağı
Her bir budağının yaprağı otuz
Ki vardır anın on iki kulağı
Değil eksik var artık cümle düpdüz

/26b/

Bütün her yaprağın üstünde ey yâr
Üçü gölgede ikisi güneşde
Yaratmış beş yemiş ol Ganî Cabbar
Nedir söyle bunu kuruda yaşda

Bunu her kim bilirse olur üstâd
Hilm-i kalbini etmiş olur şâd (Mah-i Sal)

Ol nedir kim sana diyem bir taam
Dadı tuzu yok anın hem lezzeti
Hep alurlar anı bilür hass u âm
Yokdur anın erler içre kıymeti

Ekl olunur yutmağa yokdur mecâl
Gâhî kestane gibi çatlar özü
Âdet olmamış anı yutmak muhâl
Büyüdükde gözetmez bu gözü

Gâh olur isti'mâl eder hukemâ
Hâsılı karnın doyurmaz bir ta'âm
Pek tutar destini andan sakına
Bu lügaz-ı tamın bilin şirin gulam (Sakız)

Ol nedir bir hâne-yi kebir-ter
Penceresinden bakanlar içine
Üç direkli kubbelerdir mu'teber
Nâm-u namisinden alurlar haber

Ana dâ'im yüz sürer halk-ı cihân
Ol binayı kimse icad edemez
Cümlesi halkın ana ta'zim eder
Ta meğer kim ola sâhib-i hüner

Lutf-ı sultani olursa iydiya
Bu lügaz bir hilat-ı zîbâ değer (Türbe)

/27a/

Ol nedir kim aslı anın hâkdir
Kâmeti gâhî elif gâh dal olur
Kâr-girlikde aceb çalâkdır
Gâh makamında o sâhib-i hâl olur

Seng-i revgandır ana hey gıdâ
Bir kez içer ömrü içinde o mâ

Ver haber ol ne gûne balıkdır
Dahi batnına mülâsıkdır

Anı yutdukda ızdırâb eyler
İki canibine şitâb eyler

Çözülür rûdesi miyânından
Baş verir rişte-veş dehânından

Nedir ol şuh müstakim endâm
İltifat eyler ana hassıla âm

Bir nazar görmek ile insanı
Âşinâ mı değil mi anlar anı

Kûh-ı mârâna düşüp ol pehlivân
Cümlesin anda katl eyler hemân (Kılıç)

Bulsa bir mâhi kendüden asgar
Anı belğ eyleyip gıda eyler

Olmaz anı âkıbet hâzım
Ref'ine say edüp olur câzim

Rûdesi çün bula kemalül'âd
Hareketden kalur misâl-i cemât (Mekik)

Nev'i insanla görüşmededir
Cismi ser-ta-kadem kirişmededir

Serapa dîdedir yabana bakar
Nereye bakar ise anda basar

Bunun emsâli halk içinde hezâr
Küçük ala vü orta boylusı var

/27b/

Bu lügaz ehline mübeyyendir
Pek uzak gitme muayyendir (Dürbün)

Ol ne şeydir ki dört ayağı var
Can-nişîn olmuş edemez reftâr

Mihr görmez nigâh-ı kütâhı
Daima rûyet etmede mâhı

Gâh anın destine girer mercân
Gâh kılıç gösterir gâh kalkan

Halk anı bî-günah iken bağlar
Anı her kim bakar görür ağlar

Damen açsa alur şahs-ı za'im
Bir etek dolusu şebboy ki sim

İşde arz eyleyüp ra'nâlık
Satar halka ya balık

Bu hurûfuna bir hoş ekle remmâl
(Dal) yanında (Nun) eyle hayâl (Dalyan)

Gördüm eyleyen dede diler bir ışık
Işık amma katı tatsız bulaşık

Gülşenî tekkesinin dervişi
Ruşenîlerle dahi vardır işi

Eyleyüp hükm-i berâtı icrâ
Oldu her mescide kayyum güyâ (Mum)

Ol nedir kim ayağı yok bir dili
Yüzü üzre sürünür yokdur eli

Dört kolu var ger bakılsa sureta
Canı yokdur der isem etmem hata

Ağzı karnında gıdasıdır şecer
Bir tarafdan yer birisinden kusar

/28a/

Kangı cân kim olursa kusur
Ser-te-ser anın ile ma'mur olur

İster isen al haber tüccârdan
Müşteri ol geçme bu pazardan (Rende)

Nedir ol şahs-ı zengi-yi dânâ
Ma'rifetle müslim-i ukalâ

Ma'il-i sim-ü ziver-ü zerdir
Âşık-ı dilber ana zer-gerdir

Herkesin kadr ü kıymetin anlar
Ana göre mu'âmele eyler
Kalb-i ülfetden eylemişdir ayâ
Adeti keşf-ayb anın zirâ

Bunu her kim ki hallede bî-şek
Defter-i ehli dilden eyleme hâk (Mihenk)

Ol nedir kim bağ-ı cennetdir yeri
Halk-ı âlem ana külli müşteri
Cümlenin yanında l makbuldür
Yok iken ilme mebzuldür

Yolu uğrar bir delik taşdan çıkar
Zıyk-ı sadra düş olup başdan çıkar
Anı on canlı geçürür dereden
İrer bir lu'b ile pûşîdeden

Terbiye olur ana nîrân ile
Ba'd-ezîn ülfet eder insân ile
Bil anı her döğer eyler safâ
Kafîr olur şetm aniden eyler hatâ

/28b/

Bu lügaz-ı müşkil düşenler derdine
Bulur ey sehv bakanlar ardına ( )

Ol nedir kim fikri anın kînedür
Halka anın işleri aksinedür
Konduğu yerden almakdır pîşesi
Halkı incitmek dürür endişesi

Müfsid-ü bed-kâr olur yıkıcı
Sürme-yi mekrile gözden çekici
Anasından uğru doğar doğuncak
Yaşamasun ancılayın yavrucak (Muş "Fare")

Ol nedir ki bir oda nice kişi
Nısfı erkek nısfı dahi dişi
Dişisi ve erkeği hep cansız
Yine olmaz idi bir avansız

Ne başı ve ne ayakları vardır
Dehanı yok yedükleri kardır
Dişi üzre erkeği kapanır
Muhal olur kim derildi boşanır

Kimisi sırtı üstüne yatmış
Kimisi arkasın semaya tutmuş
Görmeyince ol âfitâb-veşi
Dem olur damlar gözleri yaşı

Bunların aslıdır veli toprak
Hor geçmekdedir daim ancak

/29a/

Bu da bir hoşça lügazdir böyle
Kerem et bulmağa heves eyle ( )

Ol nedir kim kaddi rağî bir zarîf
Gayet ile hem nahîf hem zaîf
Bir gözü var halk verir kulak
Bir elin var bir elin dersem çolak

Girince yetmiş altı yaşına
Bir yular taktılar anın başına
Bir fenâ söz söylerse sıbyân eğer
Anın ile havf verir atar neler

Cümle insanın bu olsa sanatı
Yanına elbet gelirmiş kısmeti
Hem dişi hem erkek anı kullanur
Niceleri anın ile hallenür

Hıfz eden insanı oldur ser-te-ser
Olmasa ol hep âlem üryan gezer (İğne)

Yolun başında su çıkmış ayağında deniz olmuş
Efendim ayb eyleme bu beyit isminiz olmuş (İbrahim)

Bende yok sabra sükûn sende vefadan zerre
İki yokdan ne çıkar fikr edelim bir kere (Nabi)

/29b/

Bir acâyib nesne görmek istersen
Eğer sekiz yüz binmiş bir hımara

Dilberin beşdir adı ey aziz
Birini kaldırıcak kalır sekiz (Mahmud)

Bir elif üç yetmiş ile dörd olur
Cümle bin tutuyor on iki dert olur (……..)

Ol nedir ki desde giyer mi kaskatı
Kırmızıdır lâ'l-i rengi kıymeti

Kuyruğun kessen gözün çakmaklanır
Başını kesmek ile boğazlanır

Huri belli acı dilli bir harîf
Sohbet içre yâr edinür her zarîf (Soğan)

Ol ne rûşen sîne yâr-ı hoş-nümâ
Herkese olmuş derûnî âşinâ (Ayna)

Ol nedir sîmin bedenli bir nigâr
Nurdan başında anın tâcı var (Mum)

Ol ne resen-bâz-ı cihân ber-hevâ
Arz-ı hüner etmededir daima (Örümcek)

Ol nedir hercâî bir simin-beden
Mahv olur ellerle ülfet etmeden (Sabun)

/30a/

Ol nedir kim yüz vukiyye kuvveti
Kendi gelmez yüz dirhem yenmez eti

Yemez içmez üstühânı görünür
Başların açup vücudun bürünür

İki başı iki ağız var müdâm
İki ağzında birer dâne lücâm

Pehlivan olmuş miyânında kemer
Yer iken Rüstemlere bulur zafer

Ta bulunca bu lügazdan bir nişân
Çok çile çekdi **Nazlımî** nâ-tüvân (Yay)

Bil nedir eya ki ol şahs-dü ya
Yatmaz ayağ üzre durur daimâ

Çünki oldu başı ayağı iki
Bir kolu var lîk kuşağı iki

Hareket asla boşuna
Alsa bir mâhi sarar âguşına

Görse bir zen olur anın âşığı
Zenler okumakda ana musikî

Musîkiden sorsan ana bir peyâm
Der bana öğretdi ten nenni babam

Bağrına basar nice meh-pâreyi
Bende çeker çok zenn-i mekkâreyi

/30b/

Oldu vücudu kabara kabara
Başından ayağına değin hep bere

Bu lügazı arayın ehl-i zekâ
Mehdi çıkınca bulamaz **Fennî**yâ (Beşik)

Ol nedir cismi anın hemvâredir
Ak benizli bir kamer-i ruhsâredir

Canı yok ama sadâsı cân-fezâ
Aşinâdır hep ana bây u gedâ

Saz olsa dinlemez bazılar
Vakit olur anın sesinden hazzeder

Ekser etrafında anın cem olan
Bir nice aç gözlü ve yahni kapan

Cismi hurde olıcak her mâh-u sâl
Günde birkaç gösterir halka cemâl

Bir kalem alup ele keser gibi
Karalarlar rûyını defter gibi

Etmek almalı kalaylıdan iken
Alur ol ulûfesin eksilmeden

Vasfını tahrir edersen söz urar
Mâlik olsa sahibi ismin yazar

/31a/

Aşikâre söyle fenni nâmını
Fehm edenler etmesün gavgasını (Sini)

Ol nedir kim küçük müezzin dede
Rahmet okur **Neferî** Ahmed Dede (Sivrisinek)

Ol nedir kim kan kızıl kuzgun bî-siyah
Hem dahi ip incedir bî-iştibâ

Kale kapusına sığmazken aceb
Sığdı fındık kabuğına bî-tab

Sende de var bende de var
Bir küçücük dilde de var (Gölge)

EMSÂL Ü HİKEM BE TÜRKÎ VE FÂRİSÎ'DEN SEÇİLMİŞ TÜRKÇE ATASÖZLERİ VE DEYİMLER

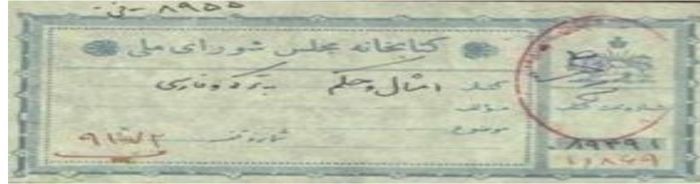
M. Sabri KOZ[*]

Aziz Kardeşim ve Sevgili Dostum Ali Berat Alptekin'e
sağlık ve esenlik dualarıyla:
"Dostluq üç almadı: gah ikisi səndə, biri məndə,
gah ikisi məndə, biri səndə."

Giriş

Türkçe atasözleri ve deyimler, belki de Türk halk edebiyatının derlenmiş çok eski örneklerine, 11. yüzyıldan günümüze zengin bir birikime sahiptir. *Dîvânu Lugati't-Türk'*ten 20. yüzyıl evvellerine hatta bu yüzyıldan birkaç yüzyıl daha öncelere ait *Oğuznâme* geleneğinin değerli örneklerine kadar sayısız yazma eserdeki Türkçe atasözü ve deyimler çok büyük bir koleksiyon oluşturur. 20. yüzyıl boyunca hatta yeni yüzyılda derlenmiş örnekler de bir hayli yekûn tutar. İran İslâm Cumhuriyeti'nin başşehri Tahran'da bulunan eski adıyla Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, yeni adıyla Kitâbhâne-yi Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî'de korunan yazma *Emsâl ü Hikem be Türkî ve Fârisî* (Türkçe ve Farsça Atasözleri ve Deyimler), Azerbaycan Türkçesiyle kayda geçirilmiş atasözleri ve deyimlerden oluşan, tamamlanmamış bir derlemedir.

Yazmanın raf, katalog ve kayıt numarasını gösteren Kütüphane etiketi herhangi bir yanlış yönlendirmeye yol açmamak için aşağıda verilmiştir:



*Emsâl ü Hikem be Türkî ve Fârisî'*nin ön iç kapağındaki etiket.

Bu yazıda Azerbaycan Türkçesi ve Farsça atasözlerinin derlendiği, ilk dört sayfası eksik olup 5. sayfadan başlayan[1] yukarıda adını yazdığım ve kütüphane etiketini verdiğim bir yazmadan[2] seçtiğim Türkçe atasözlerini sunuyorum. Bunların Türkiye ve Azerbaycan Türkçesindeki benzerlerine de işaret ederek atasözü araştırma ve derlemelerine küçük bir katkıda bulunmak istedim.[3]

---

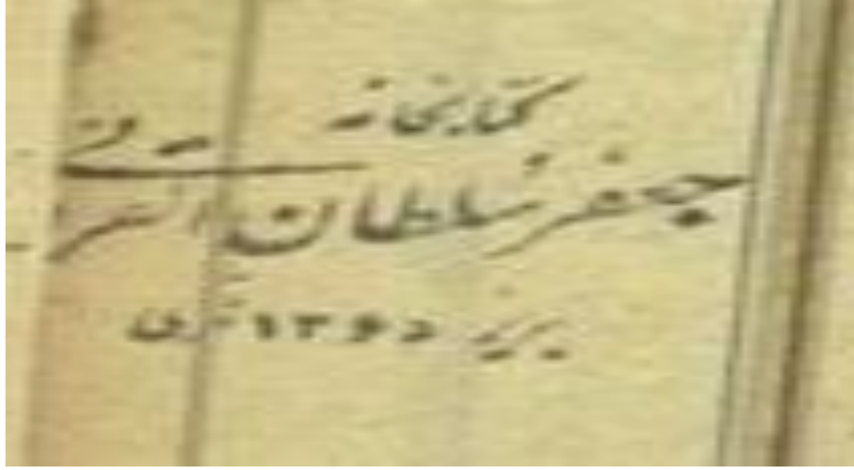
[*] Araştırmacı-Yazar, mskoz@yandex.com

[1] Bu yazmada yaprak değil sayfa numarası bulunmaktadır. Ben de ona uydum.

[2] Yazmanın görüntüsünü TURUZ Dil ve Etimoloji Kütüphanesi (https://turuz.com/) adlı siteden indirdim. Tebriz'den yayın yapan bu siteden zaman zaman kitap ve makale indirerek okuyorum.

[3] Karşılaştırma için yararlandığım, kendi içlerinde sorunları bulunsa da el altında tuttuğum Azerbaycan ve Türkiye Türkçesiyle üç kaynak: Abasqulu Marağai, *Əmsali-Türkanə (Türk Atalar Sözleri),* Düzenleyen ve aktaran: Böyük Rəsul oğlu, Bakı, 1996; *Atalar Sözləri,* Tərtib edəni və öz

Yazmanın ilk ve son sayfalarında yer alan iki eski mührü paylaşmanın yararına inanıyorum. Bunlardan solda yer alan yazmanın ilk sahibine aittir: Kitâbhâne-yi Ca'fer Sultânu'l-Kurrâî Tebrîz 1365 Kamerî (Ca'fer Sultânü'l-Kurrâî Kütüphânesi Tebrîz 1945)[4]. Sağda olansa kütüphanenin Şah Dönemi'ne ait mührüdür: Meclis-i Şu'râ-yı Millî / Kitâbhâne.





Yazmada bulunan kütüphane mühürleri

Burada yazma ve basma eski atasözü kitaplarına önem verilmesi gerektiğini vurgulamak, metin neşri konusunda çalışılmasının önemine dikkati çekmek gayreti içinde olacağım.[5]

sözün müəllifi: Mətanət Yaqubqızı, Bakı, 2013; Nurettin Albayrak, *Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* Kapı Yayınları, İstanbul 2009.

4 Kütüphâne etiketi ve tesahüb kaydında okuma, çeviri ve ek bilgi yardımları için Prof. Dr. Mehmet Kanar dostuma teşekkür ederim. Kanar'ın verdiği bilgiye göre Ca'fer Sultânü'l-Kurrâî 20 Nisan 1948'de vefat etmiş. Tebriz'in çok âlim çıkaran ailesinden gelen, yazma koleksiyonları, hat sanatları bilgisi ve kültürü ile tanınan biriymiş.

5 Bir kitap hazırlığı içindeyken atasözleri ve deyimlerle ilgili çok sayıda basma ve yazma eser elimden geçti. Bu hazırlık sırasında birkaç da yazı yazmak mecburiyeti hasıl olmuştur. Bu yazılardan ancak biri yayımlanmıştır: "Ermeni Harfli Bir Türkçe Yazma Mecmûadan Atasözleri ve Deyimler", *Journal of Turkish Studies. Türklük Bilgisi Araştırmaları, Çekirge Budu. Robert Dan-*

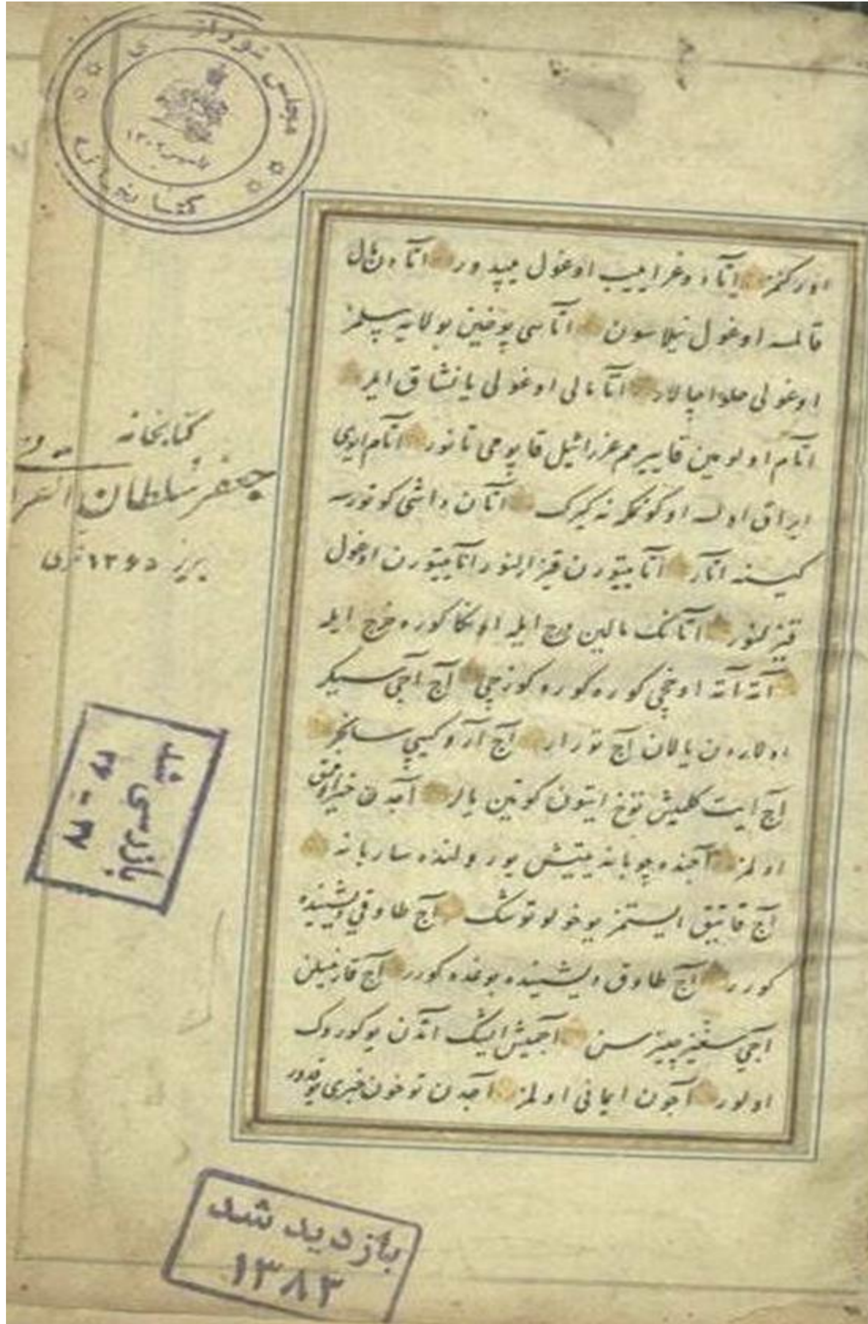
Seçme yaptığım, 66 yapraktan oluşan yazma, F harfinde kalmıştır. Yazmada, her harfin Türkçe ve Farsça bölümleri altın yaldızlı başlıklarla, harflerin heceleri ise hangi harfle ilgiliyse kırmızı yazıyla göstermiştir. Yazmanın eldeki ilk sayfası olan 5'ten itibaren bu başlıkları, Elif ve diğer sessiz harfleri ve ara başlıkları izleyerek Türkçe atasözlerini bulmak kolay olmuştur. İlk sayfa, bir önceki sayfadan gelen ve "…. örgenmez" kelimesiyle başlıyor. Daha önce künyesini verdiğim Azerbaycan Türkçesi ve Türkiye Türkçesi kaynaklarda (*Əmsali-Türkanə, Atalar Sözləri* ve *Türkiye Türkçesinde Atasözleri*) bu kelimeyle ya da benzer bir kelimeyle biten söze rastlayamadım. Bunun devamında gelen sözler Elif-te'yle başlayıp Elif-cim'le devam ediyor. Son sayfada (s. 132) ise Fe-te, Fe-kef, Fe-lam ve Fe-ye ile başlayan atasözleri var.

Bu yazma ve insan eliyle yaralanmış, baştan, sondan, ortadan ya da herhangi bir yerinden yaprakları yolunmuş, kesilmiş, silinmiş, delinmiş yazmalarla böcekler ve her türlü doğal güçler tarafından tahrip edilen diğer yazmalar için en derin üzüntülerimi, onları koruyan kişi ve kuruluşlara da sonsuz saygılarımı ifade ederim.

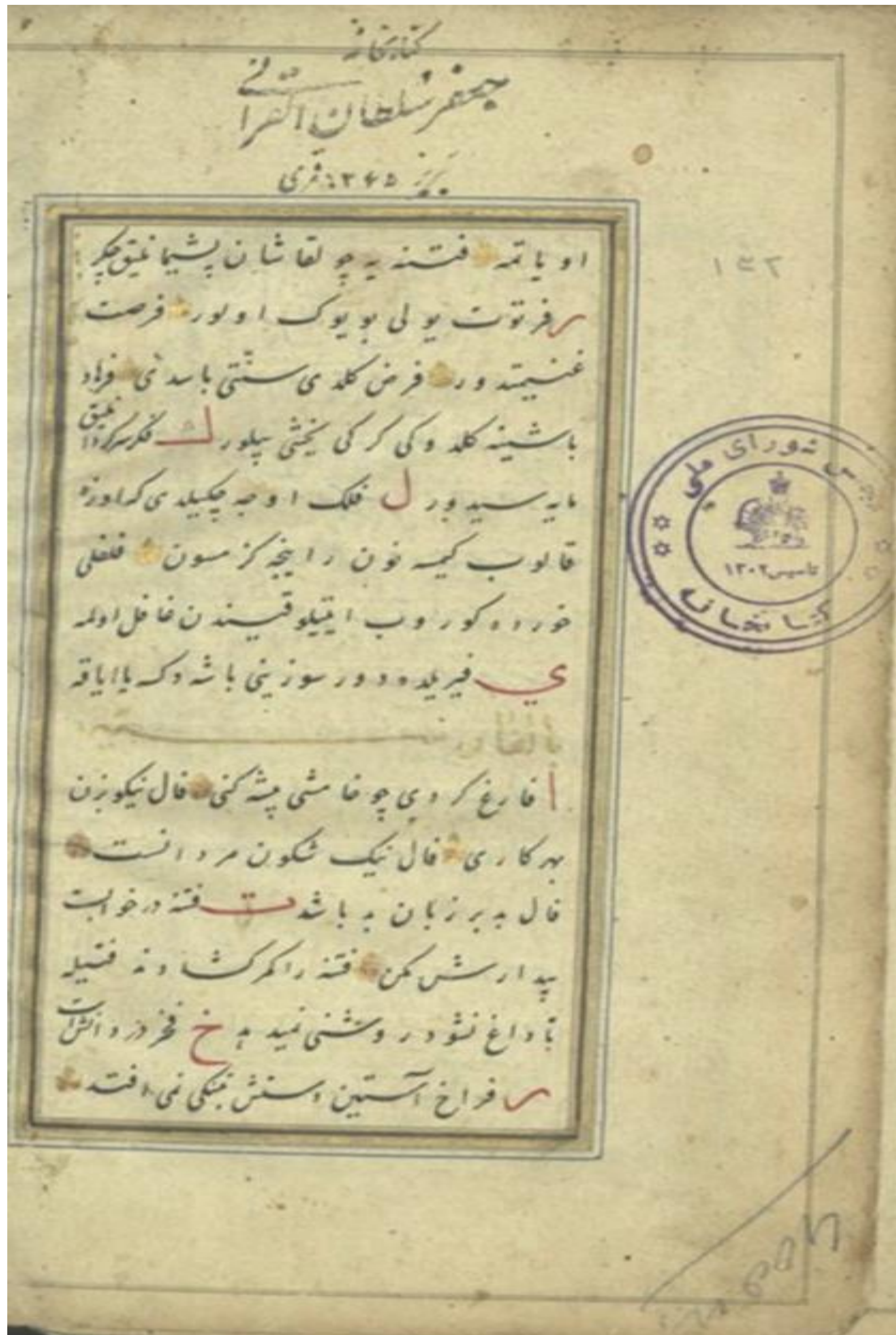
Bir makale boyutunu aşmamak düşüncesiyle yazmadaki bütün harflerden değil yalnızca Elifle başlayanlardan küçük bir seçme yaptım, seçtiğim sözlerin kaynaklarımdaki benzer ve eş metinlerini de ekleyerek bir bütünlük kurmaya çalıştım.

---

koff'a Armağan, C. 44, Aralık 2015, Yayınlayanlar: Cemal Kafadar - Gönül Tekin, Yayına Hazırlayanlar: Nuran Tezcan - Semih Tezcan, Harvard Üniversitesi, Kitap Matbaacılık [İstanbul], 2015, s. 285-318. Ermeni harfli Türkçe kaynaklardan derlediğim *Acem'de Şah Bec'de Kral* adlı kitabımı 2019'da yayımlamayı umuyorum.



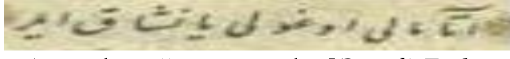
Emsâl ü Hikem be Türkî ve Fârisî (s. 1)



Emsâl ü Hikem be Türkî ve Fârisî (s. 132)

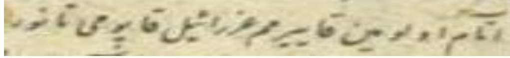
Seçmeler

1. Ata malı oğulı yanşak[6] eyler (s. 5).

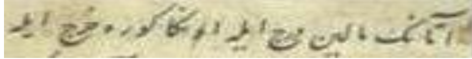


♦ Ata malı uşağı yanşaq eylər [*Əmsali-Türkanə,* s. 3; *Atalar Sözləri,* s. 54].[7]

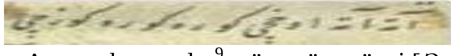
2. Atam ölümin kayırmam[8] Azrâ'il kapumı tanur (s. 5).



3. Atang mâlın derc eyle onga göre harc eyle (s. 5).



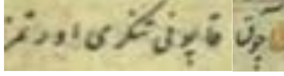
4. Ata ata ohçı, göre göre gözçi (s. 5).



♦ Ata-ata kamandar[9], görə-görə gözçi [*Əmsali-Türkanə,* s. 15].

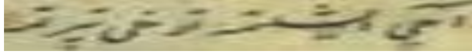
♦ Ata-ata avçı, görə-görə görçü[10] [*Atalar Sözləri,* s. 54].

5. Açuk kapunı Tengri örtmez (s. 6).



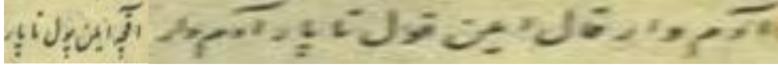
♦ Açıq qapını döyməzlər [*Atalar Sözləri,* s. 22].

6. Acı işletme tohı tepretme (s. 6).



♦ Acı işlətmə, toxi təprətmə [*Əmsali-Türkanə,* s. 3].

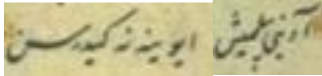
7. Âdem var kal ilen kul tapar, âdem var akçe ilen pul tapar (s. 6).



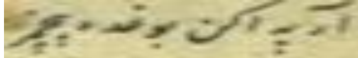
♦ Adam var, qal ilən qul yayar;,adam var, ağça ilə pul yayar [*Əmsali-Türkanə,* s. 5).

♦ Adam var, qal ilən qövm yayar, adam var, ağça ilə pul yayar [*Atalar Sözləri,* s. 23).

8. Adını bilmemiş evine ne gidersin? (s. 6).



9. Arpa eken buğda biçmez (s. 6).



♦ Arpa əkən buğda götürməz [*Əmsali-Türkanə,* s. 5]

♦ Arpa əkən buğda biçməz [*Atalar Sözləri,* s. 45].

♦ Arpa eken buğday biçmez [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 171, No: 1860].

10. Artuk tama' baş yarar (s. 6).

---

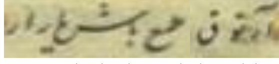
6 Çok konuşan, geveze.

7 Atasözlerini yazmadan aktarırken çeviri yazı ya da Azerbaycan alfabesinde var olan bazı harfleri kullanmadım, ancak Azerbaycan'da yayımlanmış kitaplardan alıntı yaparken "ə, q, x" harflerini olduğu gibi vermeyi uygun gördüm.

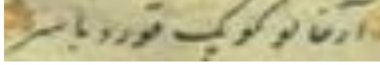
8 Üzerine durmuyorum, mesele etmiyorum, büyütmüyorum.

9 Ok atmakta ustalaşmış kimse.

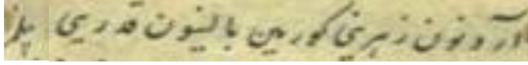
10 "Gözcü/gözci" olmalıydı.



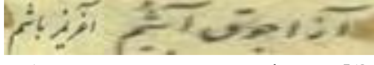
11. Arhalu köpek kurd basar (s. 6).



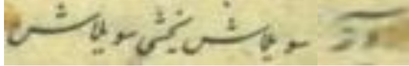
♦Arxalı köpək qurd basar [*Əmsali-Türkanə,* s. 2; *Atalar Sözləri,* s. 48].
♦Arkalı köpek, kurdu boğar [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri*, No: 1819, s. 169].
♦Arkalı köpek, kurt basar [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* No: 1820, s. 169].
12. Arunun zehrini görmeyen balınun kadrini bilmez (s. 7).



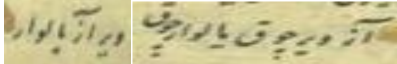
♦Arunın zəhərin görməyən, balun qədrin bilməz [*Əmsali-Türkanə,* s. 10; *Atalar Sözləri,* s. 46].
♦Arının belasını çekmeyen, bal yiyemez [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 166, No: 1770].
13. Azacuk aşım, ağrısız başım (s. 7).



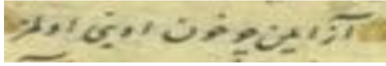
♦Azacıq aşım, qovğasız başım [*Əmsali-Türkanə,* s. VI].
♦Az-çoh aşım ağrımaz başım [*Əmsali-Türkanə,* s. VI].[11]
♦Azacuq aşum, ağrumaz başum [*Əmsali-Türkanə,* s. 5].
♦Azacıq aşım, ağrımaz başım [*Atalar Sözləri,* s. 62].
♦Azıcık aşım, ağrısız [kavgasız, kaygısız) başım [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 212, No: 2761].
14. Az söyleş yahşi söyleş (s. 7).



♦Az söylə, çox eşit [*Əmsali-Türkanə,* s. 12, *Atalar Sözləri,* s. 62].
♦Az söylə, uz söylə [*Atalar Sözləri,* s. 62].
♦Az söyle, öz söyle [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 210, No: 2705].
♦Az söyle, uz söyle [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 210, No: 2706].
15. Az ver çok yalvar, çok ver az yalvar (s. 7).



♦Az ver, çoq yalvar, arığın toyı[12] uzar. [*Atalar Sözləri,* s. 62]
♦Az ver, çox yalvar, çox ver yalvarma [*Atalar Sözləri,* s. 62].
♦Az ver, çok yalvar; çok ver, az yalvar. [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 210, No: 2718].
16. Azılan çohun oyını olmaz (s. 7).



♦Az ilan çoxun oynı olmaz [*Əmsali-Türkanə,* s. 10].

---

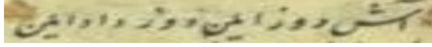
11 *Əmsali-Türkanə'*den alınan bu iki örnek, metinler arasında değil yüzyıllar içinde sözlerde görülen değişmelere verilen örnekler arasında yer almaktadır. Gelecek örnekler arasında da Romen rakamlı sayfayla gösterilenler olacaktır.

12 Düğünü.

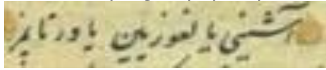
♦Aznan çoxun oyunu olmaz [*Atalar Sözləri,* s. 63].
17. Aşbazdan küsen evine ac gider (s. 8)



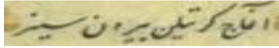
♦Aşpazdan küsən evinə ac gedər [*Əmsali-Türkanə,* s. 4; *Atalar Sözləri,* s. 51].
18. Aş duz ilen duz dad ilen (s. 8).



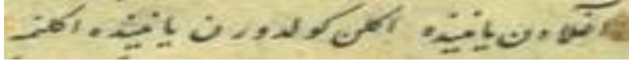
♦Aş-duzla, duz-dadla [*Əmsali-Türkanə,* s. VI].
♦Aş duz ilən, duz dat ilən [*Əmsali-Türkanə,* s. 10].
♦Aş tuz ilə, tuz uran ilə [*Əmsali-Türkanə,* s. VI; *Atalar Sözləri,* s. 49].
♦Aş haranıyla, tuz kararıyla [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 177, No: 2003].
♦Aş tuz ile, tuz nispet ile [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 178, No: 2010].
19. Aşını yalğuz yeyen yâver tapmaz (s. 8).



♦Əkməgin yalquz yeyən, tayın dişilən tutar [*Əmsali-Türkanə,* s. 4; *Atalar Sözləri,* s. 168).
♦Azığı yalnız yiyen, dengi dişi ile kaldırır [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 212, No: 2765).
20. Ağaç kertilen yerden sınar (s. 8).



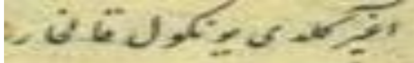
♦Ağac səmtinə yıxılar [*Atalar Sözləri,* s. 26].
♦Ağaç kesildiği tarafa devrilir [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 134, No: 534].
21. Ağladan yanında eglen güldüren yanında eglenme (s. 8).



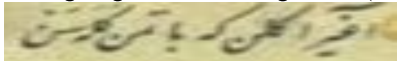
♦Ağladan qatda əglən, güldürən qatda əglənmə [*Atalar Sözləri,* s. 31].
♦Ağladan yanında otur, güldürən yanında oturma [*Atalar Sözləri,* s. 31].
22. Ağlamayınca emcek yohdur (s. 8).



♦Ağlamayana məmə yoxdur [*Əmsali-Türkanə,* s. s. 6].
♦Ağlamayana əmcək yoxdu [*Atalar Sözləri,* s. 31].
♦Ağlamayan çocuğa meme [süt) vermezler [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. No: 651]
23. Ağır geldimi yüngül kalhar (s. 8).

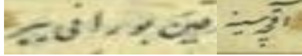


♦Ağır gəldi, yüngül qalxar [*Əmsali-Türkanə,* s. 5].
♦Ağır basıcaq yeyni qalqar [*Atalar Sözləri,* s. 30].
♦Ağır qalqınça yeyin uçar [*Atalar Sözləri,* s. 30].
♦Ağır basar (basınca), yenli (yüngüli) kalkar [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 112, No: 601].
♦Ağır basar, yeğni kalkar. [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 112, No: 602].
24. Ağır eglen ki batman gelesen (s. 8).

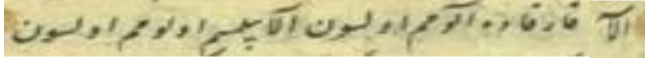


♦Ağır otur, batman gələsən [*Atalar Sözləri,* s. 30].

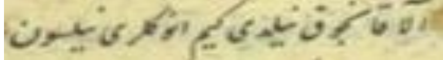
♦Ağır ol, batman döv (gel). [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 112, No: 612].
♦Ağır ol ki batman gelesin [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 112, No: 613].
25. Akçasına kıyan boranı yer (s. 8-9).



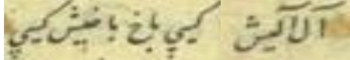
♦Aqçasına qıyan yeyər boranı [*Əmsali-Türkanə,* s. 8; *Atalar Sözləri,* s. 42].
♦Bal ile kaymak isteyen, akçasına kıymak gerek [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 2988].
26. Ala kargada alumum[13] olsun alabilsem ölümüm olsun (s. 9).



♦Ala qarğada alumum olsun, alabilməsəm ölümüm olsun [*Əmsali-Türkanə,* s. 3].
♦Ala qarğada alımım olsun, almazsam, ölümüm olsun [*Atalar Sözləri,* s. 35]
27. Ala kancuk neyledi kim enükleri neylesün? (s. 9).



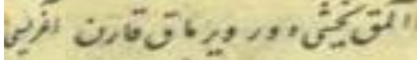
28. Al alış kimi bah bahış kimi (s. 9).



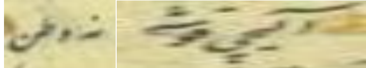
29. Al gönglini ver gönglümi (s. 9).



30. Almak yahşıdur vermak karın ağrısı (s. 9).

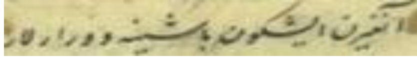


♦Almaq yaxşıdur, vermək qarın ağrısı [*Əmsali-Türkanə,* s. 11; *Atalar Sözləri,* s. 40].
31. Alıcı kuşa ne vatan (s. 9).

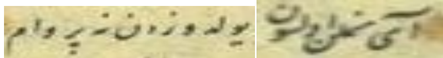


ñ

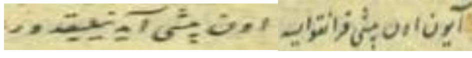
♦Alıcı quşa nə vətən? [*Əmsali-Türkanə,* s. 6; *Atalar Sözləri,* s. 36].
32. Angıran eşegün başına vurarlar (s. 9).



33. Ay menlen olsun yulduzdan ne pervâm (s. 10).



♦Ay bənimlə olsun, yulduzdan nə bak[14] [*Atalar Sözləri,* s. 59].
34. Ayun onbeşi karanku ise onbeşi aydınlıkdur (s. 10).

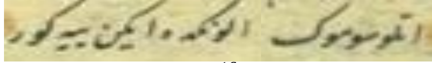
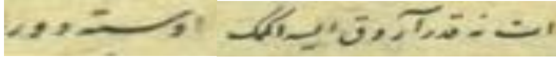
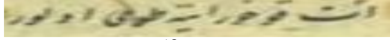
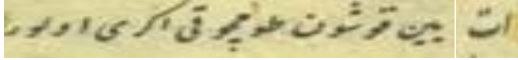


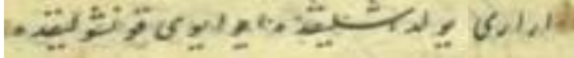
♦Ayın on beşi qaranqu isə, on beşi aydunluqdur [*Atalar Sözləri,* s. 60].
♦Ayın on beşi karanlık olsa (karanlıksa), on beşi aydınlık olur [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 206, No: 2618].
35. Ayunun otuziki oyunı var otuzbiri emrud üstünedür (s. 10).



---

13 Alacağım.
14 Korku.

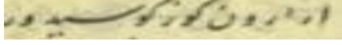
♦Ayunun oyunu armud üstədür [*Əmsali-Türkanə,* s. 6; *Atalar Sözləri,* s. 61].
♦Ayının dokuz şarkısı varmış, dokuzu da ahlat üstüne [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 206, No: 2622].
♦Ayının kırk masalı var, kırkı da armut üstüne [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 206, No: 2623].
♦Ayının yetmiş iki oyunu, bir armudun başındadır [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 208, No: 2626].
36. Etlü sümüg[15] öningde iken yiyegör (s. 10).

37. Et ne kadar aruk[16] ise ekmek üstedür (s. 10).

♦Ət nə qədər aruğ[17] isə əkmək üstədür [*Əmsali-Türkanə,* s. 3].
♦Ət nə qədər arığ isə, ətmək üstündə yaraşır [*Atalar Sözləri,* s. 180].
♦Et ne kadar arık (leğer[18]) olsa da ekmeğin üstündedir [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 439, No: 7947].
♦Et ne kadar arık olsa, ekmek üstünde yaraşır [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 439, No: 7948].
38. Et kohur ite toy olur (s. 10).

♦Ət iylənəndə[19] itə toydu.
39. Et yeyen kuşun tumçuğu[20] eğri olur (s. 10).

♦Ət yeyən quşun dümdügü[21] əgri olur [*Əmsali-Türkanə,* s. 8].
♦Ət yeyən quşun dimdikü[22] əkri olur [*Atalar Sözləri,* s. 180].
♦Et yiyen kuş, gagasından belli olur [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 439, No: 7959.
40. Er ekmegi er karnında kalmaz (s. 11).

♦Ər çörəyi ər boğazında qalmaz [*Atalar Sözləri,* s. 174].
♦Er ekmeği, er kursağında kalmaz [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 418, No: 7501].
♦Er lokması, er kursağında kalmaz [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 420, No: 7537].
41. Er eri yoldaşlıkda, ev evi konşulıkda (s. 11).

♦Ər əri yoldaşlıqda, ev evi qonşılıqda [*Əmsali-Türkanə,* s. 14; *Atalar Sözləri,* 175].

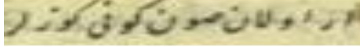
---

15 Kemik.
16 Zayıf.
17 Zayıf.
18 Zayıf.
19 Kokunca [bozulunca].
20 Gagası.
21 Gagası.
22 Gagası.

42. Er erün gözgüsidür[23] (s. 11).

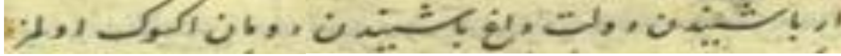


43. Er olan son güni gözler (s. 11).



♦Ər olan sonun gözlər [*Əmsali-Türkanə,* s. 9; *Atalar Sözləri*, s. 175].

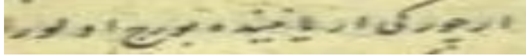
44. Er başından devlet, dağ başından duman eksük olmaz (s. 11).



♦Ər başından dövlət, dağ başından duman əskik olmasın [*Atalar Sözləri*, s. 174].

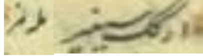
♦Er başında devlet ırak olmaz. [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 418, No: 7489].

45. Er çöreği er yanında borç olur (s. 11).



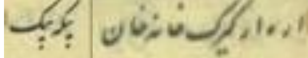
♦Ər çörəyi ər yanında borc olar [*Atalar Sözləri*, s. 174].

46. Erkek sığır melemez (s. 11).

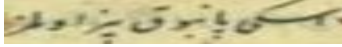


♦Erkək sığır mələməz [*Atalar Sözləri*, s. 157].

47. Ere er gereg, hâna hân, bege beg (s. 12).



48. Eski panbuk bez olmaz (s. 12).



♦Əski pambıq bez olmaz[24] [*Əmsali-Türkanə,* s. V].

♦Əski panbuq bez olmaz [*Əmsali-Türkanə,* s. 6].

♦Əski pambıq bez olmaz, gəlin gəlib qız olmaz [*Atalar Sözləri*, s. 178].

♦Eski pamuk bez olmaz, dul avrat kız olmaz [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 429, No: 7720].

♦Eski pamuk bez olmaz, karı düşman dost olmaz [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 429, No: 7721].

49. Eski düşmen dost olmaz (s. 12).



♦Əgri düşmən dost olmaz [*Əmsali-Türkanə,* 6].

♦Əski düşmən dost olmaz, it dərisi post olmaz [*Atalar Sözləri*, s. 178].

♦Eski düşman dost olmaz, domuz derisinden post olmaz *Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 428, No: 7710].

50. Aslın itüren harâmzâdedür (s. 12).



♦Əslün itürən haramzadədür [*Əmsali-Türkanə,* s. 14; *Atalar Sözləri*, s. 179].

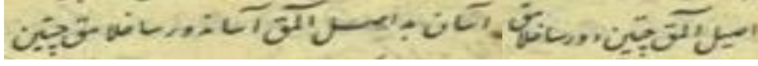
♦Aslını saklayan, haramzadedir [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 177, No: 1990].

51. Asıl almak çetindür, sahlamak âsân; bedasıl almak âsândur, sahlamak çetin (s. 12).

---

23 Aynasıdır.

24 *Kitâb-ı Dedem Korkut'*tan örnek.



♦Əsil almak çətindür, saxlamaq asan, bədəsli almaq asandur, saxlamaq çətin [*Əmsali-Türkanə,* s. 14].

♦Asili almak zor, saklamak kolaydır; bed asili almak kolay, saklamak zordur [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 175, No: 1952].

52. Atlas ne kadar köhne olsa patava olmaz (s. 12).



♦Atlas nə qədər köhnə olsa da, pataba[25] olmaz [*Əmsali-Türkanə,* s. 13].

♦Atlas nə qədər köhnə olsa da, patava[26] olmaz [*Atalar Sözləri,* s. 58].

53. Egri ağac ıslanıb ödgürmeyince[27] düz olmaz (s. 12).



54. Egri eglenüb doğrı danışmak gereg (s. 12).

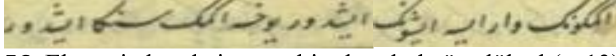


♦Əgri əglənib doğru danıqmaq gərək [*Əmsali-Türkanə,* s. 8; *Atalar Sözləri,* s. 167]

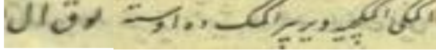
♦Əgri otur, toğru söylə [*Atalar Sözləri,* s. 167]

♦Eğri oturalım (oturup), doğru konuşalım (konuşmalı, söylemeli) [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 388, No: 6792

55. Ekmegüng var ise işüng işdür, yohsa ekmek sanga işdür (s. 12).

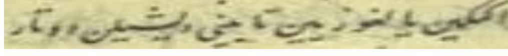


56. Ekmegi ekmekçiye ver bir ekmek de üstelük al (s. 13).



♦Ekmeği ekmekçiye ver, bir ekmek de üste ver. [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 391, No: 6855].

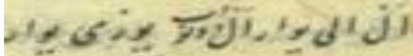
57. Ekmegin yalguz yiyen tayını dişilen dutar (s. 13).



♦Əkmegin yalquz yeyən, tayın dişilən dutar [*Əmsali-Türkanə,* s. 4; *Atalar Sözləri,* s. 168].

♦Ekmeğini kendi yiyen, yükünü kendi kaldırır [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 392, No: 6878]. ♦Ekmeğini yalnız yiyen, dengini dişiyle tutar [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 392, No: 6880].

58. El eli yuvar el dönüb yüzi yuvar (s. 13).



♦Əl əli yuyar, əl dönüb yüzi yuyur [*Əmsali-Türkanə,* s. 4].

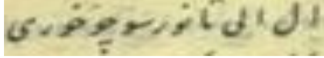
---

25 Pataba > Patava.

26 *Atalar Sözləri*: "Patava – ayağa dolanan parça, sarğı, dolaq" ["Lüğət", s. 454] diye açıklanmıştır. TDK sitesinde "Giysilerin üstüne giyilen, önü açık bir tür üstlük" diye açıklanan giysi. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5bf127fa65cd90.15818293 [erişim: 18 Kasım 2018].

27 Bu sözün yazmadaki biçimini gönderdiğim ve kelimenin okunuşunu, anlamını danıştığım Bakü'de Folklor Enstitüsü'nde çalışan Ali Hüseyinoğlu Şamil, uzmanlara göstermiş, onlardan aldığı cevaba göre doğru okuduğumu bildirmiştir. Ona göre kelimenin aslı "ögmek" ve anlamı "Ezmek, ovmaq, inceltmek"tir. Kendisine teşekkür ederim.

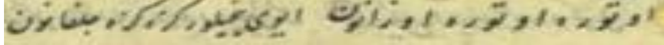
♦Əl əli yuyur, iki əl yüzi yuyur [*Atalar Sözləri*, s. 169].
♦El eli yıkar, el de döner yüzü yıkar [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 398, No: 7016].
♦El eli yur, el de döner yüzü yur. [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 398, No: 7017].
59. El eli tanur su çuhurı (s. 13).



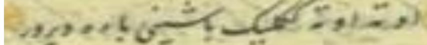
♦Əl əli tanur [*Əmsali-Türkanə,* s. 6; *Atalar Sözləri*, s. 169].
60. İnsan dilleşe dilleşe, hayvanlar elleşe elleşe (s. 14).



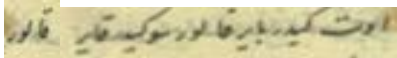
♦İnsan dilleşe-dilleşe, heyvan ilişe-ilişe [*Emsali-Türkane,* s. 3].
♦Heyvan ilişə-ilişə, insan dilləşə-dilləşə [*Atalar Sözləri*, s. 206].
♦Hayvan koklaşa koklaşa, insan söyleşe söyleşe [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 509, No: 9588].
61. Otura otura ozanun, evi yıhulur geze geze culfanun (s. 14).



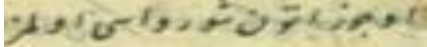
♦Otura-otura ozanın evi yıxılar, gəzə-gəzə çulfanın [*Atalar Sözləri*, s. 335].
62. Öte öte keklik başını bâde verir (s. 15).



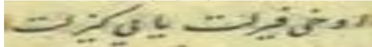
63. Ot gider bayır kalur, su gider kayır[28] kalur (s. 15).



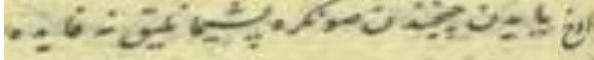
♦Ot gedür bayır qalur, su gedir qayır qalur [*Əmsali-Türkanə,* s.; 13; *Atalar Sözləri*, s. 335].
64. Ucuz etün şorvası[29] olmaz (s. 15).



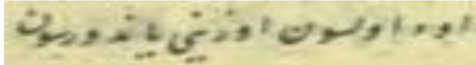
♦Ucuz ətin şorbası olmaz [*Əmsali-Türkanə*, s. 3; *Atalar Sözləri*, s. 393].
♦Ucuz etin tiriti olmaz [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 841, No: 17060].
♦Ucuz etin yahnisi (suyu) yavan (tatsız, kara, pek) olur [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 841, No: 17061].
65. Ohı fırlat yayı gizlet (s. 15).



♦Oxu atar yayı gizlər [*Əmsali-Türkanə*, s. 9; *Atalar Sözləri*, s. 333].
66. Oh yaydan çıhandan songra peşimânlık ne fayde (s. 15)



♦Ox yaydan çıxandan sonra, peşimanlıq fayda verməz [*Əmsali-Türkanə*, s. 8].
♦Ox yaydan çıxandan sonra, peşimanlıq nə fayda. [*Atalar Sözləri*, s. 333].
67. Od olsun özini yandırsun (s. 15).

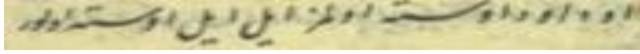


68. Od od üste olmaz il il üste olur (s. 15).

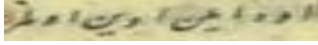
---

28 Kayır: *Atalar Sözləri:* “Qayır – suyun açdığı şırım, arx” [“Lüğət”, s. 450] diye açıklanmıştır. Türkiye Türkçesindeki “ark”.

29 Çorbası.

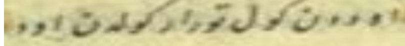


69. Od ilen oyun olmaz (s. 15).



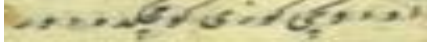
♦Od ilən oyun olmaz [*Əmsali-Türkanə,* s. 13; *Atalar Sözləri,* s. 327]

70. Oddan kül törer külden od (s. 15).



♦Oddan kül törər, küldən od törəməz [*Atalar Sözləri,* s. 328].

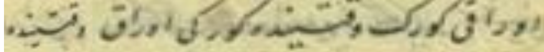
71. Odunçı gözi kömçekdedür[30] (s. 15).



♦Odunçu gözü kumçuda olur [*Əmsali-Türkanə,* s. 9].

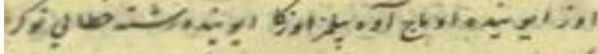
♦Odunçı gözü kumçuda[31] olur [*Atalar Sözləri,* s. 329].

72. Orağı kürk vaktında kürkü orak vaktında (s. 16).



♦Orağı kürk vaxtı, kürkü orax vaxtı alarlar [*Atalar Sözləri,* s. 335].

73. Öz ivinde umac [o]vabilmez, özge ivinde rişte hatâyî töker (s. 16).



♦Özi içun umac ava bilməz, özgə için əriştə kəsər [*Əmsali-Türkanə,* s. 13].

♦Özünə umac ovabilməz, özgəyə əriştə kəsər [*Atalar Sözləri,* s. 345].

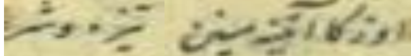
♦Özüne umaç ovabilmez, özgeye erişte keser [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 754, No: 15704].

74. Öz sırrung özüng sahlayanda özgeden incime (s. 16).



♦Öz sirrin özünə saxla ki, özgə saxlamaz [*Əmsali-Türkanə,* s. 12; *Atalar Sözləri,* s. 343].

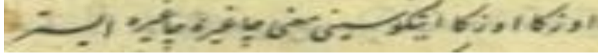
75. Özge atına minen tiz düşer (s. 16)



♦Özgə atına minən tez düşər [*Əmsali-Türkanə,* s. 7; *Atalar Sözləri,* s. 343].

♦El atına binen, tez iner [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 396, No: 6973].

76. Özge, özge itküsini ma'ni[32] çağıra çağıra ister (s. 16).



♦Özgə özgənin itini bayatı ilə çağırar [*Atalar Sözləri,* s. 344].

♦El elin eşeğini (danasını, ineğini) türkü (lolo) çağırarak arar. [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 398, No: 7022].

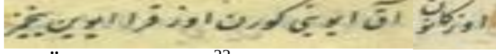
77. Özgenün ak ivini gören öz kara ivini yıhmaz (s. 16).

---

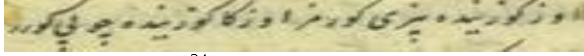
30 "Kömçek", burada "kök" anlamında olmalıdır.

31 "Kumçu", *Atalar Sözləri*'nde "Kumçu – alverçi" diye açıklanmıştır ["Lüğət", s. 449]. "Alverçi", tacir, alım satımla uğraşan demektir.

32 Yazmadaki "ma'ni" ile *Atalar Sözləri*'ndeki "bayatı" aynı kavramı karşılayan iki farklı söz olarak dikkati çekiyor. Ancak "ma'ni"nin Azerbaycan Türkçesinde de aynı anlamda kullanılması ilginç bir durumdur.



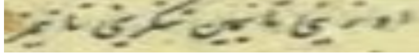
78. Öz gözinde bizi[33] görmez özge gözinde çöpi görür (s. 17).



♦Öz gözündə tiri[34] görməz, özgə gözündə çöpi görər [*Əmsali-Türkanə,* s. 14; *Atalar Sözləri,* s. 343].

♦Kendi yüzündeki hezeni[35] görmez, elin gözündeki saman çöpünü görür. [*Türkiye Türkçe-sinde Atasözleri,* s. 623, No: 12225].

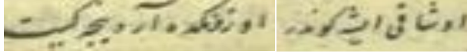
79. Özini tanımayan Tangrını tanımaz (s. 17).



♦Özünü tanımayan Allahını da tanımaz [*Atalar Sözləri,* s. 346].

♦Nefsini bilmeyen, Allah'ını bilmez [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 723, No: 14396].

80. Uşağı işe gönder özün de ardınca git (s. 17).



♦Uşağa buyur, ardıca yügür [*Əmsali-Türkanə,* s.14].

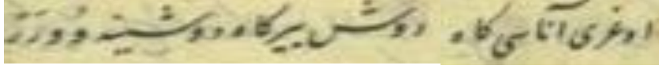
♦Uşağı buyur, dalıca yüyür [*Atalar Sözləri,* s. s. 395].

♦Çocuğa iş buyur, arkasından koş koş dur [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 306, No:4902]

♦Çocuğa iş buyuran, ardınca kendi gider [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 306, No:4903].

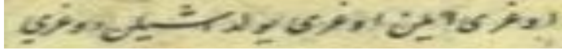
♦Çocuğa iş, peşine düş [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 306, No:4904].

81. Uğrı anası gâh döş yer, gâh döşine vurar (s. 18).



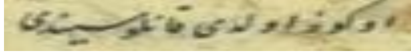
♦Oğrı anası gah döşün yayar, gah döşünə urar (*Əmsali-Türkanə,* s. 6; *Atalar Sözləri,* s. s. 330].

82. Oğrı ilen oğrı yoldaşılan doğrı (s. 18).



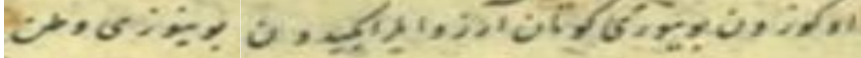
♦Oğrı-oğrı, yoldaşılən dost-doğrı [*Əmsali-Türkanə,* s. 12; *Atalar Sözləri,* s. s. 330].

83. Öküz öldi kanlu sındı (s. 18).



♦Öküz öldü, kanı sindi [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 744, No: 14852].

84. Öküzün boynuzı kotan[36] arzu eyler, igidün boynuzı vatan (s. 18)



♦Öküzün yönsüzi kotan arzular, igidin yönsüzü vətən azular [*Əmsali-Türkanə,* s. 9; *Atalar Sözləri,* s. 338).

85. Ulular sözin işitmiyen ulaya ulaya kalur (s. 19).

---

33 Köşkerlerin kullandığı, dikişten önce deride delik açmada kullanılan delici araç.
34 Ok.
35 Toprak damlı evlerin tavanlarında kullanılan sırık, dal, sopa.
36 Pulluk, büyük saban.

♦Ulular sözünə baxmayan uluya-uluya qalur [*Əmsali-Türkanə,* s. s. 3].
♦Ulu sözünə baxmayan uluya-uluya qalar [*Atalar Sözləri,* s. 394].
♦Ulular (ulularıı) öğüdün (öğüdünü) tutmayan, uluyakalır [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 744, No: 17124].

86. Ölüm kaşilen göz arasındadur (s. 19).

♦Ölüm qaş ilən göz arasındadur [*Əmsali-Türkanə,* s. 6; *Atalar Sözləri,* s. 340].

87. Ölen inek sütlü olur (s. 19).

♦Ölən inək südlü olur [*Əmsali-Türkanə,* s. 10; *Atalar Sözləri,* s. 338].
♦Ölen keçi yağlı olur [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 746, No: 14906].
♦Ölen sığır, sütlü olur [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 746, No: 14908].

88. Evvel yoldaş ondan yol (s. 19).

♦Əvvəl yoldaş, andan yol [*Əmsali-Türkanə,* s. 14; *Atalar Sözləri,* s. 181].
♦Evvel yoldaş, sonra yol [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 448, No: 8153].
♦Evvela yoldaş, sonra yol [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 448, No: 8158].

89. Ulusını ulu dutmayan atası sakkalına halkı güldürür[37] (s. 19).

90. Ölinün vasiyeti dutulmaz, didügi özine kalur (s. 19-20).

91. Oynarım gülerim oynaşum yaddan gitmez (s. 20).

92. Ayak bir bir basarlar nerdübâna (s. 20).

♦Ayağı nərdivana bir-bir qoyarlar [*Əmsali-Türkanə,* s. 11; *Atalar Sözləri,* s. 59].
♦Merdiven ayak ayak çıkılır [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 704, No: 13967].
♦Merdiven basamak basamak çıkılır [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 704, No: 13968].
♦Merdivene bir biri ayak basarlar [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 704, No: 13969].

93. İt eblehi tula[38], at eblehi yorga[39], âdem eblehi şâtır[40] olur (s. 20).

♦İtin axmağı[41] tula, atın axmağı yorğa [*Atalar Sözləri,* s. 244].

---

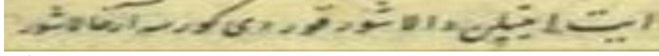
[37] "Sakala gülmek, sakalına gülmek" deyimi 15. yüzyıldan kalma meşhur yazma *Saltuknâme'*de de Nasreddin Hoca'nın karısı ile Sarı Saltık arasındaki bir konuşmada geçmektedir: Mustafa Duman, *Nasreddin Hoca ve 1616 Fıkrası,* Everest Yayınları, İstanbul, 2018, s. 20-21.

[38] Köpek ile tazının birleşmesinden doğan yavru, küçük köpek.

[39] Biniciyi sarsmayan biçimde yürüyen at.

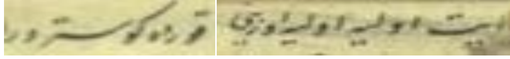
[40] Genel anlamda hizmetçi, yardımcı demektir.

94. İt itilen dalaşur, kurdı görse arhalaşur[42] (s. 20).



♦İt itilen savaşur "qurdu bələ qavar" [*Əmsali-Türkanə,* s. 8; *Atalar Sözləri,* s. 242].

95. İt ulıya ulıya özini kurda gösterür (s. 21).



♦İt ular, üstünə qurd gətirər [*Atalar Sözləri*, s. 243]

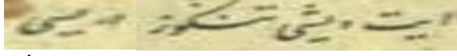
♦İt uluya-uluya başına qal gətirər [*Atalar Sözləri,* s. 243]

96. İt itilen savaşanda barışık yerin koyar (s. 21).



♦İt itlə savaşanda barışıq yerin qoyar [*Əmsali-Türkanə,* s. 10].

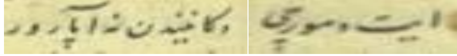
97. İt dişi tonguz derisi (s. 21).



♦İt dişi tonquz dərisi, ov yetənəkdir. [*Əmsali-Türkanə,* s. 3; *Atalar Sözləri,* s. 241].

♦İt dişi tonuz dərisinə münasibdir [*Atalar Sözləri,* s. 241]

98. İt demürçi dükkânından ne aparur (s. 21).



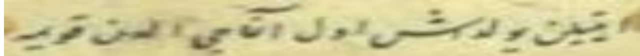
♦İt dəmürçi dükanından nə aparur [*Əmsali-Türkanə,* s. 7; *Atalar Sözləri,* s. 241].

♦İt demirci dükkânından ne alır (götürür)? [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 568, No: 10983].

99. İt nasibini yel götürür (s. 21).



100. İtilen yoldaş ol, ağacı elden koyma (s. 21).

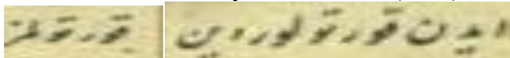


♦İt ilə yoldaş ol, amma ağacını əldən qoyma [*Atalar Sözləri*, s. 242].

♦İtlə yoldaş ol, ağacuvu əldən qoyma [*Atalar Sözləri*, s. 246].

♦İt ile (itle) yoldaş ol, çomağı (değneği) elden bırakma [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 569, No: 11004].

101. Eden kurtulur diyen kurtulmaz (s. 22).



♦Eden kurtulmuş, diyen kurtulmamış [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 385, No: 6731].

102. Islanmışun yağışdan ne derdi var (s. 22).



♦İslanmışın yağışdan nə bakı[43] [*Atalar Sözləri*, s. 236]

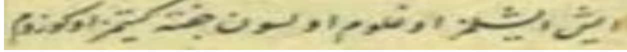
---

[41] Bu sözdeki "ebleh" ve "ahmak" kelimeleri zaman ve coğrafyaya bağlı olarak eş anlamlı değerlendirilmiştir.

[42] Birbirini korur.

[43] Bak: Korku.

♦Islanmışın yağmurdan haberi (pervası, korkusu) olmaz (yoktur) [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 10335].
♦Islanmışın yağmurdan korkusu (pervası) yoktur [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 10336].
♦Islanmışınn yaştan ne korkusu [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 10337].
103. İş işlemez oğlum olsun çifte gitmez öküzüm (s. 22).



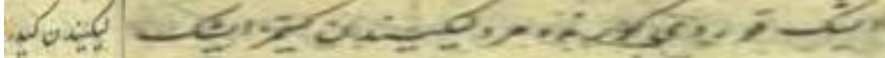
♦İşə getmiyən oğlum olsun, vələ getmiyən öküzüm [*Atalar Sözləri*, s. 238]
♦Çifte gitmeyen öküzün olsun, işe gitmeyen oğlun. [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 302, No: 4807].
104. Eşek balçığa batandan sonra bel gösteren çokdur (s. 22).



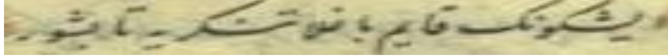
♦Eşşək palçığa batandan sonra yol göstərən çox olar [*Atalar Sözləri*, s. 160].
♦Eşek çamura batınca (düşünce), yol gösteren çok olur [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 435, No: 7868].
105. Eşek kurban olmaz ise behâsı olur (s. 23).



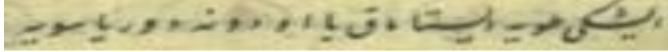
106. Eşek kurdı görende merdliğinden gitmez eşekliğinden gider (s. 23).



107. Eşegüng kayım bağla Tangrı'ya tabşur[44] (s. 23).



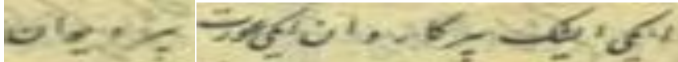
♦Eşşəgin qayım bağla, tanrıya tapşur [*Emsali-Türkane,* s. 12].
♦Eşəyin bərk bağla, andan Tanrıya ısmarla [*Atalar Sözləri*, s. 158]
♦Eşeği (sağlam) kazığa bağla, sonra Tanrı'ya ısmarla [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 432, No: 7793].
108. Eşegi toya istemek ya odunadur ya suya (s. 23).



♦Eşəki dügünə oqumuşlar: "Ya su yoqdur, ya odun yoq" demiş [*Atalar Sözləri*, s. 158].
♦Eşşəgi ya oduna istərlər, ya suya [*Atalar Sözləri*, s. 158].
♦Eşeği düğüne çağırmışlar, "Ya odun eksik (lazım) ya su" demiş [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 432, No: 7787]
♦Eşeği düğüne okumuşlar, "Ya su eksiktir ya odun" demiş [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri*, s. 432, No: 7788].
109. İşlemege erinen yemege hasret olur (s. 23-24).



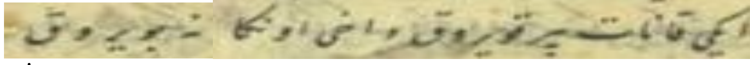
♦İşləməgə ərinən yeməgə həsrət olur [*Emsali-Türkane,* s. 15; *Atalar Sözləri*, s. 239].
110. İki eşek bir kârvan iki avrat bir dîvân (s. 24).



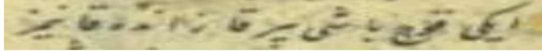
---

44 Emanet et, bırak.

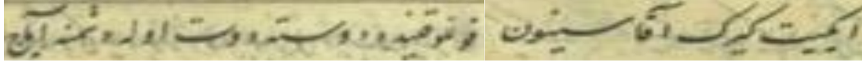
♦İki eşşəg - bir karvan, iki övrət - bir divan [*Emsali-Türkane,* s. 15; *Atalar Sözləri*, s. 229].
111. İki kanat bir kuyruk dahi onga ne buyruk (s. 24).



♦İki qanat, bir quyruq, ana dəxi yel buyruq [*Atalar Sözləri*, s. 230].
♦İki kanat (kamçı), bir kuyruk; herkes (kendi) başına buyruk [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri*, s. 545, No: 10476]
112. İki koç başı bir kazanda kaynamaz (s. 24).



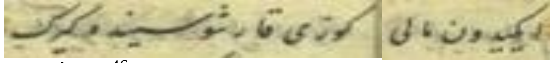
♦İki qoç başı bir qazanda qaynamaz [*Atalar Sözləri*, s. 230]
♦İki baş, bir kazanda kaynamaz [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 543, No: 10430].
♦İki koçun başı (koç kafası), bir kazanda kaynamaz [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 546, No: 10507].
113. İgit[45] gerek ağasının kulluğunda dosta dost ola düşmene amaç (s. 24-25).



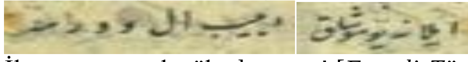
♦İgid gərək ağasının qulluğunda dosta dost, düşmənə amac ola [*Emsali-Türkane,* s. 7; *Atalar Sözləri*, s. 226, 227 (igit)].
114. İgidin evi kamış gerek arvadı karavaş (s. 25).



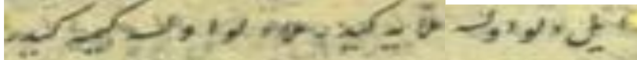
115. İgidün malı gözi karşusında gerek (s. 25).



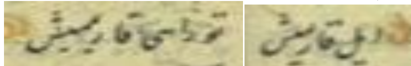
116. İlana[46] yumuşak deyib el vurma (s. 26).



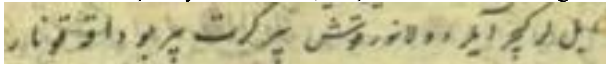
İlana yumşaq deyüb əl vurma! [*Emsali-Türkane,* s. 14; *Atalar Sözləri*, s.232].
117. El delü olsa mollaya gider, molla delü olsa kime gider? (s. 26).



El dəli olsa, mollaya gidər, molla dəli olsa kimə gidər [*Atalar Sözləri*, s. 151].
118. İl karımış[47] töresi karımamış (s. 26).



♦El qarımış, törəsi qarımamış [*Emsali-Türkane,* s. 11; *Atalar Sözləri*, s. 153].
♦İl (el) bırakılır, töre bırakılmaz (*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 549, No: 10566).
♦İl gider, töre kalır (*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 549, No: 10568).
119. İller keçer aylar dolanur, kuş bir kerre bir budağa konar (s. 26).

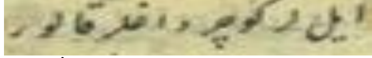


♦İllər keçür, aylar dolanur, quş bir kərrə bir budağa düşür. [*Emsali-Türkane,* s. 15; *Atalar Sözləri*, s. 232].

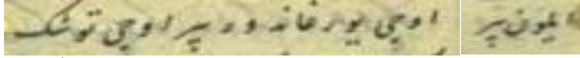
---

45 Yiğit.
46 Yılana.
47 Yaşlanmış, tükenmiş, bozulmuş.

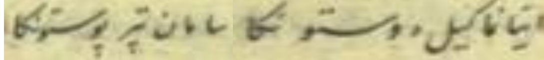
120. İller göçer dağlar kalur (s. 26).



121. İlün bir ucı yorgandur bir ucı töşek (s. 26).

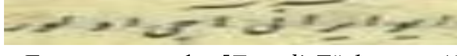


122. İnanmagil dostunga, saman teper postunga (s. 27).



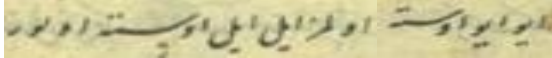
♦İnanma gəl dostuna, saman təpər pustunə [*Emsali-Türkane,* s. 5].
♦İnanma gəl dostuna, saman təpər püstünə [*Atalar Sözləri*, s. 233].
♦Güvenme dostuna, saman doldurur postuna [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 491, No: 9171].

123. Ev ayranı acı olur (s. 27).



♦Ev ayranı acı olur [*Emsali-Türkane,* s. 13; *Atalar Sözləri,* s.162].

124. Ev ev üste olmaz el el üste olur (s. 27).



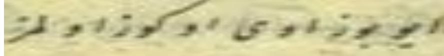
♦Ev ev üzerinde olur, el el üzerinde olmaz.[48] [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 441, No: 8005].

125. Ev bizüm sır bizüm (s. 27).



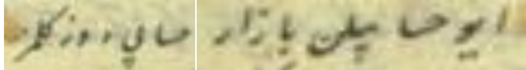
♦Ev bizim, koğ[49] bizim; otur söyleşelim kadın kızım [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 441, No: 7997].

126. Ev buzovı[50] öküz olmaz (s. 27).



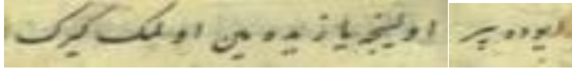
♦Ev danası, öküz olmaz [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. s. 441, No: 7999].
♦Evden yeten dana öküz olmaz. [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. s. 444, No: 8055]

127. Ev hesabıylan bazar hesabı düz gelmez (s. 27).



♦Ev hesabıylan bazar hesabı dürüst gəlməz. [*Emsali-Türkane,* s. 15; *Atalar Sözləri,* s. 161].
♦Evdəki hesab bazarda rast gəlməz [*Atalar Sözləri*, s. 163].

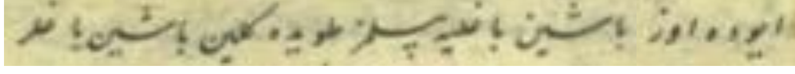
128. Evde bir olınca yazıda min[51] olmak gerek (s. 27).



129. Evde öz başın bağlıyabilmez toyda gelin başın bağlar (s. 27).

---

48 Bu maddede yazılı olan iki söz arasında kuruluş ve anlam bakımından bir çelişki söz konusu.
49 Dedikodu, çekiştirme.
50 Buzağı, dana.
51 Bin.



♦Evdə öz başını bağlaya bilmir, toyda gəlin başı bağlayır [*Atalar Sözləri*, s.163].

♦Evde kendi başını bağlayamayan, düğünde el başı bağlar [*Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* s. 443, No: 8051].

SIRALI SÖZLER

Acı işletme tohı tepretme (s. 6).
Açuk kapunı Tengri örtmez (s. 6).
Âdem var kal ilen kul tapar, âdem var akçe ilen pul tapar (s. 6).
Adını bilmemiş evine ne gidersin? (s. 6).
Ağaç kertilen yerden sınar (s. 8).
Ağır eglen ki batman gelesen (s. 8).
Ağır geldimi yüngül kalhar (s. 8).
Ağladan yanında eglen güldüren yanında eglenme (s. 8).
Ağlamayınca emcek yohdur (s. 8).
Akçasına kıyan boranı yer (s. 8-9).
Al alış kimi bah bahış kimi (s. 9).
Al gönglini ver gönglümi (s. 9).
Ala kancuk neyledi kim enükleri neylesün? (s. 9).
Ala kargada alumum olsun alabilsem ölümüm olsun (s. 9).
Alıcı kuşa ne vatan (s. 9).
Almak yahşıdur vermak karın ağrısı (s. 9).
Angıran eşegün başına vurarlar (s. 9). ñ
Arhalu köpek kurd basar (s. 6).
Arpa eken buğda biçmez (s. 6).
Artuk tama‘ baş yarar (s. 6).
Arunun zehrini görmeyen balınun kadrini bilmez (s. 7).
Asıl almak çetindür, sahlamak âsân; bedasıl almak âsândur, sahlamak çetin (s. 12).
Aslın itüren harâmzâdedür (s. 12).
Aş duz ilen duz dad ilen (s. 8).
Aşbazdan küsen evine ac gider (s. 8)
Aşını yalğuz yeyen yâver tapmaz (s. 8).
Ata ata ohçı, göre göre gözçi (s. 5).
Ata malı oğulı yanşak eyler (s. 5).
Atam ölümin kayırmam Azrâ’il kapumı tanur (s. 5).
Atang mâlın derc eyle onga göre harc eyle (s. 5).
Atlas ne kadar köhne olsa patava olmaz (s. 12).
Ay menlen olsun yulduzdan ne pervâm (s. 10).
Ayak bir bir basarlar nerdübâna (s. 20).
Ayun onbeşi karanku ise onbeşi aydınlıkdur (s. 10).
Ayunun otuziki oyunı var otuzbiri emrud üstünedür (s. 10).
Az söyleş yahşi söyleş (s. 7).
Az ver çok yalvar, çok ver az yalvar (s. 7).
Azacuk aşım, ağrısız başım (s. 7).
Azılan çohun oyını olmaz (s. 7).
Eden kurtulur diyen kurtulmaz (s. 22).
Egri ağac ıslanıb ödgürmeyince düz olmaz (s. 12).

Egri eglenüb doğrı danışmak gereg (s. 12).
Ekmegi ekmekçiye ver bir ekmek de üstelük al (s. 13).
Ekmegin yalguz yiyen tayını dişilen dutar (s. 13).
Ekmegüng var ise işüng işdür, yohsa ekmek sanga işdür (s. 12).
El delü olsa mollaya gider, molla delü olsa kime gider? (s. 26).
El eli tanur su çuhurı (s. 13).
El eli yuvar el dönüb yüzi yuvar (s. 13).
Er başından devlet, dağ başından duman eksük olmaz (s. 11).
Er çöreği er yanında borç olur (s. 11).
Er ekmegi er karnında kalmaz (s. 11).
Er eri yoldaşlıkda, ev evi konşulıkda (s. 11).
Er erün gözgüsidür (s. 11).
Er olan son güni gözler (s. 11).
Ere er gereg, hâna hân, bege beg (s. 12).
Erkek sığır melemez (s. 11).
Eski düşmen dost olmaz (s. 12).
Eski panbuk bez olmaz (s. 12).
Eşegi toya istemek ya odunadur ya suya (s. 23).
Eşegüng kayım bağla Tangrı'ya tabşur (s. 23).
Eşek balçığa batandan sonra bel gösteren çokdur (s. 22).
Eşek kurban olmaz ise behâsı olur (s. 23).
Eşek kurdı görende merdliğinden gitmez eşekliğinden gider (s. 23).
Et kohur ite toy olur (s. 10).
Et ne kadar aruk ise ekmek üstedür (s. 10).
Et yeyen kuşun tumçuğu eğri olur (s. 10).
Etlü sümüg öningde iken yiyegör (s. 10).
Ev ayranı acı olur (s. 27).
Ev bizüm sır bizüm (s. 27).
Ev buzovı öküz olmaz (s. 27).
Ev ev üste olmaz el el üste olur (s. 27).
Ev hesabıylan bazar hesabı düz gelmez (s. 27).
Evde bir olınca yazıda min olmak gerek (s. 27).
Evde öz başın bağlıyabilmez toyda gelin başın bağlar (s. 27).
Evvel yoldaş ondan yol (s. 19).
Islanmışun yağışdan ne derdi var (s. 22).
İgidin evi kamış gerek arvadı karavaş (s. 25).
İgidün malı gözi karşusında gerek (s. 25).
İgit gerek ağasınun kulluğunda dosta dost ola düşmene amaç (s. 24-25).
İki eşek bir kârvan iki avrat bir dîvân (s. 24).
İki kanat bir kuyruk dahi onga ne buyruk (s. 24).
İki koç başı bir kazanda kaynamaz (s. 24).
İl karımış töresi karımamış (s. 26).
İlana yumuşak deyib el vurma (s. 26).
İller göçer dağlar kalur (s. 26).
İller keçer aylar dolanur, kuş bir kerre bir budağa konar (s. 26).
İlün bir ucı yorgandur bir ucı töşek (s. 26).
İnanmagil dostunga, saman teper postunga (s. 27).
İnsan dilleşe dilleşe, hayvanlar elleşe elleşe (s. 14).

İş işlemez oğlum olsun çifte gitmez öküzüm (s. 22).
İşlemege erinen yemege hasret olur (s. 23-24).
İt demürçi dükkânından ne aparur (s. 21).
İt dişi tonguz derisi (s. 21).
İt eblehi tula, at eblehi yorga, âdem eblehi şâtır olur (s. 20).
İt itilen dalaşur, kurdı görse arhalaşur (s. 20).
İt itilen savaşanda barışık yerin koyar (s. 21).
İt nasibini yel götürür (s. 21).
İt ulıya ulıya özini kurda gösterür (s. 21).
İtilen yoldaş ol, ağacı elden koyma (s. 21).
Od ilen oyun olmaz (s. 15).
Od od üste olmaz il il üste olur (s. 15).
Od olsun özini yandırsun (s. 15).
Oddan kül törer külden od (s. 15).
Odunçı gözi kömçekdedür (s. 15).
Oğrı ilen oğrı yoldaşılan doğrı (s. 18).
Oh yaydan çıhandan songra peşimânlık ne fayde (s. 15)
Ohı fırlat yayı gizlet (s. 15).
Orağı kürk vaktında kürkü orak vaktında (s. 16).
Ot gider bayır kalur, su gider kayır kalur (s. 15).
Otura otura ozanun, evi yıhulur geze geze culfanun (s. 14).
Oynarım gülerim oynaşum yaddan gitmez (s. 20).
Öküz öldi kanlu sındı (s. 18).
Ölen inek sütlü olur (s. 19).
Ölinün vasiyeti dutulmaz, didügi özine kalur (s. 19-20).
Ölüm kaşilen göz arasındadur (s. 19).
Öte öte keklik başını bâde verir (s. 15).
Öz gözinde bizi görmez özge gözinde çöpi görür (s. 17).
Öz ivinde umac [o]vabilmez, özge ivinde rişte hatâyî töker (s. 16).
Öz sırrung özüng sahlayanda özgeden incime (s. 16).
Özge atına minen tiz düşer (s. 16)
Özge, özge itküsini ma‘ni çağıra çağıra ister (s. 16).
Özgenün ak ivini gören öz kara ivini yıhmaz (s. 16).
Özini tanımayan Tangrını tanımaz (s. 17).
Ucuz etün şorvası olmaz (s. 15).
Uğrı anası gâh döş yer, gâh döşine vurar (s. 18).
Ulular sözin işitmiyen ulaya ulaya kalur (s. 19).
Ulusını ulu dutmayan atası sakkalına halkı güldürür (s. 19).
Uşağı işe gönder özün de ardınca git (s. 17).

KAYNAKÇA

Abasqulu, Marağai (1996), *Əmsali-Türkanə (Türk Atalar Sözleri),* Düzenleyen ve aktaran: Böyük Rəsul oğlu, Azərbaycam Respublikası Elmlər Akademiyası Milli Münasibətlər İnstitutu, Qartal Neşriyatı, Bakı, [4], VIII, 51, [1], 49 s. (giriş yazıları, çeviri metin, sözlük, tıpkıbasım).

Albayrak, Nurettin (2009), *Türkiye Türkçesinde Atasözleri,* Kapı Yayınları, İstanbul, XII, 1140 s. (İncelemeler, Bibliyografya, Atasözleri, Sözlük, İndeks).

Atalar Sözləri (2013), Tərtib edəni və öz sözün müəllifi: Mətanət Yaqubqızı, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Folklor Enstitutu, Nurlan Neşriyatı, Bakı, 476 s.

Azərbaycan Dilinin İzahlı Lügəti (2006), C. I-IV, Azərbaycan Milli Elmler Akademiyası Nesimi Adına Dilçilik İnstitutu, Şerq-Qərb Neşriyatı, Bakı, 744, 792, 672, 712 s.

Duman, Mustafa (2018), *Nasreddin Hoca ve 1616 Fıkrası*, Everest Yayınları, İstanbul, 740 s.

Koz, M. Sabri (2015), "Ermeni Harfli Bir Türkçe Yazma Mecmûadan Atasözleri ve Deyimler", *Journal of Turkish Studies. Türklük Bilgisi Araştırmaları, Çekirge Budu. Robert Dankoff'a Armağan,* C. 44, Aralık 2015, Yayınlayanlar: Cemal Kafadar - Gönül Tekin, Yayına Hazırlayanlar: Nuran Tezcan - Semih Tezcan, Harvard Üniversitesi, Kitap Matbaacılık [İstanbul], s. 285-318.

DEDE KORKUT'TAN GÜNÜMÜZE SÖZLÜ KÜLTÜRÜMÜZDE CAN TAKASI ÜZERİNE BİR İNCELEME

Necdet KURT*

Özet: İlk yazılı örneklerinin Dede Korkut'ta görüldüğü "can takası" konusu çok dikkat çekmemiş olsa da Türk kültüründe ve mitolojisinde önemli bir yere sahiptir. Sözlü kültürümüzde de oldukça önemli bir yere sahip olan konu üzerine çok sayıda şair, âşık ve ozan sözler söyleyerek tarihin sayfalarına not düşmüşlerdir. Dizelerde kimisi sevdiği için, kimisi ailesi (anası, babası, oğlu, kızı) için, kimisi vatan için, kimisi de inançları için canını vereceğini söylemiştir. Bu çalışmada ilk örnekleri Dede Korkut'ta görülen can takası konusu birçok tarihi ve güncel şahsiyetlere ait ölümü hiçe sayan dizelerden örneklerle ele alınmıştır.
Anahtar Kelimeler: *Yerine ölmek, can vermek, Azrail*

An Examination of the Topic of "Can Takasi" from Dede Korkut to Today

Abstract: Even though it has not been driving so much of interest, the topic of "can takası" have an important role in Turkish culture and mythology, which has been seen for the first time with written samples in Dede Korkut. Poets, minstrels, Turkish poet-singers have been taking notes into the history by saying things on the topic which also has a remarkably important place in our oral culture. In the lines of the poets, some say that they will die for their love, some for the family, some for the motherland and some for the religion… In this study, the topic of "can takası" has been studied within the poet lines belonging to historical and current ones which ignores death, and which has been seen for the first time in Dede Korkut.
Keywords: *Die instead, perish, Azrael*

Giriş

Dede Korkut anlatmalarında Dumrul Bey veya Dumrul Han olarak da bilinen Deli Dumrul, Türk mitolojisinin en önemli kahramanlardan biridir. Orta Asya Türklerinin birçok mitolojik hikâyesinde yer alan Deli Dumrul Hikâyesi nesilden nesle anlatılarak günümüze ulaşmıştır. Altay Türkçesinde "Tungrul" olarak da söylenen Dumrul'un efsaneleşen hikâyesi, günümüzde Türk mitolojisinin en önemli eserlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Korkut Ata'nın hikâyelerinde yer alan Deli Dumrul'un, ölüm karşısındaki inatçı tavrı dikkat çekicidir. İslam öncesi dönemde Orta Asya Türkleri insanların canını alanın yeraltı tanrısı "Erlik" tarafından insanların canını alması için yeryüzüne gönderdiğine inandıkları "Aldacı Han" yani ölüm meleği olduğuna inanılırdı. İslam sonrası inançların değişimiyle bu inanç da "Azrail" olarak değişmiş olsa da, İslam öncesinde uzun zaman boyunca Türkler insanların canının aldacı tarafından alındığına inanmıştır.

Korkut Ata'nın hikâyelerinde anlatılan Deli Dumrul, yol kesiciliği yaptığı için Tanrı (Tengri) tarafından cezalandırılır. Tanrı'nın emri ile Deli Dumrul'un canını almaya gelen Aldacı at üstündeyken Deli Dumrul'un göğsüne çöker, ancak

* Araştırmacı Yazar, egecaddesi@hotmail.com

karşılaştığı direniş karşısında çaresiz kalır, zira Deli Dumrul Aldacı'ya canını vermek istemez. Türk mitolojisinde anlatılanlara göre Tanrı'yı kızdıran ve sonrasında da Aldacı'ya, yani bugünkü inanışa göre Azrail'e canını vermek istemeyen Deli Dumrul'a, kendi canı için kurban edilmek üzere başka bir can bulması emredilir. Deli Dumrul, Azrail'in canını almaya gelmesinden sonra Tanrı'nın ne kadar büyük bir güç sahibi olduğunu anlar ve kendisine iletilen bu emri yerine getirmek üzere yollara düşer. Deli Dumrul'un Tanrı'ya vermek için bir kurban aradığı yolculuğunun ilk durağı bizzat kendi ailesidir. Deli Dumrul olayı anne ve babasına anlattıktan sonra kendi canına karşılık olarak onların canını ister. Ancak anne ve babası kendi canlarını vermek istemezler. Deli Dumrul daha sonra karısının yanına gider ve durumu anlatır. Karısı da sevdiceğini kurtarmak için kendi canını Tanrı'ya kurban olarak vermeyi kabul eder. Ancak Deli Dumrul karısını kurban etmek istemediği için Tanrı'ya yalvarır ve sonucunda Tanrı Deli Dumrul'u affeder.

Deli Dumrul hikâyesinin bu bölümünde insanın sevdiği için ne kadar büyük bir fedakârlık yapabileceği anlatılmakta, söz konusu insanın kendi canı olduğunda kişinin anne ve babasının dahi ilk önce kendini düşünebileceği de özellikle vurgulanmıştır. Metinlerde kahraman bazen kendi yerine ölecek bir can aramış, bazen de sevdiği insana "Sen ölme ben yerine öleyim" diye seslenmiştir. Hikâyelerde, atasözlerinde, özdeyişlerde, dua ve beddualarda çok sayıda eş metin ve benzer metinler mevcuttur. "Kurban olduğum, kurban olurum, canım sana kurban olsun vb. gibi. Bilinçaltında yatan duygu hali canından daha kıymetli görmek, yoluna can koymak veya yoluna baş koymaktır.

Ölüm her canlının yaşayacağı kaçınılmaz bir sondur. Sözlü kültürümüzde ölümle ilgili çok sayıda anlatı vardır. İnsanlar şekil, amaç ve içerik bakımından farklı ölüm şekillerine farklı anlamlar yüklemişlerdir. Örneğin; uzun zamandır acı içerisinde yatmakta olan çaresiz bir hasta için ölüm kurtuluştur, (İslamiyet'ten sonra) hac farizası sırasında veya kutlu günlerin herhangi birinde ölenlerin Allah'ın iyi kulu olduğuna ve cennete gideceğine inanılır. Bu durumda geride kalan yakınları için ölüm acısı hafiflemiş, hatta ölenlerin cennete gideceğine inanıldığı için acıya rağmen ölüm iç ferahlatıcı bir durum almıştır. En acılı ölümler ecelsiz ölüm denilen, genç ölümlerdir. Türk kültüründe en anlamlı ölüm ise vatan için canını vermek, yani şehadete ermektir. Ancak ne olursa olsun ölüm her durumda üzücüdür.

Bizim üzerinde durduğumuz edebi metinlere konu olan ölümler ise ilk yazılı örnekleri Dede Korkut metinlerinde görülen sevdiğinin yerine, başka bir deyişle uğruna veya yoluna ölmektir. Sözlü ve yazılı kültürümüzde özellikle de türkülerde "uğruna ölmek" ile ilgili çok sayıda ifade vardır.

Ünlü şairimiz Mehmet Akif Ersoy, İstiklal Marşı'mızda vatan uğruna can vermeyi şu şekilde anlatmıştır.

Bastığın yerleri toprak diyerek geçme, tanı!
Düşün altındaki binlerce kefensiz yatanı.
Sen şehit oğlusun, incitme, yazıktır, atanı.
Verme, dünyaları alsan da bu cennet vatanı.

Kim bu cennet vatanın uğruna olmaz ki feda?
Şühedâ fışkıracak toprağı sıksan, şühedâ!
Cânı, cânânı, bütün varımı alsın da Hudâ,
Etmesin tek vatanımdan beni dünyada cüdâ.

Şairimiz burada can takasını, “Cana karşılık can” ile değil; “Vatana karşılık can” verme şeklinde ifade etmiştir.

Şair ve akademisyen Dilaver Cebeci ise bir şiirinde vatan için can vermeyi ince detaylarla anlatmıştır:

Baş koymuşum Türkiye’min yoluna
Düzlüğüne yokuşuna ölürüm
Asırlardır kıratımı suladım
Irmağının akışına ölürüm Türkiye’m

Sevdalıyım yangın yeri bu sinem
Doksan yıldır çile çekmiş hep ninem
Pınarlardan su doldurur Eminem
Mavi boncuk takışına ölürüm Türkiye’m

Her iki şairimiz ve aynı konuyu işleyen birçok şair, vatan sevgisi için gerektiğinde can verilebileceğini ifade ederek vatansever Türk insanının duygularına da tercüman olmuşlardır.

Özellikle ülkemiz üzerinde oynanan oyunlar sonucu hain teröre kurban verdiğimiz vatan evlatları için de çok sayıda benzer metin içeren şiirler yazılmıştır. Şair Yusuf Tuna’nın bir şiirinde şu ifadeler geçmektedir:

Seni vuran eller virane olsun,
Yıktın beni nasıl güleyim oğul?
Sana gelen kurşun gönlüme gelsin,
Senin yerine ben öleyim oğul.

Allah’ı bilen kimse can mı yakar?
İnsanları seven gönül mü yıkar?
Askere polise kim kurşun sıkar?
Senin düşmanını bileyim oğul.

Vatanın sınırı özüme dardır,
Ay yıldızlı bayrak gönlümde yardır.
Vatan bizim için namustur ardır,
Bu yurda destan ben olayım oğul.

Görüldüğü gibi şair bu şiirde askeri ve polisi evladı görerek, “senin yerine ben öleyim” ifadesiyle vatan savunmasında kalleşçe öldürülen gençlerimizin yerine can vermek istediğini vurgulamıştır. Aslıda bu ifadede saklı olan “terör belası bitsin, ben can vermeye razıyım” anlamıdır.

Birçok metinde ise İslami değerler işlenerek Hz. Muhammet ve Ehl-i Beyt konu edilmiş, bazılarında ise Kêrbela olayları işlenmiştir. Bir kaynakta Teslim

Abdal'a ait olan diğer bir kaynakta ise Yunus Emre'ye ait olan bir nefeste can takası şu şekilde işlenmiştir:

Teslim Abdal'da:

Canım kurban olsun senin yoluna
Adı güzel kendi güzel Muhammet
Söylenirsin cümle âlem dilinde
Adı güzel kendi güzel Muhammet
Adı güzel kendi güzel Mustafa

Sen bir peygambersin şeksiz gümansız
Sana inanmayan dinsiz imansız
Teslim Abdal neyler dünyayı sensiz
Adı güzel kendi güzel Muhammet
Adı güzel kendi güzel Mustafa

Yunus Emre'de:

Canım, kurban olsun senin yoluna
Adı güzel, kendi güzel Muhammed
Gel şefaat eyle kemter kuluna
Adı güzel, kendi güzel Muhammed

Yunus neyler iki cihanı sensiz
Sen hak Peygambersin şeksiz şüphesiz
Sana uymayanlar, gider imansız
Adı güzel, kendi güzel Muhammed

Ehl-i Beyt ve Kêrbela olaylarının işlendiği Ozan Ali Sefa'ya ait bir metinden örnek dörtlükler ise şöyledir:

Gitme kardaş gitme bizi koyup da
Ben de senin ile geleyim kardaş
Bir değil bin değil yaram sarılmaz
Dertlerine derman olayım kardaş

Görmesin halini dedemle anam
Babam gelip görse halimiz yaman
Kan ağlar yüreğim yanıyor sinem
Ömrüm boyu sana köleyim kardaş

Yanarım yanarım tütünüm tütmez
Kanlı yezidlere gücümüz yetmez
Ben ölsem de benim için fark etmez
Senin mutluluğun dileğim kardaş

Daha birçok şiirde vatan, din gibi kutsal ve manevî değerler için canını vererek ölümü hiçe sayan metinler mevcuttur.

Yakın zamanda yitirdiğimiz, son zamanların ünlü saz ve söz ustalarından olan Neşet Ertaş üstat ise bir türküsünde yârine şu şekilde seslenmektedir:

Yâre gidem yâre gidem

Yareliyim nere gidem
Bu derdimin dermanını
Almaya ben yâre gidem

Saçlarını ben öreyim
Buna dayanmaz yüreğim
Seni vermem Azrail'e
Ben öleyim ben öleyim

Neşet Ertaş bu türküsünde Dede Korkut hikâyesinde olduğu gibi, yârini Azrail'e vermek yerine kendi canını vermeyi tercih etmiştir.

Yine 1993 yılında elim bir şekilde kaybettiğimiz ünlü ozan Muhlis Akarsu ise sevdiğine şu dizelerle seslenmiş, çaresizliğini ve kötü kaderini yenemediğini, sevdiceğinin yerine kendisinin ölmek istediğini ve sevdiğinin belki bu sıkıntıları aşabileceğini ifade etmiştir:

Kalmadı dünyada tutacak dalım
Sen ölme yar ben yerine ölürüm
Yoruldu kervanım kapandı yolum
Sen ölme yar ben yerine ölürüm

Felek bir gün fermanını bildirir
Bir ömrünü bin dert ile doldurur
Ben gülmedim belki seni güldürür
Sen ölme yar ben yerine ölürüm

Akarsu'yum bir deryada kalmadım
Yağmur oldum yeryüzüne damladım
Seni bilmem ben muradım almadım
Sen ölme yar ben yerine ölürüm

Sonuç

Türk insanı milli kimliğini oluşturan vatanı ve inancının yanında sevdiceği için de canını verebileceğini, Dede Korkut'tan günümüze hem sözlü gelenekte hem de yazıya aktarılmış olan metinlerde işlemiştir. İlk yazılı örneği Dede Korkut hikâyelerinden Deli Dumrul'da geçen sevdiğinin yerine canını feda etmek yani "can takası" günümüz edebi metinlerinde de işlenmektedir. "Ömrümden al ömrüne koy, sana gelen (ölüm) bana gelsin" ve daha çok sayıda dua ve özdeyiş mevcuttur. Yine Deli Dumrul hikâyesinde geçen "Azrail göğsün üstüne çökmesi"de ölüm anı olarak edebi metinlerde çok kullanılmış, Karacaoğlan'da "Azrail göğsümde canım hay hayda", Mesleki' de "Azrail serime çöktüğü zaman", Emrah'ta "Azrail göğsümde can telaşı var" şeklinde ve daha çok sayıda şair tarafından benzer ifadelerle işlenmiştir.

ADLARIMIZIN ABC'Sİ

Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU[*]

Özet: Adlarımız üzerine uzun bir süreden beri çalışmaktayım. Bu arada biri özgün, öbürü makale ve bildirilerimden oluşan iki de kitap yayımladım. Bu çalışmalarımın sonucunda adlarımızla ilgili bazı gerçeklerin ortaya çıktığını da belirlemiş oldum. Bu noktaların başında, ad konulması aşamasında sürekli bir değişme, gelişme ve yenileşme görülmektedir. Çocuklarımıza konular adların seçiminde etken olan hususlar düne göre çok çeşitlilik göstermektedir. Dede-baba-oğul ve nene-anne-torun üçlülerinin adlarının konulması son derece çarpıcı sonuçlar doğurmaktadır. Yazımızda vereceğimiz listenin belirlenmesinde tutulan yol, çok çeşitli kaynakların gözden geçirilmesi şeklinde oluşmuştur. Adların seçiminde eski ve yeni olmaları göz önünde bulundurulmuştur. Adların çoğunluğunu ölüm ilanları arasından bulup çıkardık. Bu ilanlarda dede-nene ikilisinin adlarının bir süre sonra konulmaz olduğunu gördük. Kısacası ortaya atılan yeni moda adların konulması geleneğimizi de sarsmıştır. Yazımızda bu konuya doğrudan eğilmeyeceğiz. Sizler listede adlara göz atınca bizim ne demek istediğimizi kolayca anlayacaksınız.
***Anahtar Kelimeler**: Ad, değişim, yenilenme, eski-yeni*

ABC of Our Names

Abstract: I've been working on our names for a long time. Meanwhile, I have published two books, one of which is specific, the other one consists of my articles and papers. As a result of these studies I have also identified some facts about our names. At the beginning of these points, there is constant change, development and innovation in the process of naming. The factors that influence children's naming very widely comparing to the past. Giving the names of grandfather, father, son, and grandmother-mother-grandchildren trios have had very striking consequences. The way in which we are going to give the list is determined by the research of various sources. It has been taken into consideration if the names are old and new in the selection of names. We found most of the names out of death announcements. In these announcements, we have seen that the names of the grandparents were not given. In short, the introduction of new fashion names has also shaken our tradition. We will not focus directly to this topic in our article. As you browse through the names on the list, you will easily understand what we mean.
***Keywords:** Name, change, renewal, old-new*

Giriş

Sözümüze, yazımızın başlığıyla başlayalım. Ne demek, 'Adlarımızın abc'si?' Son yıllarda *abc* kısaltması *alfabe* (alfa-beta) kelimesinin yerine kullanılmaya başlanıldı, hatırlayacaksınız. Ama bizim başlığımızdaki *abc* bununla ilgili değil… Biz, bir farklılık olmak üzere bu üçlüyü farklı bir anlamda kullandık. Demek istedik ki ele alacağımız adlar a, b ve c sesleriyle/harfleriyle başlayan adlardan seçilmiştir. Öyle ya, 28 harfle başlayan adlarımızın ele alınması ancak bir kitabın

---

[*] Emekli Öğretim Üyesi, saimsakaoglu@hotmail.com

konusu olabilir. Sayıyı 28'le bağlamamızın sebebi, dilimize özgü olan ğ (yumuşak g) ile başlayan kelimemizin olmamasıdır.

Önceki yıllarda (2001, 2017) adlarımızla ilgili iki kitabımızın yayımlandığını hatırlatmak isteriz. Ad koymak, ad değiştirmek, ad düzeltmek gibi dil olayları adlarımız üzerinde yapılacak olan çalışmaların esasını oluşturmaktadır. Ancak son yollarda adlarımızda görülen farklılaşma veya yenileşme, konumuzu belirlememize yardımcı olmuştur. Bizler, yakın aile çevremizde görülen adların nasıl bir değişimin peşine takıldığını göreceğiz; ancak başka ailelerdeki bu tür değişmeleri de bazen şaşkınlıkla karşılayacağız.

Ele alacağımız adlar, daha önce yayımlanmış kitap ve makalelerden alınmış adlar değildir. Bu adlar bir sabrın ve dikkatin sonucu olarak uzun bir süredir bilgisayarımıza kaydedilen ilgimizi çeken adlardır. Gazetelerin ölüm, teşekkür, başsağlığı ve anma ilanları; ad değiştirme ve ad düzeltme ilanları; çeşitli amaçlarla verilen bir çekimi kazananların listesi; her türlü eğitim kurumuna kayıt yaptırmaya hak kazananların listesi, bir adı ararken karşıma çıkan çeşitli üniversitelerimizin öğretim elemanlarının adları; televizyon kanallarında görüntüleri yer alan her türlü konuşmacı ve sanatçı adları vb. bu listemizin oluşmasının ana kaynaklarıdır. Gazete haberlerinde çıkan adların ise ayrı bir yeri vardır. Ayrıca toplu atama listeleri de bu arada ele alınmıştır. Kısacası bu liste sabırla hazırlanmış ve bir noktadan sonra yayın hazırlığına başlanılmıştır.

Bazı adları bir ünlü sebebiyle biliyor olabilirsiniz, biz o adın da bu listede yer almasını uygun bulduk.

Bu adları taşıyan başkalarının olacağı da muhakkaktır. Biz, elimizden geldiğince bu adların kaynaklarını da vermeye çalışacağız. Ama çok ünlü bir kişinin adı ise ayrıntıya kaçmayacağız. Bir de adların yanında verilen bazı unvanlar var, onların zamanla değişmiş olacağını da hatırlatalım da kimsecikler alınmasın.

İlkokul ve ortaokul sıralarında işitmeye başladığımızda bayağı yadırgadığımız adların bazıları bugün geniş kitlelere uzanmış bulunmaktadır. Biz bu tür adların birkaçını hatırlatmak istiyoruz.

Ajda (Bilinen şarkıcı ve oyuncu, 1960'ların başında piyasaya çıkmıştı.)

Azzem (Ortaokul arkadaşım, emekli profesör),

Beril (Lise 3'teki sınıf arkadaşlarımızdan biri),

Ediz (Mergen'in kardeşi),

Güngör (İlkokul arkadaşımız, erkek),

İsfendiyar (Galatasaraylı futbolcu),

Janset (Ortaokul 3'teki sınıf arkadaşlarımızdan biri),

Medeni (Çok eski bakanlardan),

Mergen (Ortaokul 3'teki sınıf arkadaşlarımızdan biri),

Merzuka (1950'li yılların ortalarında, gazetelerde fazlasıyla yer alan bir anne; bu hanımın adaşını, 05.05.18 tarihli Sözcü gazetesinde yer alan yeğen Nevhis Bora'nın ölüm ilanında da *Merzuka* Arca olarak görüyoruz.),

Mesiha (Bir film yıldızı),

Misbah (Okul arkadaşlarımızdan biri, günümüzde Beyoğlu belediye başkanı da aynı adı taşır.),

Müeyyet (Ankara Radyosu'nda adını işitirdim, erkek),

Necabettin (Bir tiyatro oyuncusu),

Nurhayat (Konya Lisesi'nin orta kısmında resim-iş öğretmeni),

Nurtop (ilkokulda sınıf arkadaşımız),

Peykan (Konya Lisesi'nin Almanca öğretmeni),

Reha (Galatasaraylı millî futbolcu, kardeşi Bülent de futbolcu idi. İstanbul'un önceki belediye başkanlarından Ahmet İsvan'ın eşi Cumhuriyet Reha),

Semiramis (Ablası Ajda'nın ardından piyasaya çıktı.),

Sibel (Ortaokul 3'teki sınıf arkadaşlarımızdan biri),

Suada (Konya Lisesi'nin orta kısmında beden eğitimi öğretmeni),

Taha (İlkokul arkadaşlarımızdan biri),

Teoman (Büyük dayımın kayınbiraderinin büyük oğlu),

Tolga (Teoman'ın küçük kardeşi),

Türkan (Lisedeki sınıf arkadaşlarımızdan biri, erkek idi ve daha sonraki yıllarda adını Türker olarak değiştirdi.)

Verda (Ortaokul 3'te okurken naklen gelen bir kız arkadaşımız, denildiğine göre, ünlü gazeteci Hikmet Feridun Es'in yeğeni imiş.).

Şimdi sizler, "Hocam bu adların bazıları artık günümüzde çokça konulanlar arasında yer alıyor." diyebilirsiniz. Ancak 1948'de başlayan okul hayatımın bütün evrelerinde bu adları birer birer işitip bazılarının sahipleriyle de konuşmuşluğumuz oldu. Ama hâlâ bir Azzem'i, Mergen'i, Peykan'ı, Suada'yı işiteniniz var mı? Belki Türkiye'de konulan adların sıralanışının en sonlarında olabilirler.

Adlarımızın ABC'sine geçmeden önce ailemdeki ad trafiğini hatırlatmak isterim.

Baba tarafım: Mustafa (büyük dedem), Hasan (dedem), Mehmet (babam ve çocukları Hasan, Hayriye, Saim), Esma (büyük halam, çocuğu olmamış), Saliha (ortanca halam, genç yaşta vefat etmiş), Nuri (amcam, Fatma, Saadet, Saime, İsmail), Hatice (küçük halam, Mehmet, Kadir, Kübra)

Hasan-Feride (Sıdıka Fahrünnisa-Sıtkı, Hayrünnisa-İsmail, Hayriye, Mehmet Sami-Melten);

Hayriye-İbrahim (Hilmi),

Saim-Yurdanur (Mehmet İstemi (sekiz aylıkken vefat etti.), Selcen-Ali İlhan ve Seren-Aydın.

Anne tarafım: Haceli (büyük dedem), Salih (dedem) Murat, İsmail ve Mehmet (dayılarım), Zeliha (annem);

Murat-Mediha (Feride, Hatice, Sevim, Mehmet)

İsmail-Atiye (Haceli, Saadet, Salih)

Mehmet-Huriye (Ayhan, İhsan, Sıtkı)

Listenin devamı kabarıkça… Sadece birkaç torun adı ekleyiverelim: Murat (Aydın Eren, Ela), Barbaros (Aydın Ata), Levent (Buğra, Berke, Berra), Demet (Esra, Ceyda), Seren (Güven), Sami (Burcu, Burçin, Hasan Kerem), Günkut (İsmail), Emre (İsmail Eymen, Zafer Eren).

Yazımız biter, adlarımız bitmez.

KISALTMALAR

I. Yayın Organları

C Cumhuriyet
G Güneş
H Hürriyet
M Memleket (Konya)
OD Ortadoğu
P Pusula (günlük gazete, Konya, genelde 'Dün defnedilenler' sütununda**)**
S Sözcü
ST Star
YG Yenigün (Konya)

II. Öbürleri

Arş. Gör. Araştırma Görevlisi
Başs. il. Başsağlığı il.
Böl. Bölümü
Cs. Cumhuriyet Savcısı
Doç. Dr. Doçent Doktor
EF Edebiyat Fakültesi
FEF Fen-Edebiyat Fakültesi
EğF Eğitim Fakültesi
hâ. Hâkimi
HF Hukuk Fakültesi
İst. İstanbul
İTÜ İstanbul Teknik Üniversitesi
İYÖO İstanbul Yüksek Öğretmen Okulu
öl. il. Ölüm ilanı
Öğr. Gör. Öğretim Görevlisi
merh. Merhum/merhume
Prof. Dr. Profesör Doktor
TDEB Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
TED Türk Eğitim Derneği
TİŞ Türkiye İş Bankası
TSK Türk Silahlı Kuvvetleri
tşk. il. Teşekkür
Ü Üniversite/si
Yrd. Doç. Dr. Yardımcı Doçent Doktor

*****

Alfabemizin ilk üç harfi ile başlayan adlardan ilgi çekici olarak kabul ettiğimiz bazılarını aşağıya alıyoruz. Aynı adı taşıyanlardan bazılarından ise iki örnek almayı uygun bildik. Adların cinsiyetlerini belirtmeyi gerekli görmedik. Karışıklığa yol açabilecek örneğimiz varsa o zaman not düşülerek bilgi verilecektir. Adların yanlarına eklenen kısaltmalar da kolayca kavrayabileceğiniz yardımcılardır.

*****

Abanoz Küçük, Yrd. Doç. Dr. Giresun Ü Eğitim Fakültesi Türkçe Öğretmenliği Böl.

Abdil Kılınç, H 06.10.17, şehit, TSK

A. **Abdulhayır** Özçelikel, Sivrih, 17.01.18

Abdülkerem Musab Güney, H 20.02.17, İstanbul Kültür ve Sanat Vakfı çekilişi ilanı

Abdülgani Köksal, Kütahya hâ.

Abdülkebir Akyol, OD 17.10.14, oğlunun adı değişikliği sebebiyle.

Abuzer Kendigelen, İst. Ü HF Prof. Dr. (Ebazer şekli de vardır.)

Acem Yıldırım, Atatürk Ortaokulu Müdürü 2018 (Bakırköy ?)

Acun Ilıcalı, TV kanalı sahibi.

Acun Günay, Oyuncu Tarık Akan'ın can yoldaşı (kadın).

Ada Özalp, H 20.01.17, öl. il. ölen, dedesi Teoman Özalp.

Adalet Ağaoğlu, yazar.

Adıgüzel Doğan, H 23.06.17, başs. İl. H çalışanları

Adıgüzel Toprakkaya, Taşkentli (Konya) kitap okumayı seven kişi

Adiye Şimşek, IX. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu üyesi. Malatya, bildirisi var

Adli Eğiter, *Folklora Doğru* dergisi yazarı

Adniye Ramazanoğlu (merh.) H 03.08.17, öl. il. ölen oğlu Faruk Ramazanoğlu

Hafize Kurtuluş → **Afize** Kurtuluş, OD 05.11.14, ad değişikliği ilanı

Afra Saracoğlu, internet

Ağacan Palevi, OD 19.10.14, aslı Orhan Ocak, tashih gördü

Ahide Oğuz, Erdemli'de yaşayan Merzifon doğumlu eczacı

Fatma **Ahsen** Turan, Gazi Ü Prof. Dr.

Ahter Kutadgu**,** *Anadolu* kitabının iki yazarından biri 2017 (erkek)

Fatma **Ahter** Manguoğlu, H 07.11.14, öl. il.

Ahu Yağtu, şovmen Cem Yılmaz'ın eski eşi

Ahunur Büyükçakılcı, Karatay Ü Arş. Gör. 2016

Emine **Aile** Mete, H 28.09.17, başs. il. TİŞ

Aişe Rezzan Platin (merh.) H 29.12.13, öl. il. ölen Haluk Ahmet Platin oğlu olur.

Selcan Akcan → **Aişe** Akcan, OD 13.06.14 (**Ayişe** de var.)

Ajlan Çağıl, H 13.09.17, öl. il. ölen halası Tomris Okman

Akad …., H 14.07.17, öl. il. ölen dede Şerafettin Aydın. Dördü kız beş çocuktan 12 torun var. Soyadları belirtilmemiş

Akartürk Karahan, Yıldırım Beyazıt Ü Türk Dili ve Edebiyatı Böl. Doç. Dr.

Akca Zeynep Bayramoğlu, C 06.07.17, öl. il. üç aile adı var.

Osman **Akil** Savran, H 07.11.16, öl. il.

Akiye Aybars (ölü), C 09.01.14, kızı Oya Kanat'ın öl. il.

Akkız Kardeşler, Çorlu hâ.

Alageyik ……, H 26.08.16, dedesinin öl. il. (şair Nurettn Özdemir'in torunu),

Alagonya Ayşegül Ateş, H 20. 01.13, babası Prof. M. Toktamış Ateş'in öl. il.

(Konya Vilayeti Halkiyyat ve Harsiyyatı, Adlar: **Alanguya**, s. 327)

Alaittin Durucan, H 02.06.14, kızı S. Gül Kırali'nin öl. il

Alara Merzeci Kaleoğlu, H 23.01.17, dedesi Hasan Kamuran Merzeci'nin öl. il.

Alaya …., H 12,11.17, öl. il. ölen Nimet Durusu büyükannesi (anne ve baba mı belli değil)

Alayça Öztürk, internet

Ali Baba, Kon. YG 23.03.17, dün vefat edenler listesi. Konya

Ali Bey Dikili, Antalya hâ.

Aligül Ayverdi (ölü, Doç. Dr.), C 30.09.14, ağabeyi Fazlı Ayverdi'nin öl. il.

Aldoğan Ekmekçi, C 02.10.14, Talip Apaydın öl. il. bir vakfın üyesi,

Alibas Meral**,** AB 13.01.17, dün vefat edenler listesi, Konya

Alicabir Parlatır, Çukurova Üniversitesi'ni kazanan öğrenci, 2015

Alihan Yalçın**,** H 06.10.17, öl. il. ölen babaannesi Vedia Saime Öney

Alime Tosun, AB 02.12.16, dün ölenler listesi, Konya

Alin Çekinmez, H 18.09.16, öl. il. eniştesi Mehmet Çekinmez

Alis Onat H 10.09.11, öl. il. büyük dedesi Yaşar Şapçı'nın il. (başka yabancı ad yok)öl. il

Ali Umran Yet H 23.06.17, öl. il. ölen Mine Yet annesi olur

Alize …, H 26.09.17, tşk il. merhume Çiğdem Acar **verilen ilanda teşekkür edenlerden biri (soyadları yok)**

Alpoğuz Kuzucan H 16.08.14, öl. il. ölen babası Atilla Cengiz Kuzucan

Alsev Özbey H 27.12.13 öl. il. ölen (E) Jan. Alb. Hasan Nurettin Özbey babadır

Altındal Ayverdi, C 30 Eylül 2014, eşi Davut Fazlı Ayverdi'nin il.

Altıngül Arman, H 05.12.16, öl. il. ve adaşı Altıngül'ün babaannesi

Altınok Öz, Kartal Belediye başkanı, CHP 2014

Alya Kışlalı, H 13.11.17, öl. il. ölen Nilesen Gökay yengesi olur.

Amber Gökay H 13.11.17, öl. il. ölen NİLESEN Gökay kayınvalidesi olur.

Amine Nurdan Aktiş, Denizli cs.

Ammar Acarlıoğlu, *Rahmet Akşamları* adlı tv programında (Konya), 2016

Anakadın Köksal, Konyalı öğretmen Mahmut Hamdi Köksal'ın eşi

Anakız Başçiftçi, AB 24.02.17, dün ölenler listesi

(**Valide** olan ad **Eylül Duru** olarak değiştirilir. OD 13.06.14

And Menokan H 16.08.14, öl. il. ölen, ablası Aybegüm Halman

Andaç H 15.11.14, öl. il. büyükannesi A. E. M. Ekmen'in il.

Anıl Yalap H 08.04.18, şehit istihkam uzman çavuş

Anılkan Aydemir, gazeteler 30.06.17, 'Ava giden avlanır' haberi, avda ölü bulunmuş**.**

Anış Arıboğan (Prof.), H 20.09.16, teş. il. Gönen (Hanım) Boyvadoğlu'nun öl. için

Anlam Altay, Koç Ü Hukuk F Doç. Dr.

Dalçık **Apaçık** Bahadır H 03.08.17, öl. ve başs. il. Türkiye. Noterler Birliği (E Ankara 6. noteri)

Anuş Gökçe, Konyalı bir kadın yazar.

April Karacehennem, H 13.07.17, öl. il. babası M. Tunç Karacehennem'in il. Fazla olmayan ad listesinde hiç yabancı yok. Bora Özkök'ün eniştesi, ABD'de de okumuş, Florida ve San Fransisko'da dostları var.

Arbay Özden Çiftçi, Hacettepe Ü Rektör danışmanı 2016

Arca Mirkelam, H 03.10/17 öl. il. ölen babaannesi Serap Mirkelam

Arda Turan, millî futbolcu

Ardan Zentürk, gazeteci, 2016

Ardınç E. H 09.04.18, cinayet kurbanı genç**.**

Aren Akyıldız, gazeteci Oğus Güven'in torunu (erkek olabilir)

Aren Türkün Korum, H 25.02.17, kendi öl. il.

Argun Özverir, H 28.08.16, öl. il. babaannesi Nazire Nediman Kudat'ın öl. il.

Arkadaş Zekai Özger, şair

Arkun Kudat, H 10.11.16.

Arman Tosun, H 22.08.12, öl. il. ölen Ayhan Tosun dede olur.

Arslantürk Akyıldız, Öğr Gör. Iğdır Ü

Artuğ Özen, H. 20.02.17, İstanbul Kültür ve Sanat Vakfı çekilişi ilanı

Artunç B. Yavuz, *Folklora Doğru* yazarı

Arya Özel Arabul, H 05.11.14, öl. il. ölen F. Özel Arabul babaannesi olur.

Asabil Yırtıcı, hâ. erkek

Asabil Kale, Mersin cs.

Asalettin A. Gazete haberi, öğrenci yurdu müdürü, Nisan 17 ortaları

Nefes **Asel**, M 12,09,16, Uğur Yanıkdemir'in kızı, yeni doğmuş.

Asena Ak, H 20.08.14, öl. il. ölen İsmet Kayalar anneannesi olur.

Asker Çağlar, 1967 yılında Atatürk Üniversitesi'nden mezun ettiğim öğrencimdir. (Ali (**Esker** Ünal, H 24.02.17, dün gömülenler köşesi)

Aslınur Dirik, 2016 yılında üniversiteyi kazanmış.

Nazlı **Aspay** Cebeci Sener, merh. şair Dilaver Cebeci toplantısında konuşmacı: 27.10.16

Sude Karlıoğlu → **Asude** Hira Karlıoğlu, C 28.09.17

Ata Baran, H 14.12.16, öl. il. anneannesi Saibe Kavak'ın öl. il.

Ataç Baykal, Prof. Dr. siyasetçi Deniz Baykal'ın oğlu

Atahan Baran Yıldız, H, 20.02.17, İstanbul Kültür ve Sanat Vakfı çekilişi ilanı

Atilay Balıkçıoğlu, H 28.10.14, başs. il. vermiş. (i ile)

Atılgan Bayar, eski bir devlet adamının eski danışmanı

Atlas …, H 31.07.17, öl. il. büyük dedesi eski vekil Cevad Odyakmaz'dır.

Ayan Gülgönen, H 27.08.16, kendi öl. il. el cerrahı, Prof. Dr.

Ayaz, adı önceleri Abdurrazzak idi, OD 12.1.14

Aybala Ülkü Ulusoy, Kayseri cs.

Aybala Günay, Alparslan Türkeş'in torunu

Bahadırhan **Aybars** Gülensoy, meslektaşımız Prof. Dr. Tuncer Gülensoy'un küçük oğludur.

Aybegüm Halman, H 16.08.14, öl. il. ölen kendisidir.

Ayberk Attila, H 22.01.17, kendi öl. il. Seksenler dizisinin bakkalıdır.

Ayçin Yenitürk, H ve C 13.07.17, ölen Tülay Yenitürk hala olur.

Aydüz Yalçın, H 06.10.17, öl. il. ölen ablası Vedia Saime Öney

Ayfeddin Hanedar, Posof Asliye Hukuk Mahkemesi kamulaştırma ilanı, S 22.02.17

Aygen Yılmaz, Akdeniz Üniversitesinde Prof. Dr.

Ayhanım Gençosmanoğlu, şair Niyazi Yıldırım Gençosmanoğlu'nun kızıdır.

Ayış Koç, AB, 13.01. 17, dün ölenler sütunu

Ayışık Celebci, H 8.12.16, kendi öl. il.

Ayişe Yüceer, H 1.12.16, kendi öl. il. **(Aişe** de var)

Aykan Sözüçetin, H 12.12.16, anneannesi Ümmü Selime Gençoğlu'nun öl. il.

Ayliz Kutlubay, TED 2016 kazananı

Ayse Semra Besbelli H 3.6.14 kendi öl. il

Aysema Biril, H 16.08.14 ,öl. il. ölen ağabeyi Atilla Cengiz Kuzucan'dır.

Ayser Kedik, H 13.1.17, öl.il., ölen ağabeyi Fazlı Ekici'dir.

Aysın Özgediz, H 19.01.17, kendi öl. il.

Aysulu Erinç, H 28.01.17, kendi öl. il.

Ayşem Onar, H 15.11.14, öl. il.Ölen amcası Ali Kemal Onar'dır.

Ayşen …., H 17.07.17, öl. il. ölen Muammer Okumuş dayısı olur.

Ayşıl Kayahan, H 28.11.16, kendi öl. il.

Ayşın …., H 02.12.16, ölen Alpay Üçdoğan'ın kuzenidir.

Ayşin Özdilek, H, 20.02.17, İstanbul Kültür ve Sanat Vakfı çekilişi ilanı

Aytan Eren, S 22.02.17, Posof Asliye Hukuk Mahkemesi kamulaştırma ilanı,

Aytek Üstündağ, H 22.01.14, öl. il. babası İsmail Aydın Ü. ölmüş

Ayterim Basa, H 28.12.13, öl. il. ölen Hacı Fatma Başköylü'dür.

Aytun Çıray, 26 dönem İzmir CHP milletvekili, sonra İYİ partili oldu.

Aytunç Bentürk, dünyaca ünlü dansçı

Aytürk Keleş**,** Ağrı İbrahim Çeçen Ü Yrd. Doç. Dr.

Ayton Sert, seslendirme sanatçısı

Azamet Aydoğan, H 24.02.17, kendisi için başsağlığı / Yapıkredi

Azat Nuri Çifçi → Hamza Çifçi, OD 09.01.14

Azra Tuğsel Uncu, 03.08.17, anma ama başlık yok. Üç addan sonuncusunda Uncu soyadı var!

Azzem Özkan, Erciyes Ü. İşletme Fakültesi,) Prof. Dr.

Azzem Ayhan Aydınöz, ODTÜ Prof. Dr. Konya Lisesi'nin orta kısmından arkadaşım)

*****

Bade Ekici, H 13.01.17, ağabeyi Fazlı Ekici'nin öl. il.

Bağnu Civci, H 28.07.17, İzmir-Buca, İzmir 2. Asliye Hukuk Mahkemesi il.

Bahcan Cankır → Baycan Cankır, C 03.08.17

Bahidar Özşen, H 01.07.16, kardeşi Nebahat Altan'ın öl. il.

Bahide Arslan, 22 Kasım 1992'de Mölln (Alm.) şehrinde kundaklama sonucu ölen anne

Bahtınur Erdem, H 20.02.17, İstanbul Kültür ve Sanat Vakfı çekilişi ilanı

Bahtinur Möngü, Erzurum Teknik. Ü EF Felsefe Böl. Yrd. Doç. Dr.

Baise Hatice, H 5.11.14,yazar ve şair F. Özel Arabul'un annesi

Balâ Uyguner, H 15.11.16, ölen Şefik Uyguner'in kızı

Banuhan Dalkılıç, Kocaeli hâ.

Baraz ....., H 30.07.17, öl. il. ölen kuzeni A. Burak Uran

Barçın-Murat Yüksel, H 06.07.17, öl. il. ölen Rıfat Yılmaz amca ve eniştedir**.** (Barçın hanım)

Barış Akdevelioğlu, H 02.08.17, öl. il. ölen büyükannesi Sevim Akdevelioğlu

Barkın Özcan, H 01.07.17, anma, ölen dedesi Prof. Dr. Nurettin Özcan

Barkın Şimşek, H 28.08.14, öl. il. ölen Ersin Günöy. İlandaki beş kişinin soyadları farklı Günöy yok

Bartu Sarıgül, Boğaziçi Ü öğrencisi

Bartuğ …., H 03.08.17, öl. il. ölen dedesi Ali Erzin

Basire Halat**,** H 28.07.17, İzmir-Buca, İzmir 2. Asliye Hukuk Mahkemesi il.

Batur Ünsal, H 29.11.16, babaannesi Fatma Ünsal'ın öl. il

Baturay Köse, H 22.01.17, öl. il. eniştesi İsmail Aydın Üstündağ

Bahcan Cankır → **Baycan** Cankır, C 03.08.17

Bebek Başer, 14.06.14'te İstanbul'da defnedilmiş.

A. **Bedi** Beler, H 12.11.17, anma il. ailesi, 15. yıl

Bedigül Batmaz, H 9.11.14, damadı Temel Kuday'ın öl. il.

Bediha…., annesinin öl. il. H 12.1.14

Bediz Ekim Dikmen, H 20.02.17, İstanbul Kültür ve Sanat Vakfı çekilişi ilanı

Ayşe **Bedrian** Erel, H 28.12.16, öl. ve başs. il. Darüşşafaka bağışçısı

Bedricihan Hıncal, H 23.10.14, kendi öl.il.

Begüm….., H 17.07.17, öl. il. ölen Muammer Okumuş eniştesi olur.

Behide Canel, Sivrih, 27.03.18

Behlül Milova, H 27.09.17, öl. il. ölen Zeynel Birol damadı olur.

Behnan İnce, H, 20.02.17, İstanbul Kültür ve Sanat Vakfı çekilişi ilanı

Enver **Behnan** Şapolyo, yazar-öğretmen

Koray **Bektaş** Olçum Koray Olçum OD 15.11.14

Fatma **Belçim** Kurt, Kandıra cs

Belda İdil, H 29.09.14, babası Abdülkadir İdil'in öl. il.

Belde Aka, Çağ Ü FEF TDEB. Yrd. Doç. Dr.

Belde ….., H 14.11.17, öl. il., ölen anneannesi Şafak Cinemre

Belgi Paksoy, H 22.05.14, tşk il. eş ve çocukları Av. Dr. Kazım Paksoy için vermiş.

Belgiya Güvendi, H 24.12.16 başs. il. (çalışanlarının babası) (mitoloji kahramanı Belkıya'dan)

Belgizar Balaman, Batman cs

Beliga Zencirci (merh.), H 19.5.16, oğlu Ali Kemal Zencirci'nin öl. il.

Beliga Tan da var, ölen amcası oluyor.

Belinay Uzun, H 17.02.17, Konya'da trafik kazası kurbanı, 6 yaşında

Beliz Yaramanoğlu, H 11.10.14, dede Ali Erdoğan Yaramanoğlu'nun ölüm ilanı (bir kardeşi de **Ediz**)

Belkız Yazar, H 28.09.17, öl. il. ölen Yaşar Tüzün eniştesi olur.

Belman Yaman, H 24.10.14, İdris Yaman'ı Anma ilanında sadece adı var.

Evla **Benek** Fazlı, H 01.05.17, eski bankacı haberi

Bener Cordan, MEB merhum müsteşarı

Bengisu Ece Duman, Adana'da üniversite kazanmış, 15

Benian Ateş, H. 20.01.13, Merhum Prof. Dr. Ahmet Ateş-Fikret Ateş'in gelini, Prof. Toktamış Ateş'in kardeşi Ertunga'nın eşi. Toktamış'ın ölüm il.)

Bennur Karaburun, 25. Dönem Bursa AKP milletvekili

Beran Gürtekin, H 8.11.14, annesi C Semra Gürtekin'in öl. İl (Kardeşi Renan)

Oğuz **Berat,** H 18.09.17, öl. il. ölen büyükannesi Günay Melek

Berce Sevim Turan, H, 20.02.17, İstanbul Kültür ve Sanat Vakfı çekilişi ilanı

Berekat Aksoy, Gaziantep cs

Beren Karakaya, H 23.09.17, öl. il. ölen annesi Gökçen Erdoğan

M**. Berent** Özsan, H 26.10.14, öl. ve teş. il. ölen Fikret Özsan'ın torunu

Berfu Çapın, H 31.07.06. ACI BİR DUYURU, öl. il. ailesi, ölen babası Halit Çapın (gazeteci)

Beria (Saydam) Ertekin, H 30.06.17, öl. il. ölen Ali Akif Saydam kardeşidir**.**

Beril Ersoy, Konya Lisesi'nden sınıf arkadaşım, avukat

Beren ….., H 14.11.17, öl. il. ölen dedesi Mahmut Yücel Özdemir

Berka Beste Kopuz, H, 20.02.17, İstanbul Kültür ve Sanat Vakfı çekilişi ilanı

Berkcan ....., H 06.09.16, ölen büyükannesi Ayten Eryurt'un öl. il

Berkehan ….., H 31.07.17, öl.il. ölen Necmiye Dişçioğlu büyükannesidir.

Berkhan Eminsoy, H 23.06.17, öl. il. ölen Necmeddin Karaduman dede olur

Taylan **Berkin** Töray, H 16.08.14, öl. il. ölen Suna Bezirci anneannesi olur.

Berra Tunalı, H 20.02.17, İstanbul Kültür ve Sanat Vakfı çekilişi ilanı

Berrak Oder, Koç Ü HF Yrd. Doç. Dr.
Berran Erdoğan, H, Adana'da Ü kazanan 15
Fatma **Berrere** Pınarer, H 03.07.13, öl. il. ölen kendi.
Berru Kiper, H 16.07.17, öl. il. ölen dedesi Hacı İbrahim Kiper
Maviye Gülsüm **Berru Berru**
Z. **Bersu** Sezer, TED, 16 kazananı
Bertil Emrah Öder, Koç HF Dekan
Besalet Barım, H 22.09.17, öl. il. ölen oğlu Ömer Kerim Argeşo'dur.
Beste Örstan, *Folklora Doğru* yazarı
Bestemsu Özdemir, H Kelebek 22.02.17, genç sinema oyuncusu
Betigül Güneri, H 17.03.17, anma ve tşk. il.
Betin Güneş, H 03.11.14, babası İhsan Güneş'in öl. il.// Dedesinin adı Hıfzı, soyadı Betin'dir
Betülay Kurmel, H 14.03.17, öl. il. büyükannesi
Beyaz Hatun, OD 12.10.14, oğlunun ad düzeltme ilanından.
Beyda Narman, H 20.02.17, İstanbul Kültür ve Sanat Vakfı çekilişi ilanı
Beytiye Kurşun (merhum.) ,ölen kızının ilanı (?)
M. **Beyza** Kozak, H 07.01.17, öl. il. annesi Nursel Yazıcıoğlu'nun öl.il.
Bibi……, H 11.03.17, öl. il. Amcası İsmet Bersel öl.il. Bibi addır
Bige İşcan Aksaray, İYÖO öğrencisi merhum arkadaşımız matematik öğretmeni Aysun İşcan'ın kızıdır.
Bihin Öner, H 25.02.17, öl. il. ablası Sevinç Sokullu ölmüş.
Bihter Başköylü, H 28.12.13, öl. il. ölen Hacı Fatma Basa anneannesi olur.
Bihterin Odabaşıoğlu, H 13.11.17, ölen Nilesen Gökay'ın (merh.) annesi
Bike .... , H 08.09.16, öl. il. ölen anneannesi Naime Aktaş'tır.
Bikem Süzen, H 19.8.16, annesi Yurdagül Soygür'ün öl.il.
Bilgecan …., H 24.10. 14 (yıl şüpheli, 17'den önce), İdris Yaman'ı anma il. soyadı yok
Bilgeç Sakarak, TV sağlık. Böbrek hastası, 16
Bilgi Aslankurt, H 28.08.16, öl. ve teş. il. ölen, dedesi Orhan Aslankurt'tur.
Bilgit Sağlam, Fırat Ü Arş. Gör. (2014)
Bilhan Merzeci, H 19.05.16, eniştesi Ali Kemal Zencirci'nin öl. il.
Bilinç …., 80'li yılların sonunda, Selçuk Ü'de Diş Hekimliği doktorantı idi.
Bilinç Demircioğlu, H 18.11.16, ölen annesi Tangün Oran'dır.
Billur Orcaner, H 29.11.16 ölen Dinçer Gürçay dayı/amcasıdır.
Bilon Gürayman, H 29.11.16, ölen eniştesi Dinçer Gürçay'dır.
Binali Yıldırım, TC'nin son başbakanıdır.
Binali Selman, Bayburtlu saz icracısıdır.
Binali Karaaslan, H 05.10.17, öl. ve başs. il. ölen kendi.
Binbil Çapkan, tarih öğretmeni, İYÖO'de dönem arkadaşım olan hanım.
Binnur Seydim Uluçay, H 6.11.14, kendi öl. il.
Bintuğ …. , 03.08.17, anma ilanı ama başlık yok. Üç addan sonuncusunda Uncu soyadı var!
Biran Damla Yılmaz**,** internetten.

Birce Akpınar, Atatürk Üniversitesi'nden öğrencim ve meslektaşım Prof. Dr. Ali Yavuz Akpınar'ın kızıdır.

Birce Kılıçaslan, H 12.01.17, öl. il. Kayınpederi Mustafa K. ölmüş

Birdane Öngün, Adana hâ.

Birim Arıbaş, H. 7.10.14, öl. il. ölen dayısı Ahmet Dilsiz'dir.

Biriz Kutoğlu, Kültür Eğitim. Kurumları Okullar Koordinatörü 17.

Birkan İzgin, H 26.12.16, anma (öl. 13)

Birkancan Özkan, ressam, sergi haberi

Birsu Şimşek, Adana'da üniversite kazanan öğrernci, 15

Birsu, H 19.11.14 , öl. il. ölen halası Necla Mennan'dır.

Birşen Şınla, H 20.08.14, öl. il. ölen kendisi

Biyter Kaytancı**,** H 28.07.17, İzmir-Buca, İzmir 2. Asliye Hukuk Mahkemesi il.

Boran Ünlü, H 15.03.17.

Borataç ….., H 27.12.16, Fatih Çekirge'nin yazısı, soyadı yok

Boray Öksüz, H 20.01.17, öl. il. büyük dedesi Teoman Özalp'in il.

Bukre Muşmula, Harita böl. öğrencisi..

Buğlem ....., bir tv haberinde ninesiyle anılan bebek. Buklem/Bûlem ? (H 14.07.16)

Ecrin **Buğlem** Sercan, sağlık ocağındaki bir hasta çocuk (Konya, 26.12.16)

Buğra …., H 14.07.17, öl. il. ölen dede Şerafettin Aydın. Dördü kız beş çocuktan 12 torun var. Soyadları belirtilmemiş

Bulduk Özdemir, 25. TBMM Konya MHP aday adayı

Burç Tosyalı, H 08.01.14, öl, il. ölen babaannesi Emel Tosyalı'dır.

Burçe Kabatepe, H 23.01.17, öl. il. ölen babaannesi Süeda Kabatepe'dir.

Burkaç Sönmez, Erzurum Teknik Ü EF Psikoloji Böl. Arş. Gör.

Buse Onat, H 30.03.17, ölen eniştesi Dr. Mert Özbakkaloğlu'dur.

Bükey …., S 25.09.17, öl. il. ölen teyzesi Nesrin Zıhlı'dır.

*****

Cabir Terzioğlu, Prof. Dr. İzzet Baysal Ü

Canberk Onaran, İnegöl cs.

Candeğer Yılmaz, Prof. Ege Ü. eski rektörü, hanım

Canfeza Sezgin, Prof. Dr. Ege Ü

Cangül Altundiş, İnegöl hâ.

Cangüzel Zülfikar, Üsküdar Ü. tasavvuf dersleri hocası

Canpolat Pamay, H 23.02.17, öl. il. kendisi

Cansen Deval, H. 11.10.14, öl. il. ölen Hacı Aysen Mualla Sabancı, torun

Cansever Kayapunar, 10 Mart 2018'de Turan Kültür Merkezi'nde konferans veren hanım

Cazibe Bengin (merh.), H 15.11.14, ölen kızı A. Mefkure Özsoy'un öl. il.

Cazim Gürbüz, gazeteci-yazar, 2016'da *Yeniçağ*'da haftalık yazar.

Cazip Üstün, H 12.12.16, ölen Nurettin Ayasun dayısıdır.

Cebrail Güldüren, Muş hâ.

Cebrail Emekli, G 24.02.17, çekiliş ilanı

Cemalifer Sarıkaya, Sivrih, 13.03.18

Cemaliye Yeliz Çakır, H 27.08.15, öl. il. ölen anneannesi Mürüvvet Şen'dir.

Cemhan Bilge, H 24.02.17, öl. il. ölen babası M. Ural Bilge, ikinci ilan: Mustafa Vural Bilge

Cemis Kurtuluş, S 22.02.17, Posof Asliye Hukuk Mahkemesi. kamulaştırma ilanı, (Cesim ?)

Cemre Damdelen, TED 16 kazananı

Cennet Gürses (merh.), H 11.9.16, öl. il. ölen kardeşi Hatice Ayten Özşahin'dir. (kadın)

Ceren Gezgin, damadımızın yeğeni, Milas.

Cevzet Altay, AB 10**.**11.16.

Ceyda Çelebican, H 26.12.13, öl. il. ölen dedesidir.

Ceyla Korur**,** Muzaffer Akgün (türkü icracısı)'ün kızı Feryal Korur'un kızı (torun)

Ceylan Özgüner**,** H 21.09.17, öl. il. ölen Remziye Ergin anneannesi olur.

Ceylin …… , H 29.12.13, öl. il. ölen Hacı Fatma Zehra Paralı büyük yenge olur.

Ceylin ….. H 29.12.13 öl. il. ölen Hacı Fatma Zehra Paralı büyük hala olur (Aynı ilandadır.)

Ceylinaz Aydın, : 11.08.16, patlama kurbanı, 3 yaş. haber

Cezibe Kösem (merh.), H 16.9.14.

Cezminur Duygun (merh.), H 26.09.17, öl. il. ölen, kızı Nihal Candar'dır.

Civan Dobrucalı, H 15.01.17, öl. il. ölen teyzesi Mukaddes Telatar'dır.

Cuma Bayat, Prof. Dr. İstanbul Esenyurt Ü Rektörü, 17

Cuma Yıldırım Yiğit Yıldırım, OD 16.11.14.

Cumaali Karadeniz, Şanlıurfa cs.

Cumane Kar Uğurlu, Adana hâ. 17

Cumhuriyet Reha İsvan, H 03.05.17, öl. il. ölen eşi Ahmet İsvan'dır.

*****

Acaba **Ç** harfimizle başlayan ilk adlarımız nelerdir? İkinci yazımız için ilk beş adımızı şimdiden verebiliriz. İşte o **Ç**'nin öncüleri: **Çağ, Çağıl, Çağın, Çağla, Çağrıbey.**

*****

ÖRNEK İLANLAR

Yıllardan beri değişik gazetelerde okuyup sakladığımız ilanlardan ilgi çekici bazı örnekleri aşağıya alıyoruz. Bunların; şekline, yazı karakterlerine ve ifadelerine sadık kalınmıştır.

İlk ilanımızın tarihi oldukça eski: 1973. Aramızdan ayrılan kişi ise, döneminin ünlü şair ve yazarlarından Şükufe Nihal Başar'dır.

VEFAT

Merhum Miralay Ahmet Abdullah beyin ve merhum Nazire hanımın kızları, Necdet Sander'in ve Merhum Günay Başar'ın anneleri, Bedia Taş'ın kızkardeşi, merhum Muhsine Akkaş'ın ve merhum Selâhattin Yazgan'ın ablaları, Sabahattin Taş'ın teyzesi, Fakihe Öymen'le Semiha Emil'in teyzezadeleri, Nilüfer Sander ve Ali Firuz'un büyükanneleri

Şair, Yazar, Öğretmen

ŞÜKUFE NİHAL

Vefat etmiştir. Cenazesi 26 Eylül 1973 Çarşamba günü öğle namazından sonra Şişli Camiinden alınarak Rumelihisarı Aşiyan Mezarlığında toprağa verilecektir.

Tanrı rahmet eyleye.

AİLESİ

(İmlaya uyulmuştur. Siyah çerçeve ile çevrilmiştir.)

(*Tercüman*, 26 Eylül 1973)

*****

Çok anlamlı bir ilan… Okuyunca siz de aynı duyguları paylaşacaksınız. İlanın, yazımı ve düzeni aynen korunmuştur.

VEFAT VE BAŞSAĞLIĞI

Hatay'ın İlk ve Tek Cumhurbaşkanı Merhum Tayfur Sökmen ve
Merhume Medine Sökmen'in sevgili kızı,
Şirketlerimizin Onursal Başkanı
XVII, XVIII. Dönem Hatay, XXI. Dönem İstanbul Milletvekili
Sn. Mustafa Murat Sökmenoğlu'nun ablası, ,

Şirket ortaklarımız Ata Tayfur ve
Kemal Tarık Sökmenoğlu'nun Halası "HADUT",
Merhum Vefa Semenderoğlu'nun Eşi
SEVDA
SEMENDEROĞLU'nu

08 Ocak 2013 Salı günü kaybettik.
Merhumenin cenazesi 11 Ocak 2013 Cuma günü (Yarın)
Öğlen namazına müteakiben Erenköy Galippaşa Camii'nden
defnedilecektir.
Allah'tan rahmet, Kederli ailesine başsağlığı dileriz.

[İlan, iki ticaret firması tarafından verilmiştir.]

(*Hürriyet*, 10.01.2013)

*****

Aşağıdaki ilanın başlığı yoktu ve bütün harfler büyüktü. Aynen aktarıldı. Ayrıca etrafında tek çizgili çerçeve vardı.

MERHUM BESTEKAR GİRİFTZEN ASIM BEY VE MERHUM EMİNE HANIM'IN TORUNU,

MERHUM BESTEKAR MUSA SÜREYYA'NIN YEĞENİ, MERHUM PİYANİST BESTEKAR

NİHAL ERKUTUN VE MERHUM İBRAHİM ERKUTUN'UN OĞLU

OĞUZHAN ERKUTUN VE ASLIHAN SARAYLI'NIN BABALARI, ES-RA ERKUTUN VE

SARUHAN SARAYLI'NIN KAYINBABALARI, NESLİHAN-MELİSHAN-DEMİRHAN-

EMİRHAN SARAYLI'NINDEDELERİ, ECE-EZGİ-EKİN ERKUTUN'UN BÜYÜKBABALARI.

BİRSEN ERKUTUN'UN SEVGİLİ EŞİ, AİLEMİZİN ÇOK DEĞERLİ BÜYÜĞÜ

DR. MEHMET İLKİN ERKUTUN'U KAYBETTİK.

MERHUMUN CENAZESİ 26 EYLÜL 2017 SALI GÜNÜ ATAŞEHİR MİMAR SİNAN CAMİİNDE

KILINACAK ÖĞLE NAMAZINA TAKİBEN BOSTANCI-İÇERENKÖY MEZARLIĞINA DEFNEDİLECEKTİR.

MEKANI CENNET OLSUN.

AİLESİ

(*Hürriyet* 26 Eylül 2017) **VE-FAT**

Gazi Ahmet Muhtar Paşa, Müşir Fuad Paşa ve Said Paşa torunu
Halil Katırcıoğlu oğlu, merhume Julia Katırcıoğlu'nun eşi,
Nimet Hüner ve merhum Hüseyin Katırcıoğlu'nun babaları,
Dilek Katırcıoğlu ve Levent Hüner'in kayınpederi,
Öner, Halenur ve Erim Hüner'in dedeleri,
Ata ve Berk Hüner'in büyük dedeleri,
Ayşe Şefkatlioğlu'nun ağabeyi,
Atay Şefkatlioğlu'nun kayınbiraderi,
Kerim Şefkatlioğlu'nun dayısı,
Tugay ve Toydemir Ailelerinin dayıları

O. FEYZİ MUHTAR KATIRCIOĞLU

29 Aralık 2013 günü vefat etmiştir.
Cenazesi 30 Aralık 2013 Pazartesi günü öğle namazını müteakip
Levent Camii'nden kaldırılıp Karacaahmet Aile Mezarlığı'na
Defnedilecektir.
AİLESİ

(*Hürriyet*, 30.12.2103)

*****

Aşağıdaki teşekkür ilanı merhumun ağzından yazılmıştır. İlanın sonuna da sonsuzluk işareti konulmuştur.

TEŞEKKÜR
Ebediyete intikalimde
Sevgili ailemi destekleriyle yalnız bırakmayan
Tüm dostlarıma, sevdiklerime ve arkadaşlarıma
Teşekkürlerimi sunarım.
[vesikalıktan daha büyük bir foto]
AVUKAT
SABRİ
ÇEVİKER
∞

(*Hürriyet*, 02 Temmuz 2017)

*****

Aşağıdaki ilanda **Vefat** veya **Acı Bir Kayıp**, vb. başlık yoktur. Merhum, doğduğum mahallemizin bir büyüğünün oğlu, benim de arkadaşımdır. Aradaki ……. işaretli yerde geniş ailenin bireyleri anılmaktadır.

BABAMIZA VEDA
Bize onurlu ve adaletli olmayı öğreten;
Yaşamı boyunca dürüstlüğü ilke edinen,
CANIMIZ, BABAMIZ, DEDEMİZ
KONYA-TAŞKENT EŞRAFINDAN
Merhume Zahide Nurullahoğlu ve merhum Ahmet Nurullahoğlu'nun oğlu
Zühre Hatıce Nurullahoğlu'nun değerli eşi

……

MEHMET NURULLAHOĞLU'NU
27.06.2017 TARİHİNDE KAYBETTİK.
ACIMIZ ÇOK BÜYÜK

“ÂŞIK GÖRDÜĞÜNÜ, GÖRDÜĞÜNE SÖYLER” YILDIRAY ERDENER’İN ÂŞIK ŞEREF TAŞLIOVA SÖYLEŞİSİ

Prof. Dr. M. Mete TAŞLIOVA[*]

Özet: Bu çalışma Yıldıray Erdener’in Şeref Taşlıova ile yaptığı görüşme kaydının yazıya aktarılmış halidir. Kayıtlar Kars’ta 1982 yılında yapılmıştır. Sorular ve cevaplar sözlü gelenek konuları etrafında şekillenmiştir. İcra mekânları ve icra yapıları ele alınan temel başlıklar arasında sayılabilir. Yıldıray Erdener katılımlı gözlem ve görüşme teknikleri ile âşıklığı değerlendirmiştir. Doktora tezi olarak hazırladığı çalışma Harvard Üniversitesi tarafından yayımlanmıştır. Şeref Taşlıova şiir söylemeğe çocukluk yıllarında başladı. Çıraklık döneminde saz çalmayı öğrendi. Yurt içinde ve yurt dışında sayısız programlara katıldı.

Anahtar Kelimeler: *Şeref Taşlıova, Yıldıray Erdener, Kars, âşıklık*

"Ashig Says He Sees İt." Yıldıray Erdener's Ashiq Taşlıova Interview

Abstract: This article is the deciphering of the recording of Yıldıray Erdener's interview with Şeref Taşlıova. The records were made in Kars in 1982. Questions and answers are shaped around oral tradition topics. Performance venues and performance structures are among the main topics discussed. Yıldıray Erdener evaluated the minstrelsy using the participatory observation and interview technique. His doctoral thesis was published by Harvard University. Şeref taşlıova started singing poetry in his childhood. He learned to play the music instrument during his apprenticeship. He has participated in numerous programs both in Turkey and abroad.

Keywords: *Şeref Taşlıova, Yıldıray Erdener, Kars, minstrelsy*

Giriş

Bu çalışmada Yıldıray Erdener’in Âşık Şeref Taşlıova ile yaptığı söyleşi yazıya aktarılmış olup ilgili yerlerde sayfa altı dipnotlarla ekleme ve açıklama yapılmıştır. Yıldıray Erdener’in Âşık Şeref Taşlıova ile Kars’ta Bal Otel’de, dinleyicinin bulunmadığı ortamda yaptığı görüşmenin ilki 30 Ocak 1982 tarihinde gerçekleşmiştir. Yarım saatlik iki kayıt Kaset 6A, 6B olarak numaralandırılmıştır. İkinci görüşme 7 Ekim 1982 tarihinde yapılmış olup 95A, 95B numaralarıyla kaydedilmiştir. Yıldıray Erdener, doktora tezini yazmak için 1982’de Kars’ta bir yıl kalarak âşıklarla söyleşiler yapmıştır. Bu süre boyunca âşıkların kahvehane ve düğün icralarını incelemiştir[1]. Araştırma sonuçları Harvard Üniversitesi’nin Milman Parry çalışmaları serisinde *The Song Contests of Turkish Minstrels* adıyla 1995 yılında yayımlanmıştır.

Sesli kayıt ile tespit edilen görüşmedeki sorular ve cevaplar bir müdahale yapılmadan yazıya aktarılmıştır. Öncelikle Âşık Şeref Taşlıova’nın kısa öz geçmişini vermek uygun olacaktır:

---

[*] Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, metetasliova@gmail.com

[1] Prof. Dr. Yıldıray Erdener’e görüşme kaydını paylaştığı için teşekkür ederim.

10 Nisan 1938'de Kars'ın Çıldır ilçesine (1992'den itibaren Arpaçay'a) bağlı Gülyüzü (Pekreşen) köyünde doğdu. İlkokuldan 1950'de mezun oldu. 1951 yılında Kars Cilavuz Köy Enstitüsü sınavlarını kazandı. Âşık Şenlik'in oğlu Âşık Kasım'a çırak oldu. TRT Kars Radyosunda 1964 yılından itibaren on yıl süreyle âşık programları hazırladı ve sundu.

Başbakanlık tarafından 1971 yılında "sanat elçisi" olarak resmî görevlendirmeyle başlayan yurt dışı icraları Singapur, Pakistan ve Amerika Birleşik Devletleri de dâhil onlarca ülkede devam etti.

1981 yılında, TRT'nin düzenlediği yarışmada "*Biri Anadolu Biri Atatürk*" isimli şiiriyle Türkiye Birincisi oldu.

1987'de kurulan Türkiye Musiki Eseri Sahipleri Meslek Birliği (MESAM) kurucu üyesidir. Uzun süre Teknik Bilim Kurulu Başkanlığı yaptı.

UNESCO Somut Olmayan Kültür Miras kapsamında, Türkiye âşıklık geleneği dalında "Yaşayan İnsan Hazinesi" (2008) seçildi.

2010 yılının aralık ayında ABD Harvard Üniversitesine davet edildi.

5 Haziran 2010 tarihinde Ardahan Üniversitesi tarafından adına "Âşık Şeref Taşlıova Sempozyumu" düzenlendi. Ardahan Üniversitesi senatosu kararıyla kendisine Türk Halkbilimi alanında "Onursal Bilim Doktorası" tevcih edildi (2010).

Kültür Bakanlığı Sivas Devlet Türk Halk Müziği Korosu Sanatçısı olarak 1990 yılında başladığı görevinden 2003 yılında yaş haddini doldurduğu için emekli oldu.

Âşık Şeref Taşlıova 20 Eylül 2014 günü Ankara'da vefat etti. Keçiören'e bağlı tarihî Bağlum Mezarlığında toprağa verildi.

Şiirlerinde "*Şeref*" mahlasını kullandı. Hikmet Arifi Ataman, Şah İsmail, Korkmaz İkan, Nuri Şahinoğlu ve Sadrettin Ulu çırakları arasındadır.

Kültür Bakanlığı tarafından 1990 yılında *Gönül Bahçesi* isimli bir şiir kitabı yayımlandı. Prof. Dr. Fikret Türkmen, Nail Tan ve Dr. M. Mete Taşlıova tarafından hazırlanan *Âşık Şeref Taşlıova'dan Derlenen Halk Hikâyeleri* Türk Dil Kurumu bünyesinde 2008 yılında basıldı (2. baskı 2014, 3. baskı 2017).

Âşık Şeref Taşlıova Hayatı ve Şiirleri isimli kitap Dr. Mete Taşlıova tarafından hazırlandı ve 2010 yılında Millî Eğitim Bakanlığı yayınları arasında çıktı. *Âşık Şeref Taşlıova'nın Ezgi Repertuarı* isimli çalışma Dr. Armağan Coşkun Elçi tarafından 2011 yılında tamamlanarak yayımlandı[2].

Yıldıray Erdener Âşık Şeref Taşlıova Söyleşisi

Yıldıray Erdener: Atışmalarda yahut deyişmelerde âşıklar birbirlerine "var ol, çok sağ ol" gibi sözler söylüyorlar. Bir âdet midir söylemek[3]*?*

---

2 Âşık Şeref Taşlıova Bibliyografyası için bkz. (M. Taşlıova 2012)

3 Yarım saatlik ses kaydı, Yıldıray Erdener Arşivinde Kaset 6A (30 Ocak 1982) olarak numaralandırılmıştır.

Şeref Taşlıova: Evet bir âdettir, meclis tarafından da söylenilir. Âşıkların başka bir âşığa "var ol" demesi sözü daha dolgun daha güzel söyleyip cevabı tam verebilmişse onu daha da coşturmak için "çok iyi söyledin" amacıyla kullanılır.

Erdener: Yani bir nevi teşvik etmek!

Taşlıova: Evet. Hatta meşhur bir söz var; eski âşıklarda geçer bu, derler ki; "bir âşığa kırk eşek bağışlayıncaya kadar üç kez sağ ol de, üç defa var ol de." Ayrıca âşık meclisine giren insan, daha çok köy düğünlerinde "aşk olsun âşık" der. Âşık da ona cevap olarak "aşkın cemala olsun" yani cenabı Allah'ın cemalına olsun veyahut da "eyvallah" diye karşılık verir.

Erdener: Yani dinleyici de meclistekiler de aynı şeyi söylüyor.

Taşlıova: Tabi. 'Aşk olsun'u kapıdan içeriye girerken söyler. Bir veya birkaç âşık çalıp söylüyor. Bir kişi o anda meclisten içeriye girdi; âşıkların söylediği meclisten içeriye girdiği zaman ilk önce selam verir, ondan sonra "âşık aşk olsun" der, âşık da ona "aşkın cemala olsun" veya "aşkı cemalın olsun" veyahut da "eyvallah" diye cevap verir.

Erdener: Bu sözlerin bir etkisi var mı size; iyi yahut kötü şekilde?

Taşlıova: Tabi vardır; âşığa moral verir, gayret verir, cesaret verir. Yani bir nevi onu desteklemiş olur. Daha önce alkış yoktu âşık meclisinde. Hele köylerde hiç bulamazsınız. Hatta kızarlardı, ben de şahsen alkış yapmam. Eğer âşığın sözü hoşuna gitmişse 'sağ ol' desin 'var ol' desin[4].

Erdener: Kahvede yahut başka yerde karşılaşma yapmak için tercih ettiğiniz kimseler var mı?

Taşlıova: Hani 'erbabı erbabına' diye bir misal vardır yani herkes kendi ağırlığında olana yaklaşmak ister. Âşıklıkta da daha ağırı daha güçlüsü daha çok bu işi yapanla karşılaşmak faydalı olur. Bir de 'göz hasmını tanır' yani bir insan her adamla karşılaşma yapmaz. Ama yeri gelir çırağınla da karşılaşırsın. Zaten çırak ile karşılaşmada şöyle fayda var; onun yavaş yavaş ustalığa doğru gelebilmesi için kusurlarını da örtmek şartıyla usta bir âşık çırakla da karşılaşır.

Erdener: Sadece kendi çırağıyla mı?

Taşlıova: Kendi çırağıyla icabında yeni yetişenlerle. Ama imtihan esnasında diyelim ki iki âşık birbiriyle iddialı; kalkmış gelmiş, ya sende kalacak meydan ya bende kalacak. O zaman ağırlığındaki dengi hangisiyse onunla karşılaşır.

Erdener: Âşık Şenlik çeşitli âşıklarla karşılaşmış. İmtihandan maksat nedir, bağlamak mı muamma mı?

Taşlıova: Karşındaki âşığı 'ya o kalsın ya ben' düşüncesiyle mat etmek, bağlamak. Âşık Şenlik, Şair Abbas'la karşılaştığı zaman, Şair Abbas onun sözüne ce-

---

[4] "Dinleyici kitlenin özelliği destanların şekline, hacmine uzunluğuna veya kısalığına neden olabilir" (Çobanoğlu 2003: 78-79). "Âşıklar, dinleyicilerle göz göze gelmelerinin şart olduğunu belirtmektedir" (Görkem 2000: 31). "Sözlü edebiyat bir çeşitlenmeler edebiyatıdır. Bu çeşitlenmelerde dinleyicinin katkısı olduğu da bilinmektedir" (Başgöz 1986: 49).

vap veremediği gibi sazı almış dizine vurmuş, kırmış. Deyişmelerde karşılaşmalarda eğer karşıki âşık güç yetiremediyse mesela bu âşık öbür âşığı bağladıysa o âşığın hayatı tükenir. Ondan sonra artık âşıklık yapamazdı. Mesela Âşık İzani ile Âşık Şenlik'in karşılaşmasında da Âşık Şenlik ile Şair Abbas'ta da Dede Kasım ile Lezgi Ahmet'te de geçer. Ama günümüzdeki âşıklar buna pek yapmadı.

Erdener: Âşık İzani ondan sonra âşıklığı bırakmadı herhalde?

Taşlıova: Kahvede âşık eğer öbüründen biraz daha dolgun daha ağır daha tutarlı geldiği zaman zaten millet onun ölçüsünü veriyor. 'Sağ ol' ile veyahut da biz bunu her ne kadar kabul etmiyorsak da alkışla. Bir de işitilsin ki "falan âşık filan âşığa cevap vermedi". Artık o âşık milletin içine çıkamaz yani. Meclislere çıkamaz.

Erdener: Burda da öyle mi halen?

Taşlıova: Hâlen öyle. Âşıklık öyle kolay değil, bir şalgam turp değil ki bostandan kopara yiyesin. Karşısına aldığı zaman dizi titrer adamın. Eski ustaların zamanında dizimiz titrerdi atışırken, söylerken. Mesela Posoflu Âşık Müdami'nin karşısına biri geldiği zaman isterse bir kıtada durdurur. Öyle ayak, öyle kapalı ayak var ki zaten ondan başka yok[5].

Erdener: Kapalı ayak meselesi. Buna dar ayak da deniyor değil mi?

Taşlıova: Dar ayak diyoruz.

Erdener: Örnek geliyor mu aklınıza?

Taşlıova: Diyelim ki karşıdaki âşığa öyle bir şey diyeceksin ki başı 'c' olacak. İçinde iki 'd' olacak. Mesela bir cadde var bir Cidde var, başka yok. Veyahut da diyelim ki 'mim' var 'mum' var. Mesela:

Dinle sözlerimi âşık arkadaş
Sana açarısam mimden ne haber
Bir de kandil gibi yanar evlerde
Söylediğim sözdür mumdan ne haber

Mim'den mum'dan başka bir şey var mı? Adam 'mem' diyecek veyahut 'mam' diyecek.

Erdener: Zorunluluk olmaz mı?

Taşlıova: Olmaz hayır. Başı da 'm', ayağı da 'm'. Başı ayağına bağlı olan şeyler var. Yani başı ne gelmişse sonu da ne gelecektir. Şöyle olabilir:

On bir ay içerisinde bir ay var
Başı ayağına bağlıdır âşık
Erzurum şehrinde bir kaza vardır
Başı ayağına bağladır âşık

Şimdi on bir ayın içerisinde başı ayağına bağlı olan hangisidir? Nisan; başı da 'n', ayağı da 'n'. Erzurum kazaları içerisinde başı ayağına bağlı hangisidir? Narman. Ama başı ayağına bağlı çok şey bulabilirsin. Bulmak mümkün fakat kar-

5 "Hanende, baş âşık" olmak için önemini işaret etmektedir (Şener 2005: 34).

şıkinin kafiyesine, veznine, ayağına, ölçüsüne uymak lazım. Uymadıktan sonra olmaz. Ayak önemli. Mesela birisi "gel dedi bana" demişse diğeri "gül dedi bana" diyecek ya da "al dedi bana" diyecek. "Gel dedi bana" derken karşıki de "yaz dedi bana" derse olmaz tabi.

Erdener: Onu o anda bulmak zor herhalde? Önceden bir bilgisi olması lazım.

Taşlıova: Bir kıta daha söyleyeyim.

Bu sözümü yazarsız bir tarafa
Herkes gelmiş top top olmuş bu safa
Al tüfeği gözünü tut hedefe
Başı ayağına bağlıdır âşık

Hedefi vurmak için ne yapmak lazım, nişan almak lazım. Nişan'ın başı ayağına bağlı yani. Bilen bir adamla bunu yaparsın, bilmeyen biri anlamaz. Âşıklıkta şeki var, musamma var, sicilleme var, tekellüm var, karşıkinin ağzından söz alma var, iki ayak var, muhammes var.

Erdener: Karşılaşmanın sonu ya Köroğlu ya muhammes ile biter demiştiniz.

Taşlıova: Bunlar birbirine uyumlu olan makamlar. Bu muhammes hem makamdır hem de şiirin şeklidir[6]. Şimdi bazı türküler var bunlar başka makamla söylenmez. Köroğlu'nun bir türküsünü diyelim ki 'atüstü'nde söylesen olmaz. Muhakkak Köroğlu makamlarının birisinde söyleyeceksin.

Erdener: Kaç tane Köroğlu makamı var?

Taşlıova: Cengi Köroğlu, Koçaklama Köroğlu, Güzelleme Köroğlu, Yüyrük Köroğlu, Ağır Köroğlu. Kiziroğlu Mustafa Bey bir Cengi Köroğlu'dur[7].

Erdener: Cengi Köroğlu tek bir türküdür müdür yoksa başka şekilleri de var mıdır?

Taşlıova: Cengi Köroğlu bir nevi Köroğlu'nun marşı şeklindedir. Cenge gittiği zaman keleşlerine, harbe girmenin, ölümden korkmamanın ruhunu veren bir havadır. Köylerde davul zurna çalındığı zaman bu hava çalınır. Pehlivan güreşlerinde muhakkak Cengi Köroğlu çalınır[8].

Erdener: Makam deyince biz şunu anlıyoruz. Mesela şöyle basit bir hava "ekmek buldum katık yok, katık buldum ekmek yok[9]". Bu bir makam içerisindedir. Şimdi bunun başlangıç sesi önemlidir bizim için. Birinci sese göre o makam ismini alır. Bu re ile başladıysa re makamındadır. Bunu re makamında değil de daha ince bir makamda söyleyebilirim ama türkü aynı şekilde kalıyor. Sizin makamlarda aynı

---

6 "Hikâyenin sona erdiğini türküyle/muhammesle söyler" (Türkmen, Taşlıova, Tan 2017: 44-45). Âşıklar muhammes için "muhannes" söyleyişini de kullanırlar.

7 Bildirisinde, "Kiziroğlu Mustafa Bey'in Cırıtlama Köroğlu makamında söylendiğini" ifade etmiştir (Taşlıova 1976:141).

8 Kars'ta âşıklar tarafından Cezayir Karşılaması olarak da bilinmektedir (M. Taşlıova 2008:347-348,351; M. Taşlıova 2016).

9 Yıldıray Erdener bu mısrayı ezgili olarak söylemiştir.

şey yok. Bu Cengi Köroğlu'nu istediğin sesten başlat, bu yine Cengi Köroğlu'dur değil mi?

Taşlıova: Nereye gitse Cengi Köroğlu'dur. Sizin dediğiniz makamların içerisinde diyelim ki bir 'derbeder' söyleyeceksin. Mesela âşıkların söylemiş olduğu derbeder makamını söylediğin zaman zaten onu ne hızlandırabilirsin ne yavaşlatabilirsin. Nasılsa öyle. Diyelim ki Köroğlu'nun "Bir fend ile geldi geçti peh peh". Bu Cengi Köroğlu ama "Benden selam olsun Bolu Beyine", bu Cengi Köroğlu değil. Veyahut da "Mert dayanır namert kaçar", bu Köroğlu'nun güzellemesi. Cengi Köroğlu'nda bir 'geziş' var. Şimdi bizde 'yüyrük hava' dediğimiz bazı havalar var. Bizzat sazın üst tarafında yani üçüncü perdenin üst teli de alt telleri de kullanarak. Bizdeki makamlarda 'atüstü'nü hızlandıramazsın. Bir 'Guba Kerem'i hızlandıramazsın. Sonra 'Guba Kerem'in içerisine bir aşk türküsü koy. Diyelim ki efendim "aşka düştüm derdin beni yandırdı / nedir bu sitemler cefalı güzel". Bu olmaz. Bu makama gurbet, hasret, bir insanın başından geçen bir şey olması lazım[10].

Erdener: Guba Kerem nasıl çalınıyor? Sazsız söylemek mümkün mü[11]?

Taşlıova: Tabi mümkün ama sazla daha iyi olur. Âşık Şenlik'in bir türküsünü söyleyeceğim;

Gamlı gönlüm gene ganlar ağladı
Durup gülsen de bir gülmesen de bir
Abu danem taksim oluf gurbete
Gidip gelsen de bir gelmesen de bir

Öz günüme
Kebabı köz günüme
Felek elime düşse
Salaram öz gününe

Bir 'garaçi' makamı veyahut 'Türkmeni' makamı, 'yıldızeli' makamı, 'gereyli' makamı. Bizim notada bir iddiamız yok ama bunların içerisinde değişik sesler var. Mesela divanî dediğimiz; mereke divanîsi, Çıldır divanîsi, Hasta Hasan divanîsi, Osmanlı divanîsi, Sultanî divan var. Bunların hepsinin sesleri ayrı. Bunları bozamazsın, mümkün değil.

Erdener: Başka bir Guba Kerem var mı?

Taşlıova: Yanık Kerem var, divanın üst perdesinden başlar, biraz daha pes bir sesle başlar.

Kerem sende akıl kemal olsaydı[12]
Şah olup da öz elinde kalırdın
Düşmez idin bir tersanın peşine
Gence gözellernin birni alırdın

---

[10] Âşık Şeref Taşlıova'nın Ezgi Repertuarı için bkz (Coşkun Elçi 2011).
[11] Sazsız olarak Guba Kerem ezgisiyle söylüyor.
[12] Saz olmadan, ses ile ezgili okumaktadır.

Dağda ne var
El göçtü dağda ne var
Mecnun hayalli gönlüm
Leyla'sız dağda ne var

Erdener: Diyelim ki beraber söyleşiyoruz. Siz Yanık Kerem makamında başladınız. Ben buna ne söyleyeceğim, nasıl cevap verebilirim?

Taşlıova: Usta âşık bilir onun Yanık Kerem olduğunu. Aynı telden, aynı makamdan. Eğer o eski âşıklardan eski bir türküyse karşılığını biliyorsa karşılığını diyecek. Yok, eğer söyleyen âşık o anda irticalen söylemişse o da aynısını söyleyecek. Veyahut da biri bir ustanın malını, öbürü de öbür ustanın malını. Yine aynı Yanık Kerem'de söyleyecek.

Erdener: Nasıl bir cevap olabilir? Bunları notaya yazmak istiyorum.

Taşlıova: Ses uyumu aynı olması lazım. Aynı havadan olması lazım. Onun bastığı perdelerin aynısını basması lazım. Yoksa olmaz.

Erdener: Karşılaşmalarda sadece irticali değil, hikâye de anlatılıyor öyle mi?

Taşlıova: Mesela bir âşık düğünde veya kahvede söylediği zaman bir hikâye anlatıyor. O hikâyenin içerisinde karşılıklı söylenen sözler var. Eğer arkadaşı varsa âşığın, sözleri o da biliyorsa gelir sazını alır sözleri karşılıklı söylerler. Aynı makamda; Yanık Kerem'de söylemişse Yanık Kerem, Guba Kerem'de demişse, Memmet Bağır'da demişse, Zarıncı'da demişse, Bayatı'da demişse, Güzelleme'de demişse o da aynı makamda söyler.

Erdener: Peki tek başınaysa?

Taşlıova: Tek başınaysa, ikisini de kendisi söyler. Mesela aldı kız, aldı Kerem, aldı Aslı... Diyelim ki Kerem'in sözü bittikten sonra onun arasında hikâyenin konuşma parçası varsa onu söyler. Ondan sonra da aldı Aslı, ondan sonra da aldı bakalım Kerem tekrar ne diyecek[13].

Erdener: Âşık Şenlik'in Salman Bey hikâyesindeki şiirleri Çobanoğlu ile söylemiştiniz. İkiniz de biliyordunuz demek ki o türküleri.

Taşlıova: Tabi o türküleri biliyoruz[14]. Âşık Şenlik'in üç hikâyesi var. Cihan Şah hikâyesini de yarım bırakmış, tamamlamamış. Salman Bey, Sevdakâr Şah (Sevdakâr ile Gülenaz), Latif Şah. Bu üç hikâyede de ikişer kadın kahraman var. Salman Bey hikâyesinde Dürretel Hanım ve Gevher Hanım var. Latif Şah hikâyesinde Mehriban Sultan ve Esmer Sultan bulunmaktadır. Sevdakâr Şah'da Gülenaz ve Zöhre vardır. Bunların her birisi iki üç günlük hikâyedir. Kars'ta hikâye bilmeyen âşığı, âşık olarak kabul etmezler. Benim anlayışıma göre hikâye yalan değildir:

---

[13] "Hikâyeci, mensur kısımlarda sahip olduğu anlatma serbestliğini manzum kısımları söylerken kaybeder" (Oğuz 2008; Reichl 2002: 283).

[14] Cumhuriyet dönemi ikili-üçlü icraları hakkında bkz. (M. Taşlıova 2017: 5-16).

Hikâye bir âşığın duygusudur[15]. Latif Şah Hikâyesinin geneli Çıldır gölünün bu tarafı ile diğer tarafı arasında geçer; işte bu âşığın muhayyilesidir, dünya görüşünün geniş oluşudur. Hikâye tasnif etmek zordur, herkes yapamaz[16]. Hikâyeler birbirine benzeyebilir ama önemli olan hikâyenin içindeki dünya görüşünün büyüklüğüdür. Mesela Âşık Şenlik'in Salman Bey hikâyesi Penekert köyü var, şimdi bizin hudutlarımızın dışında kalmış. O köyde Deli Osman isminde biri varmış, hikâyeyi onun üzerine tasnif etmiş[17].

Erdener: Yani yaşayan bir adam mı?

Taşlıova: Evet. Yani onun hayatına o hikâyeyi genişletmiş. Latif Şah hikâyesinde, Çıldır gölünü denize benzetmiş. Kahramanların birini Hindistan'a götürmüş, birini Fas'a götürmüş. Sevdakâr Şah hikâyesinde tamamen kendisini işlemiş.

Erdener: Bazı makamların isimleri şehir isimleri midir[18]?

Taşlıova: Efendim bu araştırmaya değer. Buna benzer Kandehari diye eskiden bir hava vardı. Âşık Şenlik'in Sevdakâr Şah hikâyesi Kandehar'dan başlar. Bazıları şehirlerle ilgili mesela Karaçı bildiğimiz Pakistan'ın. Çıldır, Âşık Şenlik'in de benim de memleketimdir ki Çıldır Divanisi ve Çıldır Güzellemesi havaları vardır. Bizim buraya Yörükler gelirdi eskiden, biz onlara da Karaçı deriz. Acaba bu makam ordan mı gelmiştir? Karabağ ve Mansırı gibi makamlar çok yüksek sesle söylenenlerdir.

Erdener: Siz kahvede bazen "şimdi size eski bir ustadan divanî" söyleyeceğim diyerek o ustanın da ismini veriyorsunuz. Acaba dinleyenler bilir mi o ustayı ve o divanîyi. Niye bu şekilde anons ediyorsunuz?

Taşlıova: Bilenler de olur bilmeyenler de. Bazen de o makamın ezgisini bilir ama tam olarak adının ne olduğunu bilmeyebilir. Ama eskiden daha çok isterlerdi. Mesela "âşık bana Karaçı söyle, bir Atüstü söyle, bir Derbeder söyle, bir Osmanlı Divanisi söyle veyahut da bir Sefil Baykuş söyle" diye istenirdi.

Erdener: Kahvede âşıklar bazen hatırlamak için cebine yazılı kâğıt koyup ara sıra onu çıkarıp baktığı olur mu?

Taşlıova: Hayır olmaz. Âşık içinden geldiği gibi coşkun bir pınar misali çalıp söyler. Böyle bir şeye ihtiyaç yoktur. Ama bazen dinleyiciler isteklerini kâğıda yazarak aşığın cebine koyabilirler. Fırsat olunca âşık bu kâğıdı cebinden çıkarıp okuyabilir. Hatta dinleyenlerden biri kâğıda yazarak ayak da verebilir. Geçmiş yıllarda bu tür istekler sözlü olarak yapılırdı; âşığa peşkeş (bahşiş) veren kişi bir

---

[15] "...Biografik halk hikâyelerinde öteki halk hikâyelerinden daha büyük bir realizm vardır" (Başgöz 1949: 54).

[16] "Romanlar halk hikâyelerine çevrilebilir. Ben daha ziyade halk arasındaki işlenmemiş efsaneleri ele alıyorum" (Çiftlikçi 1996: 102-103).

[17] "Çıldır'ın köylerinde ehli dil insanlar vardı. Sözden öylesine anlarlardı ki kılı kırk yararlardı" (Ş. Taşlıova 2000: 247).

[18] Yarım saatlik kayıt, Yıldıray Erdener Arşivinde Kaset 6B (30 Ocak 1982) olarak numaralandırılmıştır.

hikâyenin kısa bir bölümünü veya o kısımda geçen türküyü veya müstakil bir eseri arzu ettiği bir hava ile okunmasını isterdi. Bunun yanında bazen dinleyicilerden bazıları içinde bulunduğu durumu kısaca âşığa ifade ederek halini anlatması için bir deyiş-türkü söylemesini rica edebilir: Gurbete gitmiştir, işi gücü yoktur, zorluklar çekmektedir. Hatta bunun bazen mektupla istendiği zamanlar da olmuştur. Kahve ortamında biz de bu isteği yerine getirir ve hemen söyleriz.

Erdener: Peki şiir kısmını düşündünüz ama makamı nasıl olur?

Taşlıova: Yanık olması lazım makamın. O insanın ruhuna göre seçeriz. Bazen de sevdiğini alamayan veya kavuşamayanların istekleri olur, o zaman da ona uygun bir seçim olur. Hatta bir evladım oldu oğlum oldu, diyerek deyiş-türkü söylememizi isteyenler de olmaktadır bazen. Mektupla istendiğini söylemiştim az önce bunun yanında boş kaset gönderip bu kasete kaydederek geri gönderilmesini talep eden de olmaktadır.

Erdener: Para da gönderirler mi acaba?

Taşlıova: Elbette para da gönderirler. Özellikle Almanya'da olduğumda bu tür kasetlerden çok getirdiler, çok doldurduk orada. Özellikle yaşadıkları büyük acılara ancak âşığın söyleyeceği dörtlükler ve çaldığı saz ile merhem arayanların bu şekilde bize geldiğini söyleyebilirim. Çünkü onu başka bir şey rahatlatmıyor. O kaseti dinledikçe ağlayıp içini ancak böyle boşaltıyor.

Erdener: Bunun bir tarifesi var mı para olarak?

Taşlıova: Hayır böyle bir tarifesi yok.

Erdener: Kahvede genellikle çalıp söylemeğe ve konuşmaya önce siz başlıyorsunuz. Kapatmayı da siz yapıyorsunuz. Acaba Çobanoğlu ile aranızda bir anlaşma mı var?

Taşlıova: Hayır bir anlaşma yok. Önden başlamak zordur, arkadan gelmek kolaydır. Ayak açmak gerçekten zordur. Ama önde ayak açan kişi başka bir şey düşünürse, arkadan geleni tuzağa düşürebilir. Özellikle kapalı ayak için böyledir. Önden ayak açan nasıl yol gösterirse gidişat öyle olur.

Erdener: Kahvede siz dinleyici olarak oturduğunuz zaman diğer âşıklar irticalen (doğaçlama) atıştıklarında beğendiğiniz veya yetersiz bulduğunuz örneklerde ne hissediyorsunuz? Sizin âşıklığınızı etkiler mi bu tür kötü örnekler?

Taşlıova: Hayır etkilemez ama üzülürüm. Çünkü âşık fasılı bir pazar yeri gibidir. Herkes orada hünerini göstermek ister. Özellikle atışmada irticalen söylemek önemlidir. Ama bunu yapamadığı zaman, niye yapamadığı diye üzülürüm, utanırım âşıklık adına elbette[19].

Erdener: Müzik rahatsız etmez mi?

Taşlıova: Atışmada müzik ikinci planda gelir. İki âşığın karşılıklı deyişmesinde birinci planda olan sözdür. Eğer bir âşık tek başına kendisi söylüyorsa o durumda müzik yani makam birinci planda gelir. İki âşık karşılıklı deyiştiği zaman

---

[19] "Doğaçlama söylemek için ilham olması gereklidir" (Ataman, İşler 2015: 215).

birbirinin aynasıdır. Yani birinin sözünün kıymeti, diğerinin sözünün kıymetini arttırır veya tersi olur. Âşığın biri derin, manalı, ölçülü güzel bir giriş yapmışsa diğer âşık da onu takip eder ondan ilham alır ve onun gibi söylemek durumunda kalır, hatta güç alır ondan. Bunun için işte önde ayak açan âşığın durumu çok önemlidir. Yönlendirir çünkü.

Erdener: Çocukluk döneminize bakınca kendinizi nasıl değerlendirirsiniz? İçe kapanık mıydınız, duygusal veya dışadönük müydünüz[20]*?*

Taşlıova: Kendimi içe dönük olarak değerlendiririm. Çelik çomak ve aşık gibi çocuk oyunlarını pek oynamazdım. O yıllarda türkü söylenen sohbet edilen yerlerde gönlüm daha çok açılırdı, bunu hissederdim. Aşağı yukarı 1948 ile 1949 yılları... Arkadaşlarımla bir arada olduğumuz zamanlarda sohbet ederdik, türküler söylerdik. O yıllarda köy türküleri vardı nanay türküleri. Bazen birbirimizin evinde toplanırdık ve köyümüze düğüne gelen âşıklardan duyduğumuz sözleri ve onların türkülerini söylerdik. Düğünlerde kadın meclisinde bir iki kadının ses sese vererek söyledikleri türküler çok hoşumuza giderdi, onları ezberlerdik. Onlar anonim eserlerdir ve ne yazık ki onlardan pek azı kalmıştır şimdilerde.

Erdener: Geçen gün bir mecliste şöyle dediler: Biz köyümüze âşık geldiği zaman onun türkülerini dört kişi olarak yazardık. Birisi birinci satırı, diğeri ikinci satırı ve böyle takip edermiş. Sizin köyde de var mıydı böyle bir uygulama?

Taşlıova: O köyde okuryazar sayısı fazla ise elbette olur böyle. Bizim tarafta böyle bir usul görmedim. Ama yazıdan daha çok o anda hafızaya alınanlar daha önemliydi. Köyümüzün yaşlılarının bir araya geldiği yerlerde siret ve cenk kitapları okunurdu. Ben de onları dinleme imkânım olduğu zamanlarda öğrenirdim ve zaman zaman tekrarlardım.

Erdener: Köy Odaları nasıldır? Yakın zamana kadar geldi mi bu gelenek?

Taşlıova: Köy Odası, radyonun yaygınlaşmaya başladığı zamana kadar vardı. Yani 1960'lı yıllarda da bu odalar vardı. Bu odalarda özellikle kışın toplanırlardı mesela durumu iyi olan birinin evinde. Orda hikâyeler ve masallar anlatılırdı. Oyunlar oynanırdı; yüzük altı oyunu, güvercin beli oyunu gibi oyunlar vardı. Bu odalarda hikâye ve masallar kitaptan okunmazdı, anlatılırdı. Ancak siretler veya Kara Davut gibi kitaplar okunurdu. Hatta hikâye hafızası iyi olan bazı kişilerin anlattığı hikâye dört beş gün boyunca dinlenebilirdi. Âşık Şenlik'in Salsal hikâyesi (destanı) işte bu köy odalarında okunan Hz. Ali Cenklerinden esinlenerek oluşmuş. Ayrıca Yunus Emre'den beyitler ve ilahiler okunurdu. Ahmet Dede, Lezgi ve Şükür isimli yaşlı adamlar, benim çocukluğumda, bizim evde günlerce saz çalmadıkları hâlde hikâye anlatmışlardı. Tabi daha ziyade türküsüz dediğimiz kara hikâye örnekleri olurdu ama türkülü hikâyeleri de anlattıklarını hatırlıyorum. Tandırbaşı masalı dediğimiz kısa hikâyelerden de anlatırlardı.

Erdener: Masal ile hikâye arasındaki farkı nasıl görüyorsunuz?

[20] Yarım saatlik kayıt, Yıldıray Erdener Arşivinde Kaset 95A (07 Ekim 1982) olarak numaralandırılmıştır.

Taşlıova: Masal türküsüzdür ve sade düz olarak anlatılır. Hikâye ise yaşanmış gibi yani bir insanın başından bir olayın bir serencamın geçmiş olması gibi anlatılır ve içinde kahramanların birbirine söylediği türküler yer alır. Cin, peri, dev gibi konular masallarda olduğu halde hikâyelerde pek bulunmaz. Halk hikâyelerinde daha çok gurbet vardır; bir kızın babası zengindir oğlan fakirdir, istemiştir vermemiştir veya babası kızı sevmediği birine vermiştir kız da intihar etmiştir. Bunun üzerine türküler söylenmiştir ve halkın dilinde devamlı surette yaşatılmıştır ve günümüze gelmiştir. Zaten halk hikâyeleri bu küçük olaylardan başlayarak türemiştir. Nenem çocukluğumda Boyu Bir Karış Sakalı İki Karış, Sedir Bey, Keloğlan gibi masalları anlatırdı.

Erdener: Şiir yazmaya nasıl heves ettiniz? İlk denemeyi ne zaman ve nasıl yaptığınızı hatırlıyor musunuz?

Taşlıova: 1947 yılıydı herhalde köyümüzde Ağabey'in[21] oğlu Kemal'in düğünü vardı ve Sosgertli Âşık Mehmet de düğüne gelmişti. İlkokulda türkü söylüyordum elbette hatta ilk söylediğim "Erzurum Çarşı Pazar" türküsüdür. O düğünde öğretmenim "bu da bir türkü söylesin" diye beni ilk kez bir âşık meclisinde türkü söylemeğe yöneltmişti. Ben türkü söylerken, Âşık Mehmet de sazı ile eşlik etmişti[22].

Erdener: İlk şiiri kimin için yazmıştınız?

Taşlıova: Öğretmenim için yazdığımı hatırlıyorum. Öğretmenim Hasan Kartarı bizim köyden başka bir köye tayin olmuştu. Yaklaşık 1951 yılıydı.

Erdener: Mecliste söylediğiniz ilk şiir veya şiiriniz nasıldı?

Taşlıova: Arpaçay'ın Güvercin köyünden Mustafa vardı, bizim köye gelmişti. Köyümüzde ahalinin uğrak yeri olarak Niyazi'nin dükkânında toplanılırdı. Niyazi de çalıp söylerdi. Bir mecliste Âşık Mustafa ile Niyazi söyleştiler. Beni de meclise dâhil ettiklerinde burada Mustafa ile ilk kez bir karşılaşma yapmış oldum, tarihi de 1953 idi. Burada önce Mustafa bir ayak açmıştı, ben onu takip etmiştim. Elbette usta âşıkların şiir ve deyişlerinden öğrenmiş olduklarım vardı ama Mustafa'nın açtığı ayağa söylediğim dörtlükler bana aitti. Ayrıca 1950 yılında Kore harbi olduğu zaman ben de bir şiir yazmıştım çocukluk dönemimde. Kars'a hayvan pazarına satış için geldiğimizde gece handa kalmıştık. Savaşla ilgili destanlar yazıp satanlardan birinin destanını almıştım o şekilde haberim olmuştu. Onu takip eden yıllarda da destanlar yazdım; mesela Ardahan'da Kurtuluş Gazetesi vardı, onun için bir destan yazmıştım.

Erdener: Destan yazdım derken, yazarak mı oluşturdunuz?

Taşlıova: Hayır yazarak değil, doğaçlama olarak söylediklerimiz...

Erdener: Sizdeki irticalen söylemenin gelişmesi hangi yıllara rastlıyor. Ne zamandan itibaren artık kendinizi rahat hissetmeğe başladınız?

---

21 Ağabey kişi ismidir.

22 Taşlıova'nın icraya katıldığı mekânlar için bkz. (Karadeniz 2006: 204; M. Taşlıova 2006: 149-242).

Taşlıova: Aşağı yukarı 1953'ten sonra. Âşık Şenlik'in torunu Yılmaz vardı, onunla beraberdim. Âşıklıktaki ilk arkadaşımdır Yılmaz Şenlikoğlu. Onunla Ardahan ve Çıldır'da kahvelerde söyledik. Devamlı olarak irticalen söylerdik ve düğünlere de birlikte giderdik.

Erdener: Atışmalarda söylediğiniz ayakları daha önce hazırladığınız olur muydu? Yoksa tamamen her seferinde irticalen, özünden mi söylersiniz?

Taşlıova: Bazen önceden hazırlanan ve ezberde tutulan ayaklar olurdu tabi. Yani 'ben şu âşıkla karşılaşınca şu ayağı açayım şu dörtlüklerle cevap vereyim' diye o âşıktan geri kalmamak için düşünüp hazırda tutuğumuz örnekler olurdu.

Erdener: Karşılaşmaya hazırlanmak için siz veya başka âşıklar neler yapar veya bir ön hazırlık söz konusu mudur?

Taşlıova: Kelime oyunları hazırlardık içimizden ki karşımızdaki belki bunu bulamaz söyleyemez diye. Ama atışma olunca bir de bakarsın ki senin hazırladığından çok daha iyisini bir anda söyler. Ama her mecliste irticalen söylemek gerektiği için âşık buna hep hazır olmak durumundadır. Bu biraz da metahının[23] zengin olup olmadığıyla ilgilidir.

Erdener: Kelime oyunu derken bunu açar mısınız?

Taşlıova: Kelime oyunu derken karşındakinin rahatça söyleyemeyeceği, dilinin dönmeyeceği kelimeleri seçmek anlamında. Yani ayak açardık mesela 'keklikte 3 k var: Buna cevap veren âşığın da mutlaka bu şekilde cevap vermesi gerekir. Ayrıca söylenmesi zor kelimeler birbirinin peşine sıralanabilir:

'Düş dedim düşmedi düşmeden düştü'
'Aç dedim açmadı açmadım açtı'
'Kaç dedim kaçmadı kaçmadım kaçtı'

Bu satırları bir anda söylemek zordur, bunları seçer sıralardık, diğer âşık zorlanıp söyleyemesin diye.

Erdener: Muamma neden çok sık sorulmuyor, kullanılmıyor[24]?

Taşlıova: Zorluğu nedeniyledir. Âşık bunu sorarsa karşısındakinin cevap veremeyip zor durumda kalmasını istemediği için sormuyor. Âşık divanî ile girerdi, tecnis ile girerdi, güzelleme ile muamma ile girerdi. Tekerleme ve kelime oyunları ile çeşitli diğer türlerle söyler ve pehlivan gibi rakibini şöyle bir yoklardı. Böylece onun bütün dallarda ve türlerde durumunu anlamaya çalışırdı. Âşıklar birbirinden korkardı, çekinirdi. Her ne kadar eski dönemde olduğu gibi mağlup olanın sazını elinden alma artık olmasa da buna rağmen bir çekinme olurdu yakın zamana kadar. Dinleyenler de arif insanlardı ve yeri gelir âşıktan daha iyi bilirdi. Bir hatıramı anlatayım: Bizim köye Âşık Musa ve Sosgertli Âşık Mehmet gelmişti. Orada Âşık Musa, rahmetli Âşık Şenlik'in renklere ait türküsünü söyledi; Şenlik'in beş renge ait bir türküsü var. Âşık Mehmet de buna nazire yapmak istedi. İboş Ağa vardı o

---

23 Bu kelime âşığın repertuarını ifade etmektedir.
24 Yarım saatlik kayıt, Yıldıray Erdener Arşivinde Kaset 95B (07 Ekim 1982) olarak numaralandırılmıştır.

mecliste; çok güzel türkü söylerdi, saz çalardı. İboş Ağa ağa kalkıp "Âşık Mehmet olmadı" dedi. Âşık Mehmet de "İboş Ağa, o Âşık Şenlik'tir, ben Âşık Mehmet'im" dedi. İboş Ağa cevap olarak "Âşık Şenlik kırmızıya kırmızı diyor, ama sen karaya kırmızı diyorsun. Eğer bilmiyorsan başka şey söyle" diye karşılık verdi[25].

Erdener: Çıraklık döneminiz ne kadar sürdü?

Taşlıova: Öğrenme dönemi dersek 1957 ile 1964 yılları arası benim için ve bizim kuşak için öğrenme yetişme dönemidir. Çıraklık belki kısa sürer ama öğrenme daha uzun yıllara yayılır. Ama her zaman senden daha iyisi olabilir diye düşünürsün ve buna göre hazırlıklı olman gerekir. Mesela Âşık Şenlik, âşıklığa başladığı zaman ilk önce Âşık Nuri'nin yanına gitmiş. Âşık Nuri de Hasta Hasan'ın çırağıdır. Nuri, 'artık benden üstün kimse yoktur' demiş fakat Âşık Şenlik onu silmiş süpürmüştür. Âşık için sadece saz ve söz değil, meclisteki genel sohbeti de çok önemlidir. Mesela Müdamî Usta'ya ne sorsan hangi konuda birşey sorsan mutlaka doyurucu şekilde cevap verirdi. Ayrıca onun kendisine has bir saz çalış üslubu vardı. Benim, Çobanoğlu'nun, Reyhanî'nin, İlhami ve Alyansoğlu'nun saz çalma şekli birbirinin devamıdır aslında ama Müdamî ve Mevlüt İhsanî ayrı bir tavırla çalarlardı. Bizim kuşağın içinde sazı en güzel Vanazalı Mecit çalardı.

Erdener: Dursun Cevlanî'nin ince perdelerde, kamış perdelerde çaldığı bir döşeme var. Kendisinin midir o ezgi?

Taşlıova: Hayır, aslında o çaldığı Bey Usulü makamının aşağı perdesidir. Selim'in Türkmen bölgesinde yaygındır. Her Türkmen âşığı sazı eline aldığı zaman bunu çalar. Bazı makamlarda çok fazla perdeye gider gelir, gezinir parmaklar. Bazı makamlarda ise bir kaç perde yeterlidir onu çalmak için.

KAYNAKÇA

Ataman, Nur İrem, Aslı İşler (2015), "Şeref Taşlıova ile İki Söyleşi", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 39, s.213-228.

Başgöz, İlhan (1949), *Biografik Türk Halk Hikâyeleri (Kahramanları, Teşekkülleri, Saz Şairlerinin Eserlerile Münasebeti)*, Ankara Üniversitesi, (Doktora Tezi), Ankara.

Başgöz, İlhan (1986), *Folklor Yazıları*, Adam Yayınları, İstanbul.

Coşkun Elçi, Armağan (2011), *Âşık Şeref Taşlıova'nın Ezgi Repertuarı*, Gazi Kitabevi, Ankara.

Çiftlikçi, Ramazan (1996), "Halk Hikâyeleri ve Hikâyeciliği Üzerine Âşık Murat Çobanoğlu ve Âşık Şeref Taşlıova ile Bir Görüşme", *Folklor/Edebiyat Dergisi*, S. 7, s. 97-106.

Çobanoğlu, Özkul (2003), *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*, Akçağ Yayını, Ankara.

Görkem, İsmail (2000), *Halk Hikâyeleri Araştırmaları Çukurovalı Âşık Mustafa Köse ve Hikâye Repertuvarı*, Akçağ Yayını, Ankara.

Karadeniz, Alper (2006), *Âşık Şeref Taşlıova'nın Hayatı, Sanatı ve Eserleri*, Kafkas Üniversitesi SBE Türk Dili ve Edebiyatı, YL Tezi, Kars.

[25] "Eskiden dinleyicilerden birisi hikâyenin ismini verip seçerdi" (Türkmen, Taşlıova, Tan 2017: 44).

Oğuz, Öcal (2008), *Halk Hikâyeleri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Ankara.

http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10800,giris-editordenpdf.pdf?0 (E.T.:09.04.2016

Reichl, Karl (2002), *Türk Boylarının Destanları*, Çev: Metin Ekici, Türk Dil Kurumu Yayını, Ankara.

Şener, Deniz (2005), *Âşıklık Geleneği İçerisinde Şeref Taşlıova'nın Yeri ve Kullandığı Makamlar*, Ege Üniversitesi SBE, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı, YL Tezi, İzmir.

Taşlıova, Mete (2006), *Kars'ta Sözel Hikâyecilik ve Hikâyeler*, Hacettepe Üniversitesi SBE Türk Halkbilimi, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara.

Taşlıova, Mete (2008), "Sözel Bilgi Işığında Âşıkların Ezgi Yapısı Üzerine Tespitler", *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi*, Yıl 46, Yeni Seri, C. I, S. 2, s.323-355.

Taşlıova, Mete (2010), *Âşık Şeref Taşlıova Hayatı ve Şiirleri*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayını, Ankara.

Taşlıova, Mete (2012), *UNESCO Yaşayan İnsan Hazinesi Onursal Bilim Doktoru Âşık Şeref Taşlıova Hayatı ve Şiirleri*, Genişletilmiş 2. Baskı, TDV Matbaası, Ankara.

Taşlıova, Mete (2016), *Köroğlu Oltu Kolu- İnceleme Metinler*, Akçağ Yayını, Ankara.

Taşlıova, Mete (2017), "Âşıklık Geleneğinde Grup İcrası", *Millî Folklor Dergisi*, Yıl 29, S. 29, s. 5-16.

Taşlıova, Şeref (1976), "Kars ve Çevresinde Sazla Sesle Söylenen Âşık Makamlarının İsimleri", *Uluslararası Folklor ve Halk Edebiyatı Semineri Bildirileri*, Konya Turizm Derneği Yayını, s. 136-142.

Taşlıova, Şeref (2000), "Çıldırlı Âşık Şenlik'in Şiirleri ve Hikâyelerinin İçindeki Özellikler", *Âşık Şenlik Sempozyumu Bildirileri,* Kültür Bakanlığı Yayını, s. 237-250.

Türkmen, Fikret, Mete Taşlıova, Nail Tan (2017), *Âşık Şeref Taşlıova Halk Hikâyeleri,* Türk Dil Kurumu Yayını, 3. Baskı, Ankara.

TEKE BÖLGESİ KAŞIK OYUNLARI

Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN*

Giriş

Geçmişten günümüze birçok medeniyete ev sahipliği yapmış Anadolu coğrafyasında şekillenen halk oyunları, yaşam biçiminin bir sonucu olarak belirli bir gereksinimden ortaya çıkıp bulunduğu yörede biçimlenerek yaygınlaşmıştır. Türkiye'nin birbirinden farklı coğrafya ve mevsim değişikliklerine sahip olması, bölgelerde yaşayan toplulukların hem halk kültürüne, hem de bu engin kültürün bir alt dalı olan halk oyunlarına yansımıştır.

Türk folklorunda geleneksel dans kültürü alt başlık olarak ele alındığında farklı etnik grupların bir arada bulunduğu coğrafyalarda pek çok tür ve biçim boy göstermekte ve buradan hareketle kültürlerin etnolojik, antropolojik ve sosyolojik özelliklerine ulaşılmaktadır. Halk oyunları başlığının altında yer alan *teke* türü de bu yansımalardan biridir.

Bu çalışma, Teke bölgesinde yer alan teke türüne ait oyunların tür özelliklerini ve kaşık oyunları ile olan etkileşimini konu edecektir. Süregelen gelen kaynaklar ışığında, bölgenin geçmişten günümüze sahip olduğu yerel özellikler göz önüne alınarak iki ayrı tür olarak karşımıza çıkan teke ve kaşık türünün incelenmesi hedeflenmektedir.

1. Teke Bölgesi Oyunlarının Oluşum Süreci

Akdeniz Bölgesi'nin batısında yer alan ve *Teke yöresi* olarak adlandırılan bu bölge, Burdur'u tamamen içine alan, Fethiye-Ortaca (Muğla), Acıpayam-Kızılhisar-Honaz (Denizli), Dinar-Başmakçı (Afyon), Yalvaç-Şarkikaraağaç (Isparta), Akseki-Manavgat-İbradı-Alanya (Antalya) ile çevrili yöreyi kapsamaktadır. Bu geniş sahada yaşayan topluluklar arasında siyasî, ticarî ve sosyal ilişkilerin sonucu oluşan pazarlar ile Teke türkü ve oyunları, çevre illere yayılarak Teke bölgesini oluşturmuştur. Bölgede Teke Türkmenlerince oynanan oyunlara *Teke oyunları,* müziklerine de *Teke havası* denilmektedir. Bu bağlamda Teke oyunları söylemi üzerine ortaya birçok görüş atılmıştır "Yöresel görüşe göre Teke oyunları adı, Teke adı verilen keçinin hareketlerini yansılamasından ötürüdür. Buna bağlı olarak bölge oyunlarına Teke oyunu denmiştir." (Demirsipahi 1975: 339).

"Teke oyunları deyimi Burdur, Isparta ve Antalya yörelerindeki Türkmen Yörüklerinin oynadığı halk danslarına, halk arasında verilen addır." (Büyük Larausse : 11355).

1.1. Oluşum Sürecini Etkileyen Etmenler

Anadolu, yüzyıllardır üzerinde çok çeşitli toplumlara ev sahipliği yapmış ve üzerinde birçok kültürel miras barındıran bir bölgedir. Anadolu topraklarında varlı-

* Emekli Öğretim Üyesi, turkmen.fikret@gmail.com

ğını sürdürmüş bu medeniyetlerin ürettikleri değerler, kuşaktan kuşağa aktarılarak günümüze kadar değişim ve gelişim göstererek gelmiştir. Tarihsel dönem, inanç sistemi, Batılılaşma, Sanayi Devrimi ve sosyo-kültürel gibi pek çok neden toplumları günün koşullarına uymayı sağlayan ve buna bağlı olarak da bu değerleri etkileyen etmenlerdir.

Teke bölgesi bulunduğu konum itibariyle birçok bölge ile etkileşim hâlinde olmuştur. Yörenin bu coğrafi konumu, sosyo-kültürel hayatı da etkilemiştir. Yaşanılan bu coğrafya ve kültür arasındaki ilişki göz önünde bulundurulduğunda, gerek yörenin müziklerinde, gerekse halk oyunlarında açıkca görülmektedir.

"Yöre kültürünün oluşumunda etkili olan göç unsuru, halk oyunlarının oluşumunu etkileyen sebeplerdendir." (Demirkol 2008: 17). Akdeniz Bölgesi, Teke Türkmenlerinin konargöçer yerleşimlerinden biridir. Burada yaşayan konargöçerlerde göç kültürünün izlerine rastlanmaktadır.

"Osmanlı İmparatorluğu dönemi görüşleri doğrultusunda, birbirleriyle yaptıkları savaşlar, evlilikler, ticaret vb. gibi kültürel geçişlere neden olan ilişkiler, bu ulusların birbirleriyle kaynaşarak kültürlerinin heterojen bir yapıya dönüşmesine sebep olmuştur." (Özbilgin 2012: 14).

Bir toplumun kültürünü belirlemedeki en önemli ilişki coğrafya, insan ve bunun sonucunda kültürün şekillenmesidir. Bu bağlamda bakıldığında, Türk Halk Oyunları oluşum ve tür belirlenmesindeki ilk unsur coğrafya olmaktadır. Bu topraklarda oluşan medeniyetlerin sosyo-kültürel yapısı, giyim kuşamı, müzik yapısı, inanç sistemi ve bunun gibi birçok kavramın oluşması, coğrafik koşullarla iç içe geçmiş olmasıdır.

Özbilgin bu konuyla ilgili yazmış olduğu *Türk Halk Oyunlarında Tür ve Biçim Sorunu* tezinde, "Coğrafi alanların elverişliliği kültürel ilişkilerin kurulmasıyla doğrudan ilişkili olduğu için, oyunların oluşumunda ve sınıflandırılmasında temel unsurlardan biri olmuştur." (Özbilgin 1995: 8).

2. Teke Bölgesi Oyunlarının Tür Özellikleri

Türkiye Cumhuriyetinin kurulmasıyla birlikte milli bir repertuar oluşturmaya yönelik dans çalışmalarının yapıldığı görülür. "Metin And, Sadi Yaver Ataman, Şerif Baykurt, Cemil Dermirsipahi gibi bazı halk dansları araştırıcıları tarafından, bar, halay, karşılama, horon ve zeybek "tür"e göre sınıflandırıldı. Adlandırma bakımından her halk dansı, derlendiği yerin adını ve oradaki türün özelliklerini bünyesinde barındırır ve bu "tür"dür." (Kappler 2007: 351).

Teke oyunları Türk halk oyunlarının tür sınıflamaları içerisinde başlı başına bir ana oyun türü olarak kabul edilmektedir. Tür kavramına bakıldığında Özbilgin; "Belirli bir coğrafik alan içerisinde usul, makam, ritim açısından ortak özellikler gösteren müziğin belirli yöre çalgılarıyla icra edildiği oynanış şekli, figürlerdeki yapı, dizinleme ve icrada bir tavır birlikteliği ile oyuncularda ortak duygular uyandıran o yöreye has yaygın olarak oynanan oyun gruplarına tür denilebilir." (Özbilgin 1995: 8) açıklamasını yapmıştır.

Türlerin belirlenmesinde etken olan özellikler, "Oyunun geleneksel biçimi, oyunun geleneksel tavrı, müzikal yapı (ölçüsü, ölçü tipi, temposu, tavrı, icrada yer alan çalgılar), kostümün kesimi ve kullanımı" (Aydın 2002: 61) olarak sınıflandırılabilir.

Ortak bir kültürel yapı içerisinde oynanan oyunlar, müzikleri ve giysileri bakımından birbirine benzemekle birlikte, oyunların adım yapılarında değişiklikler görülmekte, bu değişiklikler Teke bölgesi oyunlarının genel karakteristik özelliğini ortaya koymaktadır.

2.1. Teke Bölgesi Oyunlarının Ritmik ve Müzikal Özellikleri

Halk oyunlarının tür belirlemesinde en önemli özellik, müzikal farklılıklardır. "Her yöresel müziğin ve oyunun yöresel hızı vardır. Ancak o hızda çalınır ve oynanırsa belli bir ahenk ve uyum elde edilir." (Demirel 1994: 5). Aydın, Teke bölgesi oyunlarının müzikal özelliklerinden bahsederken şu konulara değinmiştir:

"Müzik açısından tek bölümlü 9/8'lik, 9/16'lık olup 2 ve 4 zamanlı olanları da vardır. Teke yöresinde hız, belirli bir niteliktir. Teke zortlatmaları ise teke oyunlarından daha hızlı bir şekilde oynanır." (Aydın 2002: 71).

Yöredeki havalar 9 zamanlı olup, süratli olması nedeniyle 16'lık değerle yazılır. Teke zortlatmalarının yanı sıra, bölgede hitap edildiği şekilde 'Teke Zeybekleri', 'Kıvrak Zeybekler' ve 'Kız Sürtmeceleri' de yer almaktadır.

Yörede Teke zeybekleri diye adlandırılan (Şu Dirmil'in Çalgısı, Karinom) 9/8'lik oyunlar, Teke zortlatması kadar yaygın olup kadın-erkek ve karma oynanan oyunlardır. Yalnızca erkekler tarafından oynanan kıvrak zeybekler (Serenler Zeybeği, Avşar Zeybeği) 9/8 ve 9/4'lük olup, yöredeki en ağır metronomlu oyunlardır. Bu zeybekler gezenleme (gezinleme) ile başlayıp, oyuncunun ortama ve havaya ısınması sağlanıp, davul zurna eşliğinde oynanır. Kız sürtmeceleri ise (Kezban Yenge, Kabaardıç) 2/4'lük olup, sadece kadınlar tarafından oynanmaktadır. Bunun yanı sıra, 9/8'lik İğne Düştü Yerlere, Şişedeki Gül Yağı gibi ağır metronomlu kadın oyunlarına da rastlanmaktadır.

Ezgi yönünden çok zengin olan Teke yöresinde, türkü ve oyun havaları yörenin her kesiminde çalınıp söylenmektedir. Bu türkü ve oyun havalarını Hamit Çine şöyle sıralamıştır:

"Gurbet Havaları
Teke Zortlatmaları
Teke Zeybekleri (Kıvrak zeybek, tek zeybek, cepken oyunu, sarı zeybek)
Kabaardıç
Kırık Havalar (Kırık oyun, düz oyun, sürtme, sürüddek)
Dımıdan
Boğaz havaları" (Çine 2003: 121).

Bu türkü ve oyun havalarına eşlik eden çalgılar incelendiğinde ise bağlama, cura, kaval, sipsi, üç telli ve darbuka sayılabilir (Özbilgin 2009: 13).

2.2. Teke Bölgesi Oyunlarının Hareket Özellikleri

Teke bölgesi oyunlarına hareket bağlamında bakıldığında, en karakteristik özellikler olarak, ani ve çevik şekilde yapılan dönme, çökme ve sıçrama hareketleridir. Oynanış biçimi, oynanılan mekân, kullanılan aksesuarlarla birlikte değerlendirildiğinde, Teke bölgesi oyunlarının hareket özelliklerini şöyle maddelendirebiliriz:

"Genelde Yörük toplumların yayla kültüründe oynadıkları eğlence amaçlı oyunlardır.

Açık alanlarda ve kapalı mekânlarda oynandığı görülmüştür

Karma oynanan oyunlardır

Özellikle zortlatmalarda tekeden etkilenip, öykünmelerin onun hareketlerini anlattığı düşünülmektedir. Bedenin tümü tamamen hareketlidir. Çok çeşitli çökme adımları vardır. Sürat ve çabukluk gerektiren oyunlardır. Kollar sürekli ve çabuk bir devinim içindedir.

Toplu oynandığı da görülmesine rağmen ağırlıklı olarak iki ya da daha çok kişinin karşılıklı ya da daire biçiminde oynadığı oyunlardır.

Tutuşmasız, ferdi olarak oynanan oyun türüdür.

Kollar birbirine temas etmez.

Oyun aracı olarak kaşık kullanıldığı görülür." (Özbilgin 2009: 12-13).

Teke Bölgesinde Görülen Kaşık Oyunları

Kaşık, Öztürkçe bir kelimedir. Orta Asya'da hakanlar huzurunda oynanan ve adına ''*Hakan oyunu*'' denilen oyunda iki tabak, iki kaşık kullanıldığı bilinmektedir. Kaşık Oyunlarının sınırları Konya, Eskişehir, Ankara, Afyon, Kırşehir, Nevşehir, Niğde, Antalya, İçel, Silifke, Anamur olarak çizilebilir. Konya ili bu formun merkezidir. Bu ilin kuzeyinde bulunan Eskişehir, Ankara ve Kırşehir doğusunda Nevşehir ve Niğde, güneyinde İçel ve Antalya, batısında Isparta ve Afyon illerinin Konya'ya sınır ilçe ve köyleri hatta güneyde Silifke ve Anamur'a kadar olan yerlerde de Kaşıklı Oyunlar formunun özellikleri görülmektedir.

Şerif Baykurt'un tanımına göre Orta ve Güney Anadolu (Konya, Mersin, Antalya) Bölgemizde oynanan oyunlara genel olarak bu ad verilmektedir. Bu oyunlarda oyuncular ellerinde ritim aleti olarak tahta kaşıklar bulundurduklarından bu bölge oyunlarına "Kaşık Oyunları" denmektedir.

Kaşık Oyunların Müzik Özellikleri

Kaşık oyunları 2/4'lük ve 4/4'lük ölçülü oyun havaları ve türküleriyle oynanmaktadır. Serbest ritmli ağır bir ezgi bölümünün arkasından, canlı, akıcı, ritim ve ezginin hareketlerle birleştiği bu oyunlarda karma usullerden 8/8, 9/16, 9/8'lik zamanlar kullanıldığı görülmektedir.

Oyun esnasında oyuncuların çalan müziğe ellerindeki tahta kaşıklar ile eşlik ettikleri görülmektedir. Genelde kabak kemane, sipsi, kaşık, tırnak kemençe, dört telli kemençe, bağlama, cura, kucak davulu, zilli maşa ve tambur oyunlara eşlik etmektedir.

Kaşık Oyunların Yapılsal Analizi

Türkmen aşiretlerinin düğünlerde oturak âlemi gibi günlük eğlencelerde oynadıkları, mizahi öğeler taşıyan aşk ve sevgi temalarını işleyen oyunlardır. Açık alanlarda, kapalı mekânlarda kadın, erkek, nadiren karma oynanan oyunlar da vardır.

Temel oyun adımı, bir ayağın topuğu ve diğer ayağın pençesi üzerinde topallar gibi sürekli sekmesidir. Sürekli sekerken ve ayaklar atılırken ani çökmeler hareketlerin en karekteristik özelliğidir. Oyun ezgilerinin ölçüsüz olarak söylenen türkü bölümlerinde kişiler serbest hareket yaparak yürürler. Ezginin nakarat bölümlerinde ortak hareketler yapılır.

Toplu oyunlar dairede oynanmakta olup genelde iki kişi karşılıklı oynanır. Ellerden tutuşmadan, ferdi olarak oynanır. Yürüyüş adım cümlesinde genelde kollar omuz hizasına kadar kaldırılıp yere paralel bir şekilde tutulur. Sekme bölümlerinde kollar yanda, yarım dairede aşağı yukarı sürekli hareket ettirilir. Genelde çift olarak oynanır. Toplu oyunlarda, oyuncu sayısında bir sınır görülmez. Dizi oyunları ikili, dörtlü, şekilde oynanır. Kaşıklar oyunda ritm saz görevini de yürütmektedir. Temel ve vazgeçilmez tek oyun aracı kaşıktır. Oyun ritmine göre kaşık çalarak oynamak büyük maharet ve hüner gerektirmektedir.

Sonuç olarak Meydan Larousse'da genel tanımına göre genellikle daire biçiminde birçok oyuncu tarafından oynanan ve oyunda her oyuncunun iki elinde bulunan ikişer kaşıkla oynanan oyundur. Oyuncular birbirine tutunmadan oynar. Bu halaylar ve barlar gibi meydan oyunu değildir. Daha çok oda ve meclis dansı niteliğini taşır. Davul zurna gibi yüksek sesli sazlardan çok darbuka, klarnet, keman, çümbüş, bağlama ve elle çalınan küçük davul eşliğinde oynanır. Kaşık oyunlarının büyük bir kısmı türkülüdür. Erkek meclislerinde erkekler kadın meclislerinde kadınlar tarafından oynanır.

MİFAD'ın tür sınıflandırmasına göre; Anadolu'da kaşıkla oynanan oyunlara kaşıklı oyunlar denir. Çeşitli yörelerde kaşıklı oyunlar değişik karakterlerde oynanmaktadır. Belli bir yörenin *karakteristik* oyunu değildir.

KAYNAKÇA

And, Metin (1969), *Geleneksel Türk Köylü Tiyatrosu*, Bilgi Yayınevi, Ankara.

Aydın, Cengiz (2002), *Halk Oyunları*, Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, Ankara.

Çine, Hamit (2003), *Burdur'dan Damlalar*, (2. Baskı), Arzu Ofset Matbaacılık Burdur.

Demirsipahi, Cemil (1975), *Türk Halk Oyunları*, (I. Baskı), Türk Tarihi Kurumu Basımevi, Ankara.

Demirkol, Meltem (2008), *Acıpayam Kültürü İçerisinde Halk Oyunlarının Yeri ve Önemi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Ege Ünversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halk Oyunları Anabilim Dalı Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Demirel, Şeref (1994), *Sesten Müziğe Türk Halk Müziği'nin Türk Halk Oyunlarındaki Yeri ve Önemi,* Konya: Selçuk Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Semineri.

Güvenç, Bozkurt (1993), *Türk Kimliği*, Ankara Kültür Tarihi Kaynakları, Kültür Bakanlığı Yayınları, Tisamet Basım Sanayi, Ankara.

Kaeppler, Adrienne (2007), *Dance Structures Perspectives on the Analysis of Human Movement*, HU ISSN 1786-2418 ISBN 978-963-05-8542-2, Printed in Hungary by EFO kiado es Nyomda, Budapest.

Larausse, *Sözlük ve Ansiklopedisi*, C. 23.

Özbilgin, Öcal (2009), "Teke Oyunları", *Hertelden*, Ege Üniversitesi Türk Halk Müziği Topluluğu Araştırma Topluluğu, S. 2, İzmir.

Özbilgin, M. Öcal (2012), *İzmir Zeybek Oyunları*, Ege Üniversitesi Yayınları, Devlet Türk Musikisi Konservatuarı Yayın No:12, İzmir.

Özbilgin, M. Öcal (1995), *Halk Oyunlarında Tür ve Biçim Sorunu*, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halk Oyunları Ana Bilim Dalı Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

İŞLEV KURAMI AÇISINDAN ANTALYA EFSANELERİNİN DİĞER TÜRK EFSANELERİYLE MUKAYESESİ

Yrd. Doç. Dr. Mehmet YARDIMCI*

Kültür, bir milletin tarih boyunca meydana getirdiği maddî ve manevî unsurların bütünü, o milletin kendine özgü değerleridir. Bu değerlerin önemli bir parçası da efsanelerdir. Efsaneler, insanlığı iyiye ve sevgiye yönelten unsurlardan biridir.

Efsane dünyamıza baktığımızda karşımıza motiflerle süslü ilginç halk anlatımları çıkmaktadır. Bunlar kültürümüzün tapu senetleri gibi halk yaratmalarıdır.

İlginç örneklerini Antalya'da gördüğümüz efsaneleri, Prof. Dr. Paul Magnarella ve William Bascom'un *İşlev kuramı* ile Prof. Dr. Bilge Seyidoğlu'nun *Efsanenin toplumsal işlevi'*ni uyguladığımızda Antalya efsanelerinin yöredeki gelenek ve inançları içerisinde taşıdığı kültür ve toplumda eğitim, topluma yön verme, gelenek ve görenek koruyucusu olma gibi işlevlere sahip olduğu görülmektedir.

Bascom, folklor ürünlerinin dört işlevi olduğunu belirtir (Çobanoğlu 1999: 226). Bascom'a göre folklor ürünlerinin eğlendirme, eğitme, kültürün sürekliliğini sağlama ve toplumsal ya da kişisel baskılardan kurtulmayı amaçlayan dört işlevi vardır.

Magneralla da ruhsal işlev, kehanet işlevi, kurumsal işlev ve pratik (uygulama) olmak üzere dört işlev belirlemiştir.

Efsanelerin, kutsallık ve yaptırım gücü yönleri ile diğer türlerden ayrıldığı bilinmektedir. Bu özellikler, efsanenin oluştuğu mekâna, efsanede yer alan kişilere ya da çeşitli nesnelere anlam yükler.

Seyidoğlu da efsanelerin toplumsal işlevlerini dört maddede belirlemiştir (Seyidoğlu 1985: 198). Bunlar:

a. Gelenek ve görenek koyucusu olma,
b. Topluma yön verme,
c. Oluştukları yere anlam kazandırma,
ç. Sağıltıcı olma

Antalya efsanelerine Seyidoğlu'nun işlev kuramı açısından bakıp eğitsel unsurlar ve değerler eğitimi boyutuyla değerlendirdiğimizde, efsanelerin insanlara önemli mesajlar verdiğini yok saymak mümkün değildir.

Kişiler, yerler ya da olaylar hakkında anlatılan efsanelerin en belirgin özellikleri; insanda gerçekmiş gibi bir his uyandırması, genellikle olağanüstü olayların anlatılması ve sözlü edebiyat ürünleri olmasıdır.

Efsanelerin oluştuğu yerlerde ritüel davranışlar gözlenmektedir. Bu yerler ziyaret edilirken etrafında üç ya da yedi kere dönmek gibi çeşitli kurallara uyulur.

* Emekli Öğretim Üyesi, zileli.yardimci@gmail.com

Antalya Gündoğmuş ve köylerinde anlatılan Geyik Efsanesi incelendiğinde Seyidoğlu'nun efsanenin toplumsal işlevi ile ilgili ortaya koyduğu kuramı belirgin olarak görmek mümkündür.

Rivayetlere göre;

Güz mevsiminde günlerden bir gün Ortaköylü Arif isimli bir genç kışlık ihtiyaçlarını karşılamak üzere Bozkır'a gider. İhtiyaçlarını aldıktan sonra dönüşte hem dinlenmek hem de hayvanların ihtiyaçlarını gidermek için yaylaya yakın bir yerde konaklar.

Bu arada yanına iki kız gelir. Arif, kızlara "Kızlar siz nerelisiniz, nereden geliyorsunuz?" diye sorar. Kızlar da "Biz Payallar (Alaiye Sancağı) Yörüklerindeniz, deve kaybettik, onu arıyoruz." derler.

Arif, kızların bu sözü üzerine biraz da kızarak "Bu mevsimde deve mi olur, bütün hayvanlar sahile indi, kış geliyor burada hiç hayvan kalmadı, siz Payallar Yörüklerinden değilsiniz, gelin ben sizin Payallarlı olup olmadığınızı anlarım." diyerek kızların saçlarını birbirine bağlar. Fakat kızların saçı çözülür. Bunun üzerine tekrar bağlar, saçlar yine çözülür ve bu arada da kızlar kaybolur. Tabii bu esrarengiz olay karşısında Arif hem korkar hem de şaşırır ve köyüne döner.

Arif, kış geldikten sonra Alanya'ya gider ve Payallar Köyü kabristanından at ile geçerken ihtiyar bir adam "Oğlum dur, sana diyeceklerim var, biraz konuşalım." der.

Arif "Şimdi konuşacak zamanım yok." diyerek ihtiyarı dinlemek istemez. Kış dönemi bitip bahar dönemi gelince Arif ve köylüleri yaylaya çıkarlar. Arif avcılığı sevdiği için arkadaşlarına, "Gelin ava gidelim." diyerek ava gitmek ister. Fakat köylüler, "Yeni yayla yurdunda hayvanlar gezmeden dağlara ava gitmeyiz, dağları hayvanlar bir gezsin ve temizlensinler." diyerek cevap verirler. Dağlarda cinler periler çok gezer başımıza iş gelir, diyerek Arif'in isteğini geri çevirirler. Arif arkadaşlarını dinlemeyerek tek başına ava gider.

Anlatıldığına göre bir süre gittikten sonra gözüne bir geyik sürüsü görünür. Arif, geyik sürülerini takip eder. Bir süre sonra peri kızları ve kadınların geyikleri sağdıklarını görür.

Kadınlardan birisi, "Şurada avcı var, şuna nasip ayıralım da vursun, gitsin." der. Fakat bu arada ortaya çıkan üç beş delikanlı, bizim kızlarla alay eden insan, gelip bir de bizden nasip mi ister, diyerek Arif'i döverler ve tüfeğini kırıp boynuna asarlar. Tam bu arada Arif'in daha önce Payallar Köyü mezarlığında gördüğü ihtiyar kişi ortaya çıkarak Arif'i gençlerin elinden kurtarır.

Arif'e, "Oğlum kızlarla dalga geçersin, benimle konuşmaya tenezzül etmezsin, gelir burada bir de dayak yersin, haydi buradan ayrıl, git." der.

Akşam olunca Arif'in eve dönmeyişinden endişelenen yakınları yayla halkına haber verirler. Yayladakiler hep birlik olup Arif'i aramaya çıkarlar. Köylülerden birisi, "Ben 'kasnak boğazından' gelen bir insan gördüm." der. Bunun üzerine köylüler o tarafa doğru giderler. Denilen yere gelindiği zaman Arif, her tarafı kan revan içerisinde Kasnak Boğazı'nın yakınlarında baygın bir şekilde yatmaktadır.

Arif eve geldikten sonra yedi gün boyunca ölü gibi yatar. Yedinci gün kendine gelir ve başından geçenleri anlatır. Bu hadiseleri anlattıktan sonra altı ay kadar yaşar ve ölür.

Burada işlev kuramının *a. Gelenek ve görenek koyucusu olma,* özelliği belirgin olarak sergilenmektedir. Çünkü Türk kültüründe totem olarak kullanılan geyiğin gelişigüzel avlanması yasaktır. Zaten geyik, antik çağlardan itibaren, Türk kültürünün şekillendiği dönemlerden beri kutsal hayat ağacı ile birlikte, yaratıcı tanrıça olarak kabul edilmiştir.

Eski Türk inançlarına göre kutsal sayılan geyik gibi bazı hayvanlar insanlara iyilik verdikleri gibi kötülük de getirirler. Bu yüzden avcılık, tabiatın dengesini koruyarak yapılmalı, avcı her hayvanı avlamamalıdır.

İşlev kuramının *b. Topluma yön verme,* özelliği de görülmekte olup Ortaköy ve yöresinde avcılıkla uğraşan bazı kişilerin üzerinde efsanenin anlatıldığı yerlerin geyik, cin ve perilerin idaresinde olduğu inancı hâkim olduğundan, bazı olumsuzluklara uğramamak için yavru hayvanlar avlanmaz, av için ekim ile mart sonuna kadar beklenilir. Hayvanlar dağda gezmeden yani otlamaya çıkmadan ava gidilmez.

Bu efsane, c. *Oluştukları yere anlam kazandırma* özelliğini de göstererek bu yerlere farklı bakılmasını sağlanmıştır.

Aldatma, yalan söyleme, ihanet etme, kibirlenme gibi istenmeyen davranış sergileyen kahramanların ikaz edilmesi veya cezalandırılması çoğu efsanede görülen bir husustur. Burada da açıkça sergilenmektedir.

Yine Antalya'da anlatılan bir başka geyik efsanesinde işlev kuramının önemli maddelerini görmek mümkündür.

Antalya Gündoğmuş sınırları içerisinde bulunan Geyik Dağı'nda "Giden Gelmez Dağı" denen bir yer vardır. Aslında "giden gelmez dağı" denen yer bir çukurluk alandır. Buraya giden kişinin asla bir daha yolunu bulamayıp burada kaldığına inanılır.

Ava giden bir kişi, bir geyiğin peşine düşer. Geyik gittikçe o da gider. Geyik bir kaybolur bir görünür ve avcıyı bir daha dönemeyeceği yere kadar götürür.

Peri ve cinlerin insanların karşısına geyik suretinde çıktığı inancı vardır. Bu peri veya cin de geyik olarak avcının karşısına çıkmıştır.

Avcı vadilerden birine indiğinde geyik birden kaybolur. Adam vadiden çıkamayarak orada ölür. Buraya giden kişiyi cinlerin yönlendirdiği veya çektiği inancı hâkimdir.

Bu efsane ile ilgili birçok yerde söylenen türkünün bir benzeri de ilk dörtlüğü: "*Ben gittim geyik avına / Geyik çekti beni kendi dağına /Tövbeler tövbesi geyik avına / Siz gidin gardaşlar ben kaldım kayada"* biçiminde olup geyik avlarken kayada veya çukurluk alanda kalıp can veren avcının hazin hikâyesini dile getiren bu türkü yöre türküleri arasında söylenmektedir.

Bu efsane ile ilgili olarak *"Geyik avına bir kere giden bir daha tövbe eder"* özgün sözü güzel bir örnektir.

Efsanede anlatılan çukurluk alanın köylüler üzerinde çok fazla olumsuz etkisi vardır. Buraya hayvanlar dahi gitmek istese, çobanlar tarafından hayvanların inmesine engel olunmaktadır. Bu durumun avcılar üzerindeki etkisine gelince elbette olumsuz yöndedir.

Halk arasında hayvanların dağı cinlerden ve perilerden temizlediğine inanılır. Ancak bu anlatımlara ve olumsuz izlenimlere rağmen geyik avı ve avcılığı bu bölgede yüzyıllardır süregelmiş ve sürmeye devam etmektedir.

Popüler kültürün hâkim olduğu, sosyal hayatın devamlılığını sağlayan değerlerin yozlaştığı bir dönemde, yeni kuşaklara yönelik değer aktarımında efsanelerden yararlanmak mümkündür. Efsaneler, hasta ve yoksulların korunması gerektiğini belirterek insanları iyilik yapmaya ve yardımlaşmaya teşvik eder. İnsan davranışlarını belirler.

Belirli bir mekân etrafında oluşmuş efsanelerin, hem oluştukları mekân hem de onlara inananları koruyucu fonksiyonları vardır. Bu durumun ilginç örneği Delikli Taş Efsanesi'dir.

Gazipaşa'nın Güney köyünde, denizin içinde Deliktaş adı verilen bir koy bulunur. Hasta olan bütün çocukların denizin içerisinden o delik taşın altından geçirerek iyi olacağına; aynı zamanda çocukların üzerinde şeytan varsa bu taşın altından geçirildiği zaman iyi olacağına inanılmaktadır. Burada Seyidoğlu'nun dört kuramından sağıltıcı olma kuramı en belirgin olanıdır.

Antalya yöresi efsanelerinden en tanınmış olanı Abdal Musa ile ilgili olup Uçar Su Efsanesi de denen Muhannet Su Efsanesi şu şekildedir:

Finike ve çevresinde bilinen ve sevilen erenlerden Abdal Musa, bir gün Fethiye taraflarına gitmiş. Gittiği her yerde olduğu gibi, Fethiye köylerinde de Abdal Musa çok iyi karşılanmış. Yedirmişler, içirmişler, yatırmışlar... Köylüler kentliler onu gurup gurup ziyarete gelmişler. Sohbetini dinlemişler, akıl danışmışlar.

Abdal Musa da onları çok sevmiş. Hele hele gönlü tok, gözü tok, almadan veren, Tanrı misafirine gönlünü açan köylüleri çok beğenmiş. Kendisine yapılan bu ikramları karşılıksız bırakmak istememiş.

- Ey güzel Allah'ın sevgili kulları. Allah gönlünüze göre versin, söyleyin bakalım, eksiğiniz gediğiniz var mıdır?

Köylüler, Abdal Musa'nın bu iltifatına teşekkür etmişler.

- Sağ olasın Ey Musa. Sayenizde ve dualarınızla hiçbir eksiğimiz gediğimiz yoktur, demişler.

Abdal Musa, bu insanların gönül tokluğuna memnun olmuş. Ama bir şeylerin eksik olduğunu da görmüş. Sararan ekinlere, kıraç araziye bakmış;

- Eksiksiz insan olur mu, aksayan bir şeyleriniz herhalde vardır, demiş.

Köylüler de, Abdal Musa'nın bu anlayışlı tutumu karşısında cesarete gelmişler.

- Her şeyimiz tamamdır Ey Musa, lâkin suyumuz yoktur. Bu yüzden, koyunlarımız, kuzularımız susuzluktan kırılır. Ekinimiz, bağımız, bahçemiz günü gelmeden sararır demişler.

Abdal Musa'nın yüzü bulutlanmış, bu derece büyük bir talep beklemiyormuş.

- İyi de, demiş. Sizler, bu güzelliklerin üstüne, bir de bol suya kavuşursanız, çok zengin olursunuz. Çok zengin olunca da, Tanrı misafirine güler yüz göstermez, onu gereği gibi ağırlamazsınız.

Köylüler telâşa kapılmışlar. Yeminler şartlar etmişler.

- Aman Ya Musa, ne var ise sende vardır. Hem biz zengin olursak. Tanrı Misafirine daha iyi bakar, onu daha iyi ağırlarız. Yeter ki suya kavuşalım, demişler.

Abdal Musa, bu ısrarlar karşısında dayanamamış. Ağır ağır ayağa kalkmış, elinde âsasıyla bir kayaya doğru gitmiş. Köylüler de, arkasından, sessiz büyülenmiş bir şekilde onu izlemişler.

Abdal Musa, ellerini havaya açmış. Bir süre öylece kalakalmış. Sonra eline asasını almış ve "Yaa Allah!" diyerek asasını hançer gibi kayaya sokmuş.

Köylülerin şaşkın bakışları arasında asanın girdiği kayalıktan buz gibi berrak bir su fışkırmaya başlamış. Bu su genişlemiş, büyümüş ve küçük ırmak olmuş.

Köylüler Abdal Musa'ya teşekkürler dualar etmişler. Ve onu saygıyla uğurlamışlar Bu suyun çıkması ile o köyün çehresi değişmiş. Bağ bahçe sulanmış verim çoğalmış, bir anda köy zengin olmuş.

Olacak bu ya... Birkaç yıl sonra Abdal Musa'nın yolu, tekrar bu köye düşmüş. Bir de ne görsün, herkes bir koşturmaca içinde. Onun yüzüne bile bakan yok. Aradan saatler geçmiş. Zaten yorgun ve açmış. Çaresiz, köylülerden ekmek istemiş.

- Allah rızası için, bir parça ekmek verin demiş, demiş ama, dinleyen kim. Üstüne bir de azar işitmiş.

- Haydi yoluna be adam. Hangi yüzle ekmek istiyorsun. Yani biz kazancımızı sana mı yedirelim. Yazın bizimle birlikte tarlada bahçede çalıştın mı? Bizimle beraber ekin mi biçtin, harman mı ettin, demişler.

Kendi ağzıyla ekmek istediği halde, köylülerden ekmek alamayan Abdal Musa çok üzülmüş. Bu köylülere su vermesi için Tanrı'ya yakardığına pişman olmuş. Bunun üzerine Abdal Musa, etrafına toplanan tüm köylünün gözleri önünde yine ellerini açmış, yüksek sesle dua etmiş.

- Ey Tanrım! Bu zavallı insanlar, senin verdiğin nimetin kıymetini bilemediler. Zengin oldular ama, zenginliğin gereğini yapmadılar. Kötü bir gurura kapıldılar. Kibirlendiler, Tanrı misafirini aç koydular. Var iken vermediler. Onlara verdiğin güzel suyu muhannet kıl. Tarlalarına su gerektiğinde hiç akmasın, kış mevsimi gelip su gerekmediğinde de bulanık aksın diye dua etmiş.

O dakika su kesilmiş köylüler yaptıklarına pişman olmuşlar, ama iş işten geçmiş. Tekrar Abdal Musa'nın ayaklarına kapanık af dilemek istemişler ama, bir anda Abdal Musa ortadan kaybolmuş.

İşte o gün bugün bu su yön değiştirmiş, Hıdrellez'den üç ya da beş gün sonra büyük bir gürültü ile patlayarak Gömbe Yaylası tarafına doğru akmaktadır. Ama o güne kadar berrak akan su, ekim ayı geldiğinde bulanır ve Fethiye tarafına doğru akar. Bu suya, Fethiye taraflarında zamanında akmadığı için "Muhannet

Su", Gömbe Yaylası tarafında ise: yüksekten döküldüğü için "Uçar Su" adı verilmiştir.

Bu efsanede de işlev kuramı açısından, *oluştukları yere anlam kazandırma,* yönü görülmektedir.

Gündoğmuş ve çevresinde anlatılan Geyik Efsanesi, Anadolu'nun diğer yerlerinde anlatılan Geyik ve Alageyik efsanelerinden farklıdır. Efsanenin avcılar ve yöre insanı üzerindeki olumsuz izleri görülmektedir. Bu olumsuz etki geyiğin Türk mitolojisindeki yeri ile izah edilebilir. Çünkü geyiği gelişigüzel avlayanların cezalandırılması eski Türklerin âdetlerinden kaynaklanır. Bugün bu efsanenin izlerini bölgede görmek mümkündür. Çünkü avcılar hâlâ hayvanlar otlamadan ava çıkmazlar.

Bu da işlev kuramının yanı sıra değerler eğitimi ile izah edilebilir. Çünkü değerler eğitimi toplumların tarihsel süreç içerisinde kendi değerlerini sonraki kuşaklara aktarma amacı taşır. Bu sayede değerler süreklilik kazanarak toplumca benimsenir ve varlıklarını sürdürür.

Akseki ve çevresinde anlatılan Dereli Seyrek Basan Efsanesi de işlev kuramı açısından önemli efsanelerdendir.[1]

Asıl adı Mustafa olan Seyrek Basan'ın Efsanesi, Dere Kasabamızda kuşaktan kuşağa anlatılıp durur. Mustafa yerine Seyrek Basan denmesinin nedeni de Mustafa'nın çok uzun boylu olmasından dolayı, kocaman adımlar atıp az sayıda adımla upuzun yollar almasındanmış. Başka birinin iki saatte gittiği yolu, Seyrek Basan bir saatte gidermiş.

Seyrek Basan, on altı-on yedi yaşlarında iken, yanına aksakallı bir ihtiyar gelmiş, ona bir muska vermiş ve:

"- Bundan böyle yaşadığın sürece kimsenin malına, namusuna göz koymaz; kimseye kötülük yapmazsan bu muskanın gücü sayesinde sana kurşun işlemeyecek." demiş ve gözden kaybolmuş.

Yine anlatılanlara göre bu olaydan sonra normal zamanlarda üzerinde aba elbise ile dolaşan Seyrek Basan, eşkıya ile çatışmaya girdiğinde veya kendisine pusu kurulup öldürülmek istendiğinde, üzerindeki aba elbise bir anda değişip, yanardönerli parlak bir elbise hâline gelirmiş. Bu durum da onu kurşunlardan korurmuş.

O tarihlerde Dere'de yaşayanlar barut imal edip, bunları Akseki Pazarı'nda satarlarmış. Fakat Antalya yöresine hâkim olan bir efe, pazara gelenlerin barutlarının çoğuna el koyarmış. Efe ile başa çıkamayanlar, kurşun işlemediği dilden dile yayılan Seyrek Basan'a gidip ondan yardım istemişler.

Seyrek Basan, barutçularla birlikte Akseki'ye doğru yola koyulmuş. Akseki Dağları'nda efenin adamları olan tam dokuz kişi önlerine geçip yollarını kesince çatışma başlamış. Birkaç saatlik çatışmadan sonra Seyrek Basan hepsini öldürüp silahlarını almış. Bir süre sonra Akseki Pazarı'na gelmişler.

---

[1] Şenol Çıpa, Dere Kasabası İlköğretim Okulu Sosyal Bilgiler Öğretmeni, Dere İlköğretim Okulu'nda öğretmenlik yaptığı yıllarda Dereliler'den derlemiştir.

Pazar yerine gelen Seyrek Basan, efenin adamlarından birini yakalayıp ona dağda öldürdüğü ve silahlarını aldığı arkadaşlarından bahsedince, arkadaşlarını tek başına öldüren adamla karşılaştığını anlayan efenin adamı çok korkmuş. Seyrek Basan, adamın yakasına yapışarak:

"- Git efene söyle! Bu aldığınız mallar hemen buraya gelmezse iki günde Akseki'yi başınıza yıkarım." demiş.

Efe'nin adamı hemen gidip olanları efesine anlatmış. Anlatılanları dinleyen efe," Bu olsa olsa Seyrek Basan'dır." demiş ve atına atlayıp doğruca Akseki Pazarı'na gelmiş. Orada Seyrek Basan'ı görünce:

"- Ben seni gökte ararken, yerde buldum." diyerek boynuna sarılmış. Alınan mallar geri verildiği gibi birçok da hediye verilmiş. Dere'li barutçular köylerine dönmüşler. Seyrek Basan da altı ay kadar orada kaldıktan sonra Dere'ye dönmüş.

Seyrek Basan, kötülerin düşmanı iyilerin ise dostuymuş. Zorda olan herkese yardım edip en çok da yoksulları korurmuş. Günümüzde Bozkır'a komşu olan Ahırlı'da da o tarihlerde pazar kurulmaktaymış. Bu pazarda yörenin zengin Ermenileri de mal satmaktaymış.

Ahırlı Pazarı'ndaki Ermeniler'in mallarına el koyup, bunları fakirlere ve evlenecek olanlara dağıtan Seyrek Basan, halk tarafından çok sevilir olmuş. Buna karşı çıkarları zedelenen zenginler, ona düşman olmuşlar.

Bu sırada İzmir, Kemalpaşa taraflarında bir Rum eşkıya türemiş. Etrafı haraca bağlayan bu eşkıya, her türlü kötülüğü yapmakta, zamanın güvenlik güçleri bu eşkıyayı yakalamamaktaymış. Bunu duyan Seyrek Basan, hemen Kemalpaşa'ya gitmiş. Üzerinde aba elbisesi varmış. Doğrudan Kemalpaşa Karakolu'na gitmiş ve Karakol Komutanı'na çevreyi haraca bağlayan eşkıyayı öldürmek için geldiğini söylemiş. Karakol Komutanı:

"- O kadar yiğit gitti, hiçbiri de geri dönmedi, sen nasıl becereceksin." demiş. Bunun üzerine Seyrek Basan:

"- Ben onu ortadan kaldıracağım, ama siz onu sağ mı, yoksa ölü mü istiyorsunuz? Onu söyleyin." demiş. Karakol Komutanı karşısında abalı bir köylü olduğundan onun bu işi başaracağına hiç ama hiç ihtimal verememiş. Karakol Komutanı eşkıyayı canlı olarak teslim etmesini istemiş. Seyrek Basan;

"-Canlı getiririm ama onu öldürmeyeceksiniz" demiş. Komutan da peki demiş.

Seyrek Basan, Karabel denilen yerde sekiz kişi olan eşkıya çetesiyle çarpışmaya girmiş. Dağlarda sürüsünü otlatan bir çoban sabaha kadar süren silah seslerini duymuş, sabaha karşı silah seslerinin kesildiğini duyunca Karakol'a giderek haber vermiş.

Karakoldakiler hemen Seyrek Basan'ın eşkıyalar tarafından öldürüldüğünü düşünmüşler. Fakat az sonra Seyrek Basan, yanında üç eşkıya ile gelmiş. O, sekiz eşkıyadan beşini öldürmüş, üçünü de esir almış. Esir aldıklarından biri etrafı haraca bağlayan eşkıyaymış.

Seyrek Basan, çatışmaya girdiğinde üzerindeki aba elbise tılsımın etkisiyle kurşungeçirmez parlak elbiseye dönüşmüş. Karakol Komutanı onun bir gün önce konuştuğu kişi olduğuna inanamamış. Çünkü o zaman üzerinde aba elbisesi var-

mış. Seyrek Basan aynı kişi olduğunu söylemesine rağmen Karakol Komutanı yine de inanamamış. O sırada üzerindeki parlak elbise birden değişerek eski aba elbiseye dönüşmüş. Karakol Komutanı o zaman, onun bir gün önce konuştuğu kişi olduğuna inanmış. Karakol komutanı Seyrek Basan'a:

"- Bizi büyük bir belâdan kurtardın ne istersen iste, hemen verelim." demiş. Seyrek Basan kabul etmemiş. Ona büyük bir toprak parçası vermişler. Fakat Seyrek Basan, bunu da kabul etmemiş. Oraları Rum ve Ermeni çetelerinden temizlemiş. Kendine Söke ve Söke'nin Sarıkemer Köyü arasında bulunan Ambarkavak Köprüsü'nü sınır olarak çizmiş. (Bu sınır bugün Söke ve Sarıkemer arasında hâlâ Seyrek Basan sınırı olarak anılır.)

Seyrek Basan uzun süre sonra Dere'ye gelmiş. Dere'den Ahırlı Pazarı'na giderken yolda sırtına çalı çırpı yüklenmiş bir kadının:

"- Kurşunlara gelesin. Allah canını alsın Seyrek Basan." diye beddua ettiğini duymuş. Kadın onun Seyrek Basan olduğunu bilmiyormuş. Seyrek Basan kadına yaklaşarak;

"- Seyrek Basan'a ne diye beddua edersin?" diye sormuş. Kadın da:

"- Başkaları diyor, ben de onun için diyorum." demiş. Bunun üzerine Seyrek Basan kendini tanıtmış. Kadın çok korkmuş. Seyrek Basan, kadının çalı çırpısını indirmiş, bir kenara atmış ve kadına değerli hediyeler vermiş. Az önce beddua eden kadını, sevinç içerisinde ve dualarla geride bırakan Seyrek Basan yoluna devam etmiş.

Seyrek Basan bir süre sonra Dere'de Gökçe Kız denilen bir kıza tutulmuş. Babasından o kızı kendisine istemesini söylemiş. Bunun üzerine babası kızı istemiş. Kızın babası:

"- Benim kızım Seyrek Basan'a yaramaz." demiş. Seyrek Basan'ın babası nedenini sorunca da kızının sol göğsünün hasta olduğunu, bu göğsünün hemen hemen yok gibi olduğunu söylemiş.

Babası gidip durumu Seyrek Basan'a anlatmış. Fakat Seyrek Basan, ille de o kız olacak diye diretmiş. Bir gün kızın önüne çıkarak kıza:

"- Neden beni istemedin?" diye sormuş. Bunun üzerine zor durumda kalan kız isteme istemeye utanarak sol göğsünü açarak Seyrek Basan'a göstermiş ve neden evlenmek istemediğini açıklamış. Seyrek Basan oradan üzüntüyle ayrılmış. Kız evine gittiğinde olanları ağabeylerine anlatmış. Buna çok kızan ağabeyleri pusu kurmuşlar ve Seyrek Basan'ı vurmuşlar.

Vurmasına vurmuşlar ama kendileri de vurup vurmadıklarını bilememişler. Çünkü Seyrek Basan, atının üstünde hiç sendelemeden durmaktaymış. Üstelik onu kurşunlardan koruyan tılsımı varmış. Fakat gerçekte Seyrek Basan vurulmuş ve yaralanmış. Yaralı olarak atının üzerinde Dalamaz (Dere Kasabası çıkışında, Harmanpınar yolu üzerindeki mevkii) denilen yere gelmiş. Söğüt ağaçları dibindeki çeşmenin yanında oturan kadınlardan su istemiş.

Kadınlar su verecek kaplarının olmadığını söylemişler. Bunun üzerine Seyrek Basan atından inmeden ayakkabısını çıkarmış, su doldurup vermeleri için kadınlara uzatmış. Yaralandığı için yarasından akan kan ayakkabısına dolmuş. Bunu

gören kadınlar onun vurulduğunu anlamışlar. Böylelikle de Seyrek Basan'ın vurulduğu kısa sürede çevreye yayılmış.

Kimseye kötülük yapmadığı sürece kurşuna karşı tılsımlanmış olan Seyrek Basan, Gökçe Kız'ın önünü kesip onu göğsünü açmak zorunda bırakınca tılsım bozulmuş ve vurulmuş.

Yaralı olarak atının üzerinde Avrana'ya (Arvana da denilmekte olan bu yerleşim yeri Konya İli Seydişehir İlçesi sınırları içinde yer alan bir köydür. Suğla Gölü kıyısında kurulu olan bu köyün şimdiki adı Çatmakaya'dır.) giden Seyrek Basan, orada bir çoban bulmuş. Ona para vermiş ve çeşitli şeyler almasını söylemiş. Kendisi de bir mağaraya gizlenmiş.

Vurulduğunu Bozkır Karakolu da duymuş. Jandarma Komutanı yanına askerleri alarak Dere Kasabası'na gelmiş. Seyrek Basan'ın babasını da alarak gizlendiği mağaraya gelmiş.

Komutan Seyrek Basan'ı öldürmek istememekteymiş. Ama jandarma içinde bulunan Ermeni asıllı biri mağaranın ağzına gelerek içeriye doğru ateş etmeye başlamış. Seyrek Basan da karşılık verince çatışma başlamış, üç saat süren çatışma sonunda Seyrek Basan öldürülmüş.

Bu efsanenin de yöredeki gelenek ve inançları içerisinde taşıdığı kültür ve toplumda eğitim, topluma yön verme, gelenek ve görenek koruyucusu olma gibi işlevlere sahip olduğu görülmektedir.

Efsanede dikkati çeken en büyük özelliklerin başında Dere Kasabası'nda barut imal edilmesi, bu barutların çevre pazarlarda satılmasıdır. Bu durum, araştırmacılarımıza ileride belki ışık tutabilecek bir bilgi olabilecektir.

Efsanede dikkat çeken başka bir özellik de Seyrek Basan, on altı-on yedi yaşlarında iken aksakallı bir ihtiyarın kendisine bir muska vermesi ve "Bundan böyle yaşadığın sürece, kimsenin malına, namusuna göz koymaz; kimseye kötülük etmezsen bu muskanın gücü sayesinde sana kurşun işlemeyecek." deyip gözden kaybolmasıdır. Aksakallı bir dedenin öğütlerine uyulmak istenmesi, kötü işlerden uzak kalınması ve sabredilmesi şartlarıdır. Burada Bascom'un dört işlevinden folklor ürünlerinin eğitme, kültürün sürekliliğini sağlama ve toplumsal baskı ile yön verme belirgin olarak sergilenmektedir.

Aspendos adıyla da bilinen Belkıs Harabeleri'nin ilginç bir öyküsü vardır:

Romalılar döneminde kent idaresinin başında bulunan valinin dillere destan güzellikte bir kızı varmış. Kentin iki ünlü mimarı da aynı kıza âşıkmış. Vali ise kızını hangisi ile evlendireceğine karar vermekte güçlük çekerken damat adayını seçmek için bir yol bulmuş. Mimarları çağırıp teklifini iletmiş "Hanginiz kent için yararlı ve güzel bir eser ortaya koyarsa kızımla o evlenecektir" buyurmuş.

Mimarlar yoğun çalışma dönemi sonrasında eserlerini sunmuşlar.

Mimarlardan biri Belkıs'a su getiren su yollarını, kemerleri inşa edip kentin su ihtiyacını giderirken diğeri görkemli Aspendos tiyatrosunu tamamlamış.

Her iki muhteşem eser karşısında zor durumda kalan güzel kızın babası hükümdar, bu defa kızını hangisinin daha çok sevdiğini anlamak için bir başka yolu denemiş.

"Her ikiniz de çok yararlı eserler yarattınız bu nedenle sözümü tutmak için kızımı ortadan ikiye bölüp, bir yarısını birinize diğer yarısını diğerinize verip evlendireceğim" demiş.

Mimarlardan biri kızın ortadan bölünmesine kıyamayarak ben vazgeçtim, kızınızı rakibime verin, yeter ki o ölmesin demiş. Baba da kızının ortadan bölünmesine razı gelemeyecek kadar çok seven mimarın o olduğuna inanıp kızını vermiş.

Bu efsanede de Seyidoğlu'nun efsanelerin toplumsal işlevlerinden adil davranıp gelenek ve görenek koyucusu olma, topluma yön verme, oluştukları yere anlam kazandırma ve bir cana kıyılmayarak sağıltıcı olma işlevleri sezilmektedir.

Antalya şehrinin Kuruluş Efsanesi, Alanya Kalesi Efsanesi, Çobantaşı Efsanesi, Deniz Kızı Efsanesi, Gazipaşa Delikli Taş Efsanesi, Kral Kızı Efsanesi, Kül Adası Efsanesi, Noel Baba Efsanesi gibi efsaneleri irdelendiğinde, Türk dünyasındaki benzerleri ile mukayese edildiğinde önemli bir kültür birliğinin halk hafızasında yaşatıldığı görülmektedir.

Anadolu ve tüm Türk yurtlarında anlatılan bu tür ortak efsanelerin, tüm Türkler arasında ortak bir kültür bağının işareti olduğunun delilidir. Bunlar, bizi inandıran halkı eğitmek için oluşturulmuş anlatmalardır.

Magneralla'nın ruhsal işlevini, efsanelerin kutsallık ve yaptırım gücü yönleri ile efsanenin oluştuğu mekâna, efsanedeki kişilere ve çeşitli nesnelere kutsal bir anlam yüklediği de sergilenmektedir. Seyidoğlu'nun efsanenin *Gelenek ve görenek koyucu olması,* doğayı korumak için *Topluma yön vermesi, Oluştukları yere anlam kazandırması* kuralının sergilendiğinin açık ifadeleridir.

KAYNAKÇA

Çobanoğlu, Özkul (1999), *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş,* Akçağ Yay., Ankara.

Seyidoğlu, Bilge (1985), *Erzurum Efsaneleri Üzerine Bir İnceleme*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara.

KADİM TÜRKLERİN ANLATICILIĞI VE ANLATILARI

Prof. Dr. Dursun YILDIRIM*

I. Türk Anlatıcılığında Anlatıcı Tiplerine Bir Genel Çerçeve

Tarihlerinin başlangıcından itibaren Türklerin var olduğu, yazılı belgelere, arkeolojik buluntulara, etnografik ve etnolojik, biyolojik (kişi, bitki, hayvan) bulgulara ve çevresi ile yapmış olduğu kültürel ilişkilere dayalı veriler ışığında kendi tarihlerini inşa ettiği ve üzerinde yaşadığı geniş coğrafya bugün 'Merkezi Avrasya' diye tanımlanır. Tarihi süreç boyunca bu coğrafyanın sınırları dışına taşmalar olmuş ise de XI. yüzyıla gelinceye kadar Türklerin yaşadıkları coğrafya dışına kalıcı bir biçimde taştıkları ve varlıklarını oralarda korumuş oldukları pek söylenemez. Ancak iki Okyanusya arasında yaşadıkları geniş coğrafya üzerinde de dil birliğine (ağız ve şive farkları dışında) karşın her zaman tek bir yönetim altında yaşadıkları da söylenemez. Parçalanarak dağılıp yayılma ve coğrafya üzerinde kendi başına bir yaşam kurma olgusu için bir 'oğul verme' süreci yaşandığını söylemek yanlış olmaz. Bu süreç, çoğu zaman merkezin çöktüğü yahut yönetme yeteneğini ve kapasitelerini yitirdiği dönemlerde yaşanmıştır. Bu dönemleri yine, merkezi yeniden etkin konuma getirme çabaları almıştır. Merkezi yeniden kurma yolunda muvaffak olunduğu kimi zamanlar olmuş ise de tarih boyunca büyük ölçüde kendi başınalığın sürdürüldüğü görülmüştür.

Merkezi Avrasya üzerinde 'oğul verme teorisi' dediğim bir yöntem ile farklı toplumların yaşadığı yerlere varıp kendi yönetimlerini kurma güçlüğü çekmeyen Türkler, çoğu zaman geldikleri yeni kültür çevresi ile kaynaşma güçlüğü çekmemiş ve bir süre sonra da yerel inançlar ve diller içinde yerlerini alıp farklı bir kimliğe kendilerini dönüştürdükleri, kimi yerlerde ise tarih sahnesine çıktıkları dillerini korudukları, varlıklarını sürdürüp günümüze eriştikleri de yaşanmakta olan bir gerçekliktir.

Türklerin var oldukları tarihten bu yana her bağlamda yarattıkları ne var ise karşılıklı ödünçlemelerin, etkileşimlerin bir sonucu olarak ortaya çıkan terkiplerden oluşur, diye düşünüyorum. Hiç şüphesiz kendi yaşamlarına, bilgi ve deneyimlerine dayalı yaratıları olmasa, tarihte var olmaları da düşünülemez. Ancak, yüksek bir terkip yetenekleri ve kapasiteleri olduğu ve bunu tarihi yürüyüşleri ile kanıtladıkları açıktır.

Yaşadığımızı, gördüğümüzü, dinlediğimizi veya işittiğimizi bir kişiye ya da kişilere anlattığımızda bunların hepsini kendi bireysel anlatımızın bir parçasına dönüştürmüş oluruz. Ancak her anlatı ve her anlatıcı her zaman bir dinleyici veya dinleyici çevresi bulamayabilir. Bu durum bir anlatının değerini yansıtıcı bir özellik taşımaz. Dinlenir bir anlatıcının önce yeteneğinin ve kapasitelerinin olması gerekir. İyi bir gözlemci, belleği güçlü bir dinleyici, söz dağarcığı (coğrafya, bitki

* Emekli Öğretim Üyesi, dursun2@gmail.com

ve her tür hayvan bilgisi, adlamaları) zengin ve renkli olmalıdır. İnsanın her halini, davranış biçimlerini, hangi durumlarda ne tür tepkiler verdiğini, ne zaman güldüğünü, ne zaman ağladığını, ne zaman hiddetlenip öfkelendiğini bilmesi, gözlemlemesi; konuşması ve susması gereken durumları öğrenmesi ve bütün bunları deneyimlerine katması gerekir. Değişik dinleyici çevrelerine katılıp onların hangi durumlarda ne tür tepkiler verdiğine, hangi durumlarda eleştirilerde bulunduklarına tanıklık etmesi, bunları deneyimlerine katması beklenir.

Yukarıda saydığım niteliklerin yanı sıra kam, ozan, baskı ve oyun gibi adlar taşıyan sözlü anlatım ortamı dinleyici çevresi içinde anlatı anlatıcıları, türlü varlıkların ve kişilerin seslerine ve vurgulamalarına, konuşma ağızlarının özelliklerine egemen olması, herhalde iyi bir ses tonuna, anlatıda yer alan kişilerin gerektiğinde bu bağlamda varlık veya kişilik özelliklerini yansıtacak biçimde ya da işlevine uygun olarak konuşmalarını gerçekleştirecek yeteneğe ve potansiyele sahip olması beklenir. Bilgeliği, gezmiş görmüşlüğüne bağlı deneyimleri, kimsenin duymadığı haberlerden ve olaylardan haberdar olması ve bunları anlatırken onlara inandırıcılık katacak bir dil ve üslûp kullanması ve söz dağarcığının her bağlamda parlak ve renkli bir zenginliğe sahip olması gerekir kanısındayım. Anlatıcının, aynı zamanda dinleyici çevresine onlardan biri olduğunu hissettirmesi önemli bir özelliktir. Böylece anlatıcı, dinleyici çevresine üzerinde kendi anlatısının inandırıcılığına, güvenilirliğine katkı yapmış olur. Şüphesiz bu durum, anlatıcının dinleyicileri üzerindeki etkileyici gücünü olumlu yönde artırır. Bütün bu özellikleri taşıyan kişiler iyi bir anlatıcı olabilir ve kendine daima bir dinleyici çevresi yaratabilir.

Anlatıcılığı bir geçim kaynağı (kam, ozan, baksı, oyun) gibi iş edinenlerin yanı sıra bu özellikleri kendinde toplayan her kişi bulunduğu ortamlarda çevresine bu özelliklerini yansıtma güçlüğü çekmeyebilir. Anlatı konusunda bilgi ve anlatı birikimi çokluğu bir insanı anlatıcı kılmaz. Bu durum bireysel deneyimle de benim için açık bir husustur.

Bildiğiniz gibi, toplum eleştirisini sözlü ortam yaratıcılığı ve kültürü bağlamı içinde sözlü edebî anlatı türlerinden 'fıkra tipleri'ne bağlı anlatıları yolu ile yapar. Bu kısa hacimli, güldürücü ve eleştirici yönü güçlü anlatılar üzerine yapmış olduğum çalışma sırasında diyebilirim ki binlerce fıkra türü anlatı okudum. Okurken bile çoğu zaman beni kendi kendime gülmek zorunda bırakan bu anlatıları anlatmaya kalkıştığımda kimseden aynı tepkiyi çoğu zaman bulamadım. O zaman anladım ki evet bu metinleri araştırıp inceleyebilirim ama onların iyi bir anlatıcısı olma yeteneğim yok. Ama akademik çevre içinde arkadaşlarım arasında bu küçük hacimli anlatıların iki yetkin, usta anlatıcısı bulunmaktadır. Bunlardan biri Türk tarihçiliğinin önemli isimlerinden Reşat Genç ve ikincisi Türk halkbiliminin önemli bilginlerinden Fikret Türkmen'dir. Gerçekten onları dinlerken anlatı anlatıcılığı bu ölçüde yapıldığında usta işi olmuş oluyor. İlki hiç duyulmamış fıkra anlatısı repertuvarına; ikincisi ise, bir anlatıcının sahip olabileceği en geniş fıkra anlatısı repertuvarına sahiptir.

Şüphesiz bütün anlatılar ve onun türleri sözlü ortam yaratıcılığı, sözlü ortam kültürü, sözlü ortam deneyimleri, yaşanmışlıkları içinde birer yaratıya dönüştürül-

müş, anlatım biçimi ve anlatım dili kazandırılmış, anlatı çatıları sabitleştirilmiş metinlerdir. Ancak anlatıcıdan anlatıcıya, yöreden yöreye, dinleyici çevresine göre söz dağarcıklarının yapısı, çeşidi, yerel özellikleri değişkenlik gösterebilir ama dediğimiz gibi çatısı ya da anlatı kurgusu değişmezliğini korur. "Anlatılar hiç değişikliğe uğramaz mı?" sorusunun yanıtını bin yıllara, yüz yıllara bağlı biçimde soruyor isek yanıt elbette "Olur!" olacaktır. Edebiyat eleştirisinde bunlara farklı adlar veriliyor. Değişiklik köklü bir değişimi gösteriyor ise buna 'versiyon', ama yerel özellikler ve anlatı söz dağarcığı ve tasvirler ile sınırlı ise, buna da 'varyant' adı verilmektedir. Özgün anlatı metni sözlü anlatılarda aranmaz. Bu özgün metnin kendisidir, diyecek ölçütler elimizde mevcut değildir. Belki birgün 'zamanda yolculuk' olanağı gerçek olduğunda bir araştırıcı böyle bir araştırmayı yapıp o gerçeği gelecek kuşaklara anlatır diye umarım. Bu durum toplumların sözlü tarih anlatıları için de geçerlidir. Biz, kadimi sözlü tarih anlatılarının şu veya bu biçimde yazıya alınmış durumları üzerine konuşabiliriz. Türk tarihinin kadim zamanlarını dile getiren Oğuz Kağan Destanı, Türk sözlü tarihinin önemli bir bölümünü içinde saklar. O tarihin tamamını bilmediğimiz gibi, bildiklerimiz üzerine söyleyeceklerimiz de oldukça sınırlıdır. Ancak anlatı dilleri süzülmüş Anzer balı tadındadır. Onları ölümsüz kılan, bu tarifi imkânsız bal tadını bin yıllardır koruyor olmalarıdır. Şu gerçeği de gözden kaçırmamak icap eder: Yazılı edebî türlerin, anlatıların (nazım, nesir veya ikili karışım halindeki anlatım biçimleri) biçim, içerik, anlam ve işlev çatıları, sözlü ortam yaratıcılığı içinde vücut bulmuştur. Bunlar yazılı ortam yaratıcılığı içinde geliştirilmiş, değiştirilmiş, dönüştürülmüş veya iç içe örülmüş olabilir ama onları doğuran anaları ile bağları, onların bıraktığı izler var oldukları sürece devam edecektir. Sözlü, yazılı, resimli, gölge ve kukla, kişi oyunculuğu, okuyucu/canlandırıcı (kıssahân, meddah, âşık) ve körünç (çok kişili oyun anlatımı), görüntülü (film, dizi vb) metinlerin hangisi olur ise olsun vurgulanmış bu gerçeği değiştirme olanağına sahip değildir. Bu aynı zamanda sözlü ortam yaratıcılığı içinde yaratılmış, son biçim, içerik ve işlevleri kendisine yüklenilmiş çatıları değişmezlik kazanmış anlatım yapılarının geleceğe yürüme gücünü ve yeteneğini yansıtır.

Kadim zamanlardan bu yana sözlü ve yazılı, görüntülü veya kişileri oynatarak canlandırma yolu ile türlü anlatıların çeşitli Türk dinleyici çevrelerine eriştirildiğini muhtelif yazılı kaynaklardan, kayıtlardan biliyoruz. Şüphesiz, türü, biçimi, içeriği ve işlevleri ne olur ise olsun sözlü anlatıların önemli bir kısmı, özellikle Uygur Türklerinin yönetimlerde bulunduğu süreçlerde Türk Budist, Manici ve Hristiyan din eğiticilerince derlenip toplandığı ve yazıya alındığı bilinen bir husustur. İslamî dönemde de değişime uğrayıp yoluna devam eden anlatıcı türleri görülecektir.

Sözlü ortam yaratıcılığı içinde anlatılardan dinlenerek yazıya alınmış türlü anlatılar, efsane, destan, hikâye, öğüt, atalar sözü gibi burada adlarını belirtemediğimiz daha pek çok türü içinde barındıran zengin ve renkli bir Türk anlatı repertuvarı oluştururlar. Manzum ve mensur anlatım dillerinin yanı sıra bunların bir arada kullanıldığı metinlere de rastlanır.

İslâmî döneme erişinceye kadar kamlık inancı arasında geçen zaman içinde yaratılmış ve sözlü anlatımdan yazıya alınmış anlatılarda bu inançların izlerinin

kendini göstermesi şüphesiz doğal bir özelliktir. Kimi anlatılarda çeşitli inanç tabakalarının izleriyle karşılaşılmasına, yahut bir motifin (kurt, geyik motifleri gibi) her inanç döneminde yeni bir hüviyet kazanarak anlatıda kendini korumasına rastlanabilir. Anlatıcıların dinleyici çevrelerinden bu bağlamda etkilenmeleri ve anlatılanı dinleyici çevrelerine göre değişikliklere uğratmaları ve yeni unsurlar ile bezemeleri doğaldır.

Yukarıdan buraya kadar Türk anlatıları ve onların anlatıcılığı üzerine belirtmeye çalıştığımız temel özellikler çerçevesinde Uygur Türkleri yönetimi sürecinde Türk Budist öğretici ve eğiticilerinde sözlü ortam yaratıcılığından dinlenerek yazıya alınmış anlatıların anlatıcı tiplerine ve anlatım özelliklerine değinilip günümüze doğru bu anlatıcı tiplerinin gösterdiği gelişmelere ve aldığı biçimlere de vurgu yapılmaya çalışılacaktır.

II. Uygur Türkleri Dönemi Türk Anlatıları ve Anlatıcılığı

Türk anlatı (hikâye) anlatıcılığı Uygur Türklerinin yönetimi altında büyük ölçüde Budist ve Manici çevrelerin etkisi altındadır. Bu inançlara bağlı din adamları, obadan obaya, kurgandan kurgana, balıktan kente, ordudan uçlara, bod'dan bodun'a, ilden illere dolaşarak dinledikleri anlatıları yazıya alarak bunlardan kendi inanç öğretilerine uygun olanları bir araya getirmişlerdir. Ve inançlarını anlatıp yayma ve öğretme konusunda Budist rahipleri bu anlatılardan yararlanmışlardır. Bu derlemeleri Budist rahipler, gittikleri her ülkenin insanlarının anlattıklarını dinleyip anlayacak ve onları yazıya alacak ölçüde onların her birinin dilini öğrendikten sonra gerçekleştirirlerdi.

Türklerin Budist inançları ile tanışmasının kadim Türk kağanlığı dönemlerinde başlamış olduğu anlaşılıyor. Yerleşikliğe geçerek tarım, hayvancılık ve çeşitli teknolojik üretim dallarında uğraşıp geçimlerini sağlayan Türklerin hareketli yaşam içinde bulunanlardan ayrışması Budist inançları ile, bu inanca bağlı yapılmış tapınaklar çevresine yerleşmekten dolayı gerçekleşmiştir. Kuzey Çin'de yerleşik yaşamı seçen Budist Türkler, Tabgaç olup ana gövdeden uzaklaşmış ve Budistlikten dolayı zaman içinde Çinlileşmiştir. Amca çocukları dediğim Moğollar da Budisttir ve Budist Türklerin bir kısmı da yine amca çocukları Moğollar arasında yaşamayı seçmiş ve günümüze kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Kısaca anlatıların yer aldığı ve yazıya alındığı Uygur Türkleri ilişkisine ve tarihine değindikten sonra yeniden dönemin anlatılarına ve anlatıcılığına ve gelecekte kazandığı yahut dönüştürüldüğü yahut yeni kültür çevrelerinde kendi varlıklarını sürdürmek üzere gösterdiği esnekliklere ve aldıkları yahut sığındıkları yeni adlara ve yaşam örtülerine değinmeye çalışacağız.

Türk sözlü tarihinin anlatıcılarının, alplerin, hanların/beylerin biyografik anlatılarını düzüp koşan ozanların bilgesi ve öncüsü gibi görünen Korkut Ata tipinin kendinden önceki zamanlar içinde ortaya çıktığı, geliştiği, yayıldığı söylenebilir. Kişinin iyisini kötüsünü ilden ile gezen ozanın bilmesi, kadim zamanlara ait bir deneyimi yansıtsa gerektir. Kişiye, yaşama ve yiğitliğe dayalı maceraların hikâye edilme, anlatıya dönüştürülme süreçleri de şüphesiz kadimden ortaya çıkan kopuz

eşliğinde çalınıp çığırılan, konuşulup anlatılan çeşitli sözlü anlatı metinlerinin doğmasını sağlamıştır. Korkut Ata anlatılarında hemen her yiğidin yanında kopuzunu taşıdığı bilgisi yer alır. Ancak ilden ile gezen, han/bey avlusunda oturup çalıp çığıran gezginci ozanlara, boyda her toy kurulanda kendine yer bulan deli/ermiş, dokunulmazlığı olan ozan tiplerine de rastlıyoruz.

Oğuz Kağan Destanı'nın kadim zamanları anlatan Budist çevreden de bir varyantın elimize ulaştığı düşünülür ise bu tarihin tamamını kayıt altına almış bir nüshası bir gün ortaya çıkabilir. Yazıya alınmış Türk sözlü tarihinin bu önemli eseri ortaya çıkar ise pek çok şeye ışık tutabilir. Farsça (İran), Arapça (Kahire) ve Budist (Doğu Türkistan ve Çin) manastırlarının ve kütüphanelerinin araştırılıp bu konunun ardından koşulması icap eder.

Kısaca, hangi tür anlatılar olur ise olsun ilk anlatıcılar sözlerini kopuz (yaylı veya vurmalı) eşliğinde dinleyicilerine anlatıyorlarmış. Fakat sözlü ortam yaratıcılığında ortaya çıkan anlatılar, yine sözlü ortam dinleyici çevresinde icra sırasında dinlenirken yazıya alınıp çeşitli anlatı koleksiyonları tertip edilmeye başlar. Yazıya alınmış bu anlatı metinleri ile Baksı adı verilen Budist rahipler tilmizlerine Budist öğretiyi açıklamaya çalıştıklarını öğreniyoruz. Baksılar bu süreci, kendi aralarında tartışıp açıklamalarında mutabık kaldıkları metinlerden yararlanır. Anlatıların bir baskı tarafından okunup ötekiler ile sonunda tartışılması alışkanlığı sonunda, geçen yüzyıllar içinde geçirilen inanç ve kültür devrimi ile 'kıssahân' tipine dönüşerek yoluna devam etmiştir. Tıpkı ozan tipinin aynı değişime uğrayarak, yine sazı ile birlikte, 'âşık anlatıcı' tipine dönüşmesi gibi.

Ancak, anlatıların dinleyici çevresine sunumlarının çeşitli icra yapıları içinde cereyan ediyor olması aynı zamanda bize, Türk toplum hayatında anlatıcılığın kendi gelişme süreçlerini yansıtır. Bu değişik gelişim ve dönüşüm aşamaları içinde ortaya çıkan anlatıcı tiplerinde ve anlatım yöntemlerinde çeşitliliğin olması olağan bir özelliktir. Bu aşamaların ilkinde anlatıların icrasının dinleyici önünde kopuz eşliğinde gerçekleştirildiğini belirtmiştik.

Sözlü ortam yaratıcılığı içinde gerçekleştiren anlatı icralarında yazıya alınmış anlatı metinlerinin durumu, anlatıcılığı yeni boyutlara taşır; anlatıcılar kadar anlatıların da çeşitlenmesine, oyunlaştırılmasına yol açan gelişmeler kendini gösterir.

Anlatılar icra sırasında tek bir kişi tarafından okunarak anlatılabilir. Nitekim yazıya alınan ve Budist öğretisinin öğretimi ve eğitimi süreçlerinde yararlanılan anlatılar için böyle bir anlatım yönteminden yararlanıldığı anlaşılıyor. Önce belirttiğim gibi, bu okuyucu / anlatıcı tipi X. yüzyıldan sonraki zamanlarda kendini Türk toplum hayatında 'kıssahân' ünvanlı anlatıcı tipinde yaşatacaktır. Şüphesiz icra ettiği metinlerin anlatımına yeni özellikleri ve yeni anlatım hareketleri (el, kol, ağızlara göre konuşma özellikleri gibi) katacaktır. Bu tipin daha geliştirilmiş biçimi, belleğine anlatıları yerleştiren anlatıcının, anlatıyı ve içinde yer alan cümle tipleri, onların seslerini ve konuşma edalarını belirleyerek ve icra ederek seyirciye sunma yeteneği gösteren yeni bir anlatıcı tipine dönüşmüş biçimidir. Bu tipe de Türk toplum yaşamında 'meddah' denmiştir. Bu anlatıcı tipinin son aşaması ise

günümüz yaşamına tek kişilik gösterim ya da tek kişilik anlatıcı oyunculuk diye tanımlanabilir. Cem Yılmaz'ın bu anlatıcılığın görünür ustası olduğu kanısındayım. Münir Özkul ile Erol Günaydın da geçmişin son usta 'meddah'larıdır.

Budist öğretisine bağlı olarak anlatıların cansız gölge figürler oynatılmak yolu ile kısmî sesler ve müzikler eklenerek anlatıldığı bilinmektedir. Tapınaklarda yapılan bu tür canlandırma yolu ile yapılan gösterili anlatı icralarının yeni dönemlerde Türk kültür ortamına 'tasavvuf' görünümüne büründürülerek çıktığı görülür. Anlatıların bu türde canlandırılarak yapılan anlatıcılığına, 'gölge oyunu' veya yaygın adı ile 'Karagöz-Hacivat' anlatıları denir ve bu tiyatral anlatım biçimine de aynı ad verilir. Tipler perde arkasında kaldığı için buna hayal perdesi de denmiştir. 'Karagözcü' adı ise onları, yani anlatıları icra eden kişiye verilen ad, ünvan olur.

Anlatıların tiyatral biçimde canlandırılıp anlatılmasında kullanılan minyatur bebekler ile canlandırılıp anlatılmasında, dilimizde 'kogurçak' [kukla] denen kuklalara da yer verilir. Bunlar el ve ipli kuklalar olabilir. Bu tür anlatıcılar, anlatının kahramanlarını (her tür canlı, cansız, bitki, hayvan vb) kuklalar ile canlandırarak oynatıp anlatırlar. Bu tür anlatıcılara Türk toplum yaşamında kuklacı deniyor.

Kimi anlatıcılar, Uygur Türklerinin yönetiminde Budist inanç dönemi anlatıları için göze hitap eden etkileyici resimli levhalardan yararlanmıştır. İleriki zamanlarda, İslamî inanç döneminde bu tür anlatıların anlatıcıları yerini, resimli/minyatürlü el yazması anlatı kitaplarına bırakmıştır.

Aynı döneme ait anlatıların anlatımında içerikte yer alan tüm tiplerin doğrudan doğruya canlı insan oyuncular kullanılması önemli bir gelişmedir. Körünç adı verilen bir gösterim / anlatım biçiminde dinleyiciye / seyirciye icra edilmesi, tapınakta böyle bir sahne üzerinde bu olayın yer alması ise bir tiyatro eylemi gibi göründüğü ve böyle değerlendirildiği söylenebilir. Ancak sonraki gelişmelere bakıldığında Türk kültür ortamında buna benzer hikâye anlatıcılığının kendini 'Ortaoyunu' adını verdiğimiz anlatıcılık yapısı içinde kendini gösterdiği söylenebilir.

III. Sonsöz

Oldukça karmaşık pek çok malzemenin elden geçirilmesi ve kaynakların verdiği bilgilerin denetlenip değerlendirilmesi icap eden bir sorunu burada gündeme getirmiş oluyorum. 'Bengü Taş Bitiğ'lerden [=Ölümsüz Taş Kitaplar'dan] bu yana yazıya alınmış türlü yazıtları (metinleri) göz önünde tutarak bu sorunun ele alınması icap ettiğini biliyorum. İtiraf etmeliyim ki bunu yapacak, elyazması bitigleri / kitapları, onların verdiği bilgileri şu sıralar denetlemek zamanım da enerjim de yok; ama umarım önümüzdeki süreç içinde bu çabalarım da bir yola girme olanağı bulur. Şimdi onun yerine geçmişten yapmış olduğum bilgi ve deneyim birikimlerinden yararlanarak böyle bir teorik sorun araştırıp inceleme taslağı, bir inceleme izleği yazmayı tercih ettim. Yazının temel amacı, bu sorun ile ilgileneceklere, onu çalışacak genç araştırmacılara da böyle bir yol izleği, bir teorik çerçeve oluşturarak bir yol açmak, yardımcı olmaktır. Gönderme kullanmadım; çünkü bu yazı sadece yazarının eleştiriye açık bilgi ve deneyimine, birikimlerine, düşünce ve tespitlerine dayanır ve işlevi belirttiğim gibi bir teorik çerçeve, bir izlek görevi ile sınırlıdır. Umarım elinizdeki yazı bu işlevi yerine getirmeye yetecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HAKEMLİ MAKALELER

HALK İNANÇLARI-MİT VE HALK TABABETİ / TÜRKE ÇARELER KAVŞAĞINDA BAZI KÜLTÜR KODLARI

Dr. Öğr. Üyesi Ali Osman ABDURREZZAK*
Dr. Yaşar KALAFAT**

Özet: Halk hekimliğinde kara iyeler etrafında birtakım kültler oluşmuş ve kültür coğrafyaları ortak olan halklar arasında bu kültler, aynı coğrafyanın kültür kesimleri arasındaki kültür kodlarını meydana getirmişlerdir. Azerbaycan Türk kültür coğrafyasında türkeçare olarak bilinen ve etkileri günümüz halk hekimliğinde süren bu alanın kök hücreleri, arkaik dönemlerin bulgularına kadar uzanabilmektedir. Mistik güçlerin varlığı hastalıklara yol açarken, bu hastalıklardan korunma ve kurtulma yol ve yöntemlerini içeren birtakım yöntemler mevcuttur. Büyü özelliği taşıyan inanç içerikli uygulamalar halk sağlığında çare bulmaya yönelik bir takım karışımlardan müteşekkildir. Bir hastalık türü olan bağlama işlemi bitkilere, insan ve hayvanlara, hatta cansız bilinenlere zarar vermek yapıldığı bilinmektedir. Hayvanın zarar görmesini engellemek için uygulanan kurtağzı bağlama, çekirge salgını yayılması önlemek için bağlama, yazın gelmesi amaçlandığı için ağır kış şartlarının faktörü bağlama gibi ritüeller bir olayın ya da durumun tersinin olmasını sağlamak amacı ile yapılmaktadır. Huzursuzluk yaratan bir güce karşı, koruyucu ve kurtarıcı olduğuna inanılan bir gücün, muhtelif uygulamalar sonucu himayesine girilmesi durumu sahiplenme yöntemi ile açıklanabilir. Her şeyin bir sahibi olduğu inancının oluşumunun altında yatan neden ise kötü ruhlara, şer güçlere karşı korunma, kurtulma amacı yatmaktadır. Bu çalışmada, Bu tür yarı büyü, yarı mit içerikli inanç uygulamaları incelenerek, aralarındaki ilişkiler üzerinde durulamakta, oluşturdukları sistemin halk sağlığındaki yerine işaret edilmek istenmektedir.
Anahtar Kelimeler: *Halk hekimliği, inanç, mit, kültür*

Folk Beliefs-Some Culture Codes at the Crossroads of Myth and Folk Straits / Türkeçareler

Abstract: In the field of folk medicine, a number of cults have emerged around the landmines, and among the peoples of the cultural geographies, these cults have created the cultural codes between the cultural segments of the same geography. The stem cells of this area, which is known as turkecare in the Turkish cultural geography and whose effects are continuing in today's folk medicine, can extend to the findings of the archaic periods. While the presence of mystical forces leads to diseases, there are a number of methods including the methods and methods of protection from these diseases. Faith-containing practices with magic characteristics are composed of a number of mixtures aimed at finding a solution in public health. Binding is a type of disease known to damage plants, humans and animals, or even non-living things. In order to prevent animal damage, it is aimed to ensure that the rituals such as linking the factors of heavy winter conditions, such as linking the dovetail to prevent the spreading of the locust epidemics, and the inverse of an event or situa-

* Kastamonu Üniversitesi Eğitim Fakültesi, ali-37@hotmail.com
** Halkbilimi Araştırmaları Kültür ve Strateji Merkezi Dikmen Ankara

tion. A power that is believed to be protective and liberating against an uneasy force can be explained by the method of ownership of the situation as a result of various practices. The reason behind the belief that everything is an owner is the purpose of protection against evil spirits, protection against evil forces and survival. In this study, the semi-spell, semi-myth belief practices are examined and the relationships between them are emphasized.
Keywords: *Folk medicine, faith, myth, culture*

Giriş

Sözlü kültürde yer alan bir takım; Daun, Çor, Zıkkım, Lalet, Kara, Baba, dökme, vurma, uğrama gibi illet içerikli kelimeler vardır ki; bunlar mitoloji sözlüklerinde kara iyeler, şer güçler, kem varlıklar, üç harfliler, demonlar, astral varlıklar, memoratlar ve benzerleri olarak bilinen sahip türleridir. Halk sağaltmacılığında bunların etrafında birtakım kültler oluşmuş ve kültür coğrafyaları ortak olan halklar arasında bu kültler, aynı coğrafyanın kültür kesimleri arasındaki kültür kodlarını meydana getirmişlerdir. Azerbaycan Türk kültür coğrafyasında türkeçare olarak bilinen ve etkileri günümüz sağaltmacılığında süren bu alanın kök hücreleri, arkaik dönemlerin bulgularına kadar uzanabilmektedir.

Bunlar; basmak/basılmak, satmak/satılmak, örtmek/örtünmek, bağlamak bağlanmak, Sahiplenmek/sahiplenilmek kült oluşturmuş kodlardır.

Geçmişin hastalıkları, korunma ve kurtulma yol ve yöntemlerini içeren bu alanın harcında bitkiler, hayvanlar ayrıca toprak, su, ateş gibi cansız bilinenler ve bunlarda aranılan, varlıkları kabul gören bir takım görünmeyenler vardır.

Halk sağlığındaki bu uygulama alanı bir takım derman mahiyetli karışımlardan ziyade, büyü niteliğinde inanç içerikli uygulamalardır. Kişioğlu er kişi veya kadın kişi oluşuna göre, buluğ çağına gelmiş olup olmayışı ve özel hallerine göre bir hayvan, bitki, insan ve hatta eşyadan bir cisim basabilir. Kızıl, sarı ve kara olarak da bilinen türleri ile Al Karısı, Al Ocakları bu kapsamda zikredilebilirler. İllete sebep olan güç ile illeti giderici güç aynı yapılanma içindedir. Basmadan korunmak ve basılmış olmaktan kurtulmanın yöntemlerine dair inançlar vardır.

Kızıl hastalığı onun şifası olduğuna inanılan kızıl renk arasında, Kırk basması ile kırk çıkarmasında kırk tas su veya kırk küçük taş ilişkilendirilmiştir. Yılan sokmasının tedavisinde yılan ocağında yılanın bir uzvundan şifa aranır.

Bir takım hastalık veya illetler satılabilirler. Mesela bebekleri yaşamayan veya bebeği olmayan anne sembolik olarak satılabilir. Yaşamayacağına, yaşanmış olaylardan hareketle inanılan bebek keza satılabilir. Bu kapsamda nezle dâhil birçok hastalığın da satılarak şifa bulacağına inanılır.

Rahatsızlıklara, bilhassa psikolojik rahatsızlıklara yol açtığına inanılan görünmeyen varlıkların bu türden zararlarından korunmak için, korunacak kimse örtülür. Güzellikler çeşitli yöntemlerle örtülerek kem gözlerden zararlı nazardan korunur. Hastalığa yol açtığına inanılan gücün aldatılması yöntemleri uygulanır. Örtülemenin de çeşitli yöntemleri vardır.

Bağlamak da bir hastalık rahatsızlık türüdür. İnsanlar, hayvanlar, bitkiler hatta cansız bilinenlere zarar vermek için onlara bağlama işlemi yapılır. Kurtağzı bağlanılarak çayırda kalmış çiftlik hayvanının parçalanması önlenir. Damat bağlanılarak özel gecesinde başarısız olması sağlanır. Çekirge salgını bağlanarak yayılması önlenir. Hatta ağır kış şartlarının faktörü bağlanılarak yazın gelmesi amaçlanır. Hırsızlık yapmış bir kimsenin itirafta bulunması için ilgili organı bağlanır.

Bir diğer korunma ve kurtulma yöntemi de sahiplenmek, sahibinin olmasının sağlanması yöntemidir. Rahatsızlığa yol açtığına inanılan güce karşı, koruyucu ve kurtarıcı olduğuna inanılan bir gücün, muhtelif uygulamalar sonucu himayesine girilir. Sahipsiz hiçbir şeyin olmadığı, sahipsizlerin, zararlılar tarafından sahiplenilebilecekleri inancından hareketle, sahip bulunmak suretiyle, çok kere de tedbir olarak hastalığa yol açabilecek şer güçten korunmak ve kurtulmak amaçlanır.

Halk inanmalarında, "Her insanın bir meleği bir şeytanı vardır", "Her insanın iki şeytanı vardır", "İnsanların sayıları yediye kadar çıkabilen şeytanları, cinleri olabilir", "Büyük cincilerin çok sayıda cinleri olabilir", "Cincilerin yararlandıkları cinler imanlı cin tayfasıdır.", "Büyük cinciler güçlü cinlere hükmedebilirler", cinlere hükmedilerek bazı hastalıklara şifa bulunabilir." Gibi inanmalar vardır.

Çalışmamızda bu tür yarı büyü, yarı mit içerikli inanç uygulamaları incelenerek, aralarındaki ilişkiler üzerinde durulamakta, oluşturdukları sistemin halk sağlığındaki yerine işaret edilmek istenmektedir.

Halk Tababetinde Yer Alan Mitik Bulgular

Boratav (1994) halk hekimliğine dair bilgi verirken onlardan bir kısmının büyü yöntemi, bir kısmının akıl yöntemi ve bir kısmının da kısmen büyü ve kısmen de akıl yöntemi içerikli olduklarını açıklamaktadır.

Şamanizm'e tanım getirenlerden bilhassa bir dönemin Rus araştırmacıları Şamanizm'le büyücülüğü farklı nispetlerle de olsa çok kere örtüştürmüşler, Şamanizm'de büyünün yerinin hep olduğuna değinmişlerdir (Kalafat 2004: 15).

Bu noktada büyü nedir, din nedir ve büyü ve dinin insan sağlığında yerleri nelerdir, insanın hastalanmasında, hastalanmaktan korunmasında ve kurtulmasında dinin ve büyünün yeri, rolü nedir? Konusunu incelemek Şamanizm-büyü bağlantısına ışık tutabilecektir.

Her ne kadar farklı yüzyılların ve farklı coğrafyaların Şamanizm'inin tamamen aynı olmadıkları biliniyor olsa da, bütün dinlerin büyü konusunda az veya çok açık veya kapalı bir kapısı var olmuştur.

Eski Türk İnanç Sistemi, Tengricilik ile Şamanizm ne derece, hangi hallerde ve ne nispette, hangi bakımlardan örtüşmektedir? Bu sorunun cevabı için Şamanizm-büyü bağlantısının açıklık kazanması gerekmektedir.

Bu o kadar kolay, bir celsede hükme bağlanılabilecek türden bir dava değildir. Ancak sistemin yapı taşlarından olan iyelere bakılarak, iyelerin merkezine oturdukları bir kısım hastalıktan korunma, hasta kılmak ve hastalıktan kurtulma yöntemleri ile ilgili kavramlara bakılabilir. Bunlar; bu çalışma itibariyle çözümle-

yici şifreler olarak basmak/basılmak, satmak/satılmak, örtmek/örtünmek, bağlamak/bağlanmak, sahiplenmek/sahiplenilmek gibi olanlardır. Giderek hem kara iye ismi ve hem de hastalık ismi aynı olan yapılanmalar incelenebilir. Hastalık ismi ile şifa ocaklarının adaş olmaları da bu kapsamda ele alınabilir (Santur 2017: ?)[1]. Hastalık-şifa bağlantısı, hastalandırma-korunma ve kurtulmada, canlılardan insanlar, hayvanlar ve bitkiler itibariyle büyük ölçüde adeta aynılık arz edebiliyor ve bunlar bir anlamda "büyüsel temelli" bir özellik de içeriyorlardı (Aça 2018: 138).

Halk inanmaları irdelemelerinden anlaşılmaktadır ki, varlıklardan onlar insan, hayvan, bitki cansız bilinen, hangi âlemden varlıklar olurlarsa olsunlar sahipsiz varlık yoktur. Varlıklar sahip kurallar dâhilinde sahip değiştirebiliyorlardı. Bu kurallar birtakım büyüsel işlemler de içeriyorlardı. Sahiplenilen varlık sahibin ak veya kara oluşuna göre hastalanabiliyor, müşkül duruma düşebiliyor, darda kalabiliyor veya bir tür olumsuzluklara karşı korunabiliyorlardı. Anne olamamak veya yavrunun yaşamaması bu türden bir kara iyenin sahiplenmiş, sahiplenilmiş olması ile izah edilebilirken, bir ak iye tarafından anne veya bebek sahiplenilebilince, bu sahip değişme hali ile korunma ortamı ve koruyu edinmiş olma söz konusu olabiliyordu.

Kara iyenin şerrinden kurtulmak istenen anne veya yavru bu iyenin hükümranlık alanından, etkisinden kurtarılmak zorunda idi. Doğuramayan, erkek evlat doğuramayan, canlı bebek doğuramayan anne adayı, kara iyenin gücünün yetemeyeceği bir ak iyeye bir seri uygulamalar sonra satılmak suretiyle ak iyenin koruyucu hegemonyası kapsamına girmiş oluyordu. Aynı şekilde yaşamayan bebek veya erkek bebek de ilgili seremonilerden sonra bir ak iyenin koruyuculuğu altına girerek kara iyenin öldürücü gücünden kurtulmuş oluyordu. Satılma işlemi ile sahip el değişmiş kara iye sahiplikten çıkmış oluyordu.

Koruyucusu olmayan insan, hayvan bitki muhtemelen cansız bilinenler her ne türden olurlarsa olsunlar kara iyeler tarafından sahiplenilme noktasında sahiplenilebilecekleri itibariyle tehdit altındadırlar. Bu noktada kara iyelere karşı, tehdit altında olan varlıkların albenileri örtülür. Bu kara iyelerin muhtemel zararlarına karşı onlara uygulanan bir aldatma uygulamasıdır. Güzelliklerin çirkin olarak yansıtılmaları, cazip olan erkek olan kimse ise onların dişi olarak gösterilmeleri veya kara iyelere karşı mukavemeti ile bilinen bir ak ile isimlendirilip onun ismi ile anılmaları bu tür örtülemelerdendir.

Bu maksatla güzel çocukların ve yeni gelinlerin yüzlerine kömür sürülür. Keza yeni sağılmış süt kovasını yabancı birisinin görme ihtimali var ise süt kovasının üzerine kömür atılır. Erkek çocuklarına kız elbisesi giydirilir, saçları uzatılır, onlara geçici çirkin isimler koyulur.

Kara ve ak şeklinde tasnifi yaptığımız güçler arası ikilemde tarafların güçleri nispetinde karşı tarafı basabilir veya karşı tarafça basılabilirler. Basılanı hastalık bazı hallerde de ölüm beklemektedir. Basan kara iyedir. Basılmaya karşı koruyu

1 *9. Milletlerarası Halk Kültürü Kongresi* 19. XI.-22. XI. 2017, Ordu'da sunulan bildiri olup, henüz yayınlanmamıştır.

önlemler alınır. Basanı güçlü kılan dönemler, haller vardır. Bu bilinenlerden hareketle kara iyenin gücüne karşı, tedbirler alınır. Bu noktada adeta her ak iyenin belirli nispette kara iye ve her kara iyenin de keza ak iye boyutu vardır. Örneklemek gerekir ise kırkları çıkmamış annelerin kırkları karışabilir, bir birlerini basabilirler. Kırklı bebekler de birbirlerini basabilirler. Basılmamak için bir arada bunmamalarına dikkat edilir. Sürpriz karşılaşma hallerine karşı tedbir olmak üzere yararlı olacağına inanılan uygulamalar yapılır. Tarafların üzerlerinde kilitli iğne bulundurmaları bu tür tedbirlerdendir.

Mesela kırklı anne ve bebeğin odasına taze et, taze meyve ve mezarlıktan veya mezbahaneden yeni gelen kimse sokulmaz istenmez Zira bitkilerin, hayvanları ve ölenlerin kırklarının anne ve bebeği basabileceğine inanılır (Kalafat, Mezbahalar- ve Kırklama/Kırk Basması / www.yasarkalafat.info, E.T: 08.03.2018).

Büyünün kavramlaştırılmış şifrelerinden birisi de bağlamaktır. Bağlayıcılar bağlamak suretiyle hayatın gidişatına yön verebiliyorlardı. Bağlayarak önlüyor ve bağlayarak yönlendirmiş oluyorlardı. Bağlanan çift ilişkisinde başarılı olamıyordu. Bu görümü ile bu büyü kara büyü idi. Ağzı bağlanan yabani hayvan özellikle kurt yabanda kalmış çiftlik hayvanını yiyemiyordu. Bu uygulamanın izahı kurt için kara büyü, evcil hayvan için ak büyü idi. Büyüde bir fiile bir hale mani olunuyordu. Bu hal taraflardan bir tarafı mutlu kılarken diğer tarafı mutsuzlaştırabilir, gelişmenin seyri iyi ve kötü ikilemini içeriyordu (Kalafat 2012: 35).

Bağlamanın çeşitli yol ve yöntemleri vardı ve hala da var. İpe düğüm atmak, düğmeyi iliğine geçirmek, parmak veya kolları bağlamak, tabanca tetiğini bağ atmak, Kilit açıp kapatmak, muhtemelen kilitli iğne kapatmak, niyetlenerek hayvan yelesi veya kuyruğunu örerek bağlamak, bıçağı okuyarak kapatmak bunlardandır.

Tülek halk inanmalarında Kurtağzı Bağlama inanç ve uygulaması vardır. Bağlamayı bilen bir çakı bıçağına o açık iken okur üfler, dağda kalmış hayvanların bulunduğu çevreyi tanıtan bir açıklama yapar sonra bıçağı kapatır. Sabah olup hayvanlar çiftliklerine dönünce bıçağın ağzı açılır. Açılmaması halinde kurdun açlıktan öleceğine, bunun Allah indinde haksızlık olacağına inanılır.

Doğu Karadeniz halk hayvan tababetinde gebe kalamayan inekler suyun üzerinde ikenler diğer uygulamalara ilaveten ihlas suresi okunarak ayaklarına bağlanmış ip çözülür (Aça 2018: 144)

Su geçmek insanlar için de büyü çözücü olarak bilinir. Ayağını basmada veya yürümede geciken çocuklar için köstek kesme uygulaması yapılırken de çocukların bağlı ayaklarındaki ip kesilir (Kalafat 1998: 68).

Doğu Karadeniz geleneksel hayvan tedavisinde hazımsızlık çeken hayvanın tedavisinde, evin erginlik çağına girmediği için masun sayılan küçük erkek çocuğu hayvanın arka bacakların arasına abdestini yapar. (Aça 2018: 130).

Halk inanmalarında kişioğlunun erkişi veya kadınkişi oluşuna, erginlik, menopoz dönemleri, medeni halleri ve diğer başının temiz olması veya olmaması gibi durumları, ona bazı donanımlar kazandırır veya yitirtir (Kalafat 2015: 81).

İnsan ve hayvan dışkısı ile kara iye ilişkileri etrafında oluşmuş inançlar henüz yeterince irdelenememiş olan bazı şifreleri içerdikleri kanaatindeyiz

Doğu Karadeniz halk sağaltmacılığında alaca inekler diğer gövdesi tek renk olan boğalarla çiftleş istemezler inancı vardır. Bu halin giderilmesi için bir ekmek alınır diğer ineklerle çiftleşmekte sorun çıkarmayan boğaya o ekmek ısırttırılır, ekmeğin diğer kısmı çiftleşmekte sorun yaratan alaca ineğe yedirilir. Ayrıca inek boğa ile çiftleştirildikten sonra boğa sahibi ineğin kuyruğunu düğümler, eline bir taş alıp boğanın kuyruğunun üzerine vurur. Bu uygulama inek döl tutsun ve buzağı sağlıklı olsun diyedir (Aça 2018: 134).

Biz yaptığımız bir çalışmada ak ve kara iyeler ile ak ve kara renkleri arasında bağlantı ararken: alaca, boz ve kır renkler üzerinde de düşünmeğe çalışmış alageyik, boz kurt, kır at ile ilgili inançların adeta ak ve karanın temsil ettikleri inançsın sentezi oldukları kanaatine varmıştık (Kalafat 2012: 66). Bu tahlilimizin sağlıklılığı nispetinde ala, kır ve boz rengin ak ve kara ile bütünleşmede direnmesinin izahı yapılır.

Halk inançlarında "Bey lokması" inancı vardır. Bey kutludur. Beyin lokması kutlu kişinin kutlu lokmasıdır. Herkesin bir lokması ve lokmaya yüklenilmiş farklı nispette ve kısmette kutu vardır. Anneler çocuklarına lokmanı bırakma başkası yemesin o senin kısmetin der, lokmanın bırakması önlemek isterler. Evlenmesi bir şekilde gecikmiş kızlar, bey lokmasında kısmet aralar bey lokmasını ağzına götürürken son saniyede kısmet bekleyen kızın ağzına konur. Böylece kısmetinin açılacağına inanılır (Kalafat 2010: 53).

Çiftleşerek ineğin aşılanmasını sağlayan yukarıda açıklamasını yapmaya çalıştığımız ak büyü anlamında bağlama safhasındadır. Aşımın kara iyelerden korunması için inek ve boğa için müspet anlamda bir bağlama yapılmak istenmiş olmalı. Zira gerdeğe girecek damadı fenalık yapma adına bağlamak isteyenlere karşı korumak için de koruyu gececi bağlamalar da yapıldığı anlatılmaktadır.

Kara iyelerden At Binen cin binip koşturarak terlettiği atın yelesini ve kuyruğunu örerek onu adeta emri altına almaktadır. Bu çiftlik sahibi açısından bir anlamda kara büyüdür. Alpaslan gibi hükümdarlar sefere çıkarlarken atlarının kuyruklarını bağlatıyor, ördürüyorlardı. Bu uygulamada hasmın kara büyüsüne karşı alınmış koruyucu bir tedbir aranabilir mi?

Doğu Karadeniz halk hayvan tababetinde ineğin gözlerine bir miktar bal sürülür, bir miktar bal da ineğe yedirilir. 10 cevizden 8'i ineğe yedirilir. 2 ceviz ezilerek ineğin göz kapakları açılıp içine koyulur. İneğin 2 boynuzu arasına yumurta koyulur. Ayrıca ineğe de birkaç yumurta yedirilir. İnek su ile yıkanır. Ocaktan alınmış kor halindeki közlerin üzerine su dökülür ve okunur. Bu kömürlü sudan ineğe içirilir. İneğin kuyruğu kuvvetlice çekilir (Aça 2018: 134).

Bal gelinin yeni evinin eşiğine girişinde ona ve damada tattırılmasında ve kapı sövesine sürülmesinde de yer alır. Doğu Anadolu ve Aras vadisinde çift sürüm döneminde öküzlerin anlına yumurta vurulur (Kalafat 2012: 63).

Bu bölgede hayvanların nazarlıklarına mavi boncuk, sarımsak, hurma çekirdeği, yumurta kabuğu, üzerlik renkli ipek püskül, elma dallı mavi, sarı, kırmızı bir iple hayvanın boynuzuna, boynuna ve kuyruğuna bir zil ile birlikte bağlanır (Aça 2018: 135).

Mavi nazar konusu itibariyle genel koruyucu olarak bilinir. Sarımsak ve üzerlik de nazarlıkların olmazsa olmazlarındandır (Kalafat 2012: 65; Kalafat 2009: 55). Zil türü farklı boylarda çanlar hayvanların kayboldukları hallerde yerlerinin bilinmeleri kadar hayvanları görünen ve görünmeyen zararlılardan kaçmalarını sağlayacakları için korunmalarını sağlar, inancı vardır.

Hayvana nazarı değdiği düşünülen kişinin herhangi bir giysisinden bir parça alınarak yakılır ve hayvana koklatılır, şüphe edilen kimsenin ayağının bastığı yerden toprak alınır, bu toprak nazar alan hayvanın yemine katılır. Evdekilerden herkesin giysisinden bir parça, çalı süpürgesi ve tezek de yapılan tütsü de ev halkın zarar verdiğinden şüphelenilen kimsenin tespitinde bu uygulama insanlar için de yapılır. Bu yöntemde bazen insanı nazar eden ve bazen de hırsızlık yapanın bulunacağına inanılır (Aça 2018: 136).

Yedi Mehmet isimli erkek çocuğun bulunduğu evden alınan tütsü nazar değen hayvanın karnının altında yakılır (Aça 2018: 136).

Bu tür uygulama çocuğu yaşamayan erkek çocuğu olmayan veya yaşayamayan aileler için de yapılır. Tütsü yapılmaktan ziyade yaşamayan çocuk kız ise 7 veya 9 Fatma'lı, erkek ise Mehmet, Muhammet isimli evden konuşmamak, ses sakınmak suretiyle toplanan kumaşlardan kundak bezi veya giyse yapılır. Bu uygulamalarda sığınma koruması altına girme, Hz. Muhammed veya Hz. Fatma'nın manevi gücü ile örtünme, örtülenme vardır. Kara iyeden sakınırken ak bir güce sığınılmaktadır.

Doğu Karadeniz yöresinde sığır doğduktan sonra basıklığı geçsin diye üzerine tabanca ve et gezdirilir. Ayın 7 sinde Çarşamba günü sığır avat dikenin altından geçirilir, ihlas okunur hayvanın belinin üzerinden 3 defa bıçak geçirilir (Aça 2018: 137).

Basıklık kültünün bu derece net örneklerle tespit edilebildiği çok az çalışma vardır. Anadolu Türk halk inançlarında çok yoğun bir Çarşamba inanç kodu vardır. Biz yaptığımız taramada Şamanizm'de gün kültü ve çarşambanın izlerine rastlamadık (Kalafat 2009: 52). Cemreler münasebeti ile kültürümüze giren Çarşamba sözlü kültürümüzde bu kadar yaygın olurken, Şamanizm-Zerdüştî'min bu ortak alanı Türk Zerdüştî'minse mi borçluyuz?

Diken ve dikenli bitkilerin boynuzlu hayvanlar gibi genel koruyucular arasında kabul edildikleri bilinmektedir. Keza bıçak da kara iyelere karşı koruyucu olarak bilinen bir nesnedir. Kırklı anneyi Al karısından korumak için onun yastığının altına bıçak koyulur (Kalafat 2009: 51). Hayvanın belinin altından doğumun hemen akabinde yani kırk döneminin en hassa olduğu dönemde 3 defa bıçak geçirilmesi hayvanların da kırk dönemi olduğu bilinirken, onların da al karısı türünden

kara iyelere karşı korunmaları gerektiği inancının olduğunu göstermektedir. Bize bu bulgu sistemin çözümlenebilmesi alanında fevkalade önemlidir.

Doğu Karadeniz'de bölgesi halk inançlarında inekler basık olunca, arpa süzgeçle kalburlanır, hayvanın başında yumurta kırılır ve bunları annenin ilk çocuğu yaptığına dair bilgiler yer almaktadır (Aça 2018: 137).

Bu dini uygulamada kişioğlunun sistemin sistematiğinden kaynaklanan ilk çocuğa verilmiş bir ocaklılık veya baksilik özelliği vardır. İlk çocuk adeta bazı hallerde bir dereceye kadar daha kutludur. Yumurta konusunda evvelce bizim yaptığımız tespitlerde de görebildiğimiz bir husus dikkatimizi çekmektedir. Yumurtayı Bir şeylere katma, asma, sürme gibi uygulamaların dışında onun çarpılarak kırılmasında da farklı bir hikmet aranmaktadır.

Bu bölgede hayvanlara nazar değdiği zaman "El Dermanı" olarak bulunan tedavi uygulanır. Bunun için kırk kişi kırk mısır tanesini bir leğen ve bir şişe su alınır alır, yolun kenarına çıkılıp gelen geçenlerden yardım istenir. Veya kırk kapı dolaşılır. Bulunan ilk kişi ilkin ellerini yıkar sonra leğene tükürür daha sonra leğene bir mısır tanesi atar. Bu uygulama 40 kişiye yaptırılır mısır hayvanın yemin (Santur 2017: ?) bildiri çalışmasında, "Anadolu Halk Hekimliğinin önemli bir bölümünü oluşturan irrasyonel görünümlü tedavi uygulamalarında bazı hastalık adlarıyla, tedavileri arasında önemli bir ilişki söz konusudur. Bu ilişki bir bitki, su kaynağı, maden, ocaklı, yatır, vb. yanında, bazı hastalıkların fiziki görünümlerinden kaynaklanan tedavi uygulamalarını ortaya çıkartırken, bazı tedavi uygulamaları da hastalığın adına kaynaklık etmekte ve her iki şekilde gelişen uygulamalar yoğun olarak sempatik büyünün taklit ve temas ilkelerini kullanmaktadır". Bu açıklamadan sonra, "Akrep Sokması, Alazlama, Al Basması, Altınbastı/Sarılık, Aydaş, Bakırbasma/Yılancık/Yel/Tavalama, Boğmaca, Böbrek, Bulgur Püskürmesi, Çakma, Çıban/Yara, Dalak, Dolama/Dana Burnu, Ekzema/Temriye, Elmacık, Erikleme, Et Ezilmesi, Felç, Gelincik, Göz, Hıyarcık, Isılık, İshal, İt Dirseği/Arpacık, Kellik, Kırk Basması, Kızamık, Kösti, Kuduz, Kulak Kabası, Kurbağacık, Kurdeşen, Mayasıl, Öksürük, Sancı, Saçkıran/Kılkıran, Sancı, Sara, Sıtma, Siğil, Silme, Solucan, Uyuşukluk, Uyuz, Yılan Sokması" gibi hastalıkların isimlerini vermektedir (Santur 2017: ?).

"Bazı hastalıklarda yaygın olarak kullanılan bitkiler, zamanla ilgili hastalıkların adlarıyla anılmaya başlamıştır. Benzer durumu, bazı hayvanlarla ilişkilendirilen hastalıklarda da görmek mümkündür. Yine çeşitli hastalıkların tedavi uygulamalarında yoğun olarak kullanılan türbe/yatır, ocaklar, su kaynakları ve doğal yerler, zamanla ilgili hastalıkların adlarıyla anılmaya başlamıştır (Santur 2017: ?). Biz katıldığımız bu teşhisten de hareketle basmak/basılmak (Kalafat 1990: 56), satmak/satılmak, örtmek/örtünmek (Kalafat –Abdurrezzak 2018: 22), bağlamak bağlanmak (Kalafat 2004: 33), Sahiplenmek/sahiplenilmek, (Kalafat 2014: 45) Korunma-Kurtulma (Kalafat 2001: 66) şeklindeki kavramlaştırma çalışmamızı ak ve kara iyelerin hayvanlar, bitkiler, cansız bilinenler ve insanlar arasında gösterdikleri fonksiyonlar itibariyle doğrulanabileceği kanaatindeyiz

Bazı örnekler verilerek açıklama yapmak gerekir ise;

Alazlama Tedavisinde "Ocaklı tarafından hastanın üzeri bir örtü ile örtülüp, dualarla üzerinde süpürge otu yakılır." (Erdoğan 1997: 213).

Süpürge kara iyelerle birebir ilişkili bir nesne olarak bilinmektedir. Al karısı türünden kara iyeler sahiplendikleri çöpe süpürge vurulmasını istemezler. Onların bu muhalefetlerine riayet edilmediği hallerde çocuklarının öldüğüne ve insanoğlu ile yaptıkları dostluk anlaşmasının bozulduğuna dair anlatılar vardır (Kalafat 2018: 23).

Ocaklı tarafından bir ağaca götürülen hasta, yüzü ağaca bakacak şekilde dururken, dualarla başı hizasında ağaca çivi çakılır

Çakma bazı hallerde yatır bayrağının gönderine adak bezi bağlamadaki bağ konumuna da algılanır. Kuzey Afganistan Özbek ve Türkmen bölgelerinde Türkmenistan ve Özbekistan'da bazı bölgelerde yatırın gönderine adak bezi çivi ile çakılır. Bazı Yedi Uyar mağaralarında diş ağrısı tedavisi için mağaranın duvarlarına çivi çakılır.

İtdirseği tedavisinde -Hastanın gözü üzerine konulan mayalı ekmek birkaç gün bekletildikten sonra köpeğe yedirilip, artanlar da hastaya yedirilir. Kanatılan yaraya köpek sidiği sürülür.

Bu uygulama köpeğe yapılmış bir hayır olarak algılanabilir. Zira Anadolu halk inançlarında ölmüş bir yakınını rüyasında gören kimse Kur'an-ı Kerim okur, sadaka verir veya kedi, köpeği doyurur. Köpek hastalıklarla ilişkilendirilen hayvanlardandır.

Kurdeşen (Vücuttaki kırmızı, kaşıntılı kabarcıklar.) hastalığının tedavisinde -Kurdun aşık kemiği hastanın boynuna asılır. -Hasta kurt aşığını boynuna takıp, üç gün her sabah ulur. Kurt hastalıklarla ilişkilendirilen hayvanlardandır (Santur 2017: ?).

Türkeçare/halk tababetinde kurdun yelesi, gözü, dişi, pençesi, yüreği ve sair yerlerinin önemli şifa kaynağı olduğu inancı vardır (Kalafat 2008: 41).

Dalak/Karnın şişmesi, halsizlik -Sırt üstü yatırılan hastanın karnına bir beze sarılı hayvan dalağı konur ve ocaklı elindeki bir baltayı dalağa dokundurur (Santur 2017).

Bu uygulama halk inançlarında korkutma yöntemi ile tedavi olarak da bilinir. Zararından korunmak istenilen kara iye veya tabi olmuş meyve ağacı veya benzeri bir canlı balta ile korkutulur. Ağacın yanına gidilip balta havada sallanır yüksek sesle bu ağaç artık meyve vermiyor bunu kesmeli, der. Uygulamanın derinliğinde, böylece korkan kara iye ağacın meyve vermesine artık mani olmaz inancı vardır.

Böbrek hastalığının tedavisinde -Ocaklı tarafından hasta kişiye niyetle iğne batırılan bir koyun böbreği gömülür (Santur 2017: ?).

İğne batırma Al karısı gibi bazı kara iyelerin esir alınarak esir alanın emrine girmesini sağlar. Bu hal iye/sahip ruh değişimi olarak açıklanabilir. Bazı kimseler üzerlerinde muhakkak bir iğne bulundururlar (Kalafat 2018: 22)

Kuduz tedavisinde -Ocaklı tarafından yakalanan kuduz böceği bir iple kırk gün tavanda asılı bırakılır. Daha sonra bir havanda toz haline getirilir ve suyla karıştırılarak hastaya içirilir. -Kuduz Ocağı olan evden ekmek yiyen hastaların iyileşeceğine inanılmaktadır. Bazen hasta evde bırakılmaktadır (Santur 2017: ?). Şamanizm diliyle bu bulguda sahip ruh kuduzun ruhudur.

Kuduz böceğinin asılı karma süresi olan 40 gün ile bir kara iye olan al basmasının etkili olma süresi aynıdır. Al karısının el verdiği aile al karısından korunma ocağı olabilirken Kuduz tedavisinde etkili olabilen ocağa bu gücü ekmek yiyen kuduz olmuş kişi şifa bulurken, al ocağından bir kumaş parçası alan kimse de al karısına karşı koruma sağlamış olur. Kırk basmasına karşı al karısından korunmak için kırklı kadın yalnız bırakılmaz iken kuduz olan kimse de keza evinde yalnız bırakılmaz inancı vardır.

Yılan Sokmasına karşı yapılan tedavide -Ocaklının, yılanın belirli bir bölgesinden alıp, güneşte kurutarak sakladığı yağ, hastanın eklem yerlerine, koltuk altlarına, vb. yerlerine günde üç kez sürülür (Santur 2017: ?)

Bu tespitte de yılan ocağını ocak yapan yılan sokmasına karşı şifa verici kılan, ocaklının yılandan yararlanmış olmasıdır. Sahip ruh yılanın ruhudur. Bu bize şamanın, tedavide bir takım varlıkların ruhlarından yararlanarak hastalarına şifa vermesini düşündürüyor. Hatırlanacağı üzere şaman yer altının kara iyeleri ve gökyüzünün ak iyeleri ile temas halindedir. Kurdeşen hastalığında kurdun kemiği, yılan sokmasında yılanın yağı köstebek hastalığında köstebek yuvasından alınmış toprağın ocak oluşturmadaki erk bu hayvanlardan gelmektedir. Bu yapılanma sahiplilikle izah edilebilir.

Halk inanmalarında sahipsiz hiçbir şey yoktur. “Sahipli olmayanın sahibi Allah’tır”. Sahip olarak bilinen, sahip olduğuna inanılan kutlu kimseleri sahip konumuna sokan, sahipli pozisyonuna getiren de, ona o gücü veren de alan da Allah’tır. Pirlerin manevi sahipliliğini onaylayan kesim “Şeyhi olmayana şeytan şeylik yapar” tarzında bir söylem geliştirmiştir.

Altınbastı/Sarılık hastalığının tedavisinde merkez obje sarıdır. Sarı, albastıdaki al ruhunun, iyesinin yerini bu kez sarı almıştır. Sarı basarken sarı koruyucu konumuna geçmiştir. Bu geçişten sonra sarı basan değil basmaya karşı koruyan konumuna girmiştir. Sarılık hastalığına yol açabilen sarı iyesi/sahip ruhu sahip değiştirmiş üstünlük, sahip olma hali sarıyı hastalığa karşı kullanana geçmiştir.

Kızamık çocuğun vücudunun kızarması, içi su dolu kabarcıkların oluşması. Şeklinde tezahür eden hastalığın tedavisinde, -Hastaya pekmez yedirilir. -Hastaya kırmızı elbise giydirilir. Hastanın üzerinde kırmızı eşyalar bulundurulmaya çalışılır (Santur 2017: ?).

Sarılık hastalığındaki sarının yerini kızamık hastalığında kızıl/al almıştır. Bu kere sahip ruh kızıldır.

Sayılarla hastalıklar ve onların tedavisi arasında kurulan bağlantı konusunda (Santur 2017: ?) "Al basması ve kırk basması gibi, kötü güçlerden kaynaklandığına inanılan hastalıklarda yine hastalıkların adlarıyla sempatik bağ kurulan işlemler uygulanmaya çalışılmakta, al basmasında kırmızı renk (Kızamık hastalığı için de söz konusu.) ve kırk basmasında da kırk sayısı önem kazanmaktadır demektedir.

Katıldığımız bu ilişkilendirmede de bize kırk sayısının biçimsel bir format oluşturması, sahipliliğin el değiştirmesi ile açıklanabilir. Renklerde sarı veya kızılın yerini mor veya mavi alamadığı gibi biçimsel sayılarda da kırkın yerini otuz dokuz veya kırk beş alamamaktadır. İyelerin sahiplenilip veya sahipliği terk etmeleri formelleşmiş sayılara bağlı idi.

Anılan kaynakta bu ilişkilendirme muhtelif bitkilerden hareketle de yapılmaktadır (Santur 2017: ?). Böylece çeşitli bitkilerin sahip ruhlarına örnekleme yapılabilmektedir.

Bitki, su, toprak ve yatırlarla ilgili hastalık şifa ilişkilendirmesinde bu yaklaşımla bağıntılı ilaveten bize göre başka bir boyut daha vardır.

Yatırların bizzat kendisinden kaynaklandığına inanılan şifa vericilik veya hastalığa karşı koruculukta, taraflardan birisinde ak iyeliği temsil eden yatır diğerinde kara iyeliği/sahip ruhluğu temsilen hastalığa ölüme yol açabildiğine inanılan güç vardır.

Yatırın pirinde olduğuna inanılan hikmet ile yatırın müştemilatında bulunan su ağaç, toprağa bu hikmetin yansıdığına, aynılığına yatıra bağlı bir hikmet olduğuna inanılır. Bu müştemilat denilebilecek havza yatırın koruması altındadır. Buralardaki her şey sahiplidir ve sahipleri yatırdır. Buralardan ağaç icazetsiz ağaç kesilemeyeceği gibi buralar da avcılık da yapılmaz. Bu inancın derinlikleri kutsal Ötügen ile Yer-Su kültü ile ilişkilendirilebilir.

Türkmenistan'da yatırın bulunduğu yere onun galası/kalesi veya şehri denilmektedir. Orası onun hâkimiyet alanıdır. Onun adak gönderine adak bağlayan kimse adeta onun tebaası olur.

Bu yapılanmanın dışında bu yapılanmaya paralel olarak bir yatırla bağlantılı olmaksızın şifa vericiliğine inanılan ağaçlar, sular, toplarlar, kayalar vardır. Bunlarla ilgili inançlarda da basmak, sahiplenmek, örtmek ve bağlamak inanç kotlarının izleri takip edilebilir.

Sonuç

Pozitif/ak ve negatif/kara güçler, onların arasında hasta ve tedavi olma arasında bir mücadele, bu mücadelede kullanılan bir takım görünenler ile görünmeyenlerin kullanılmaları, bu kullanımda, kullanım yöntemleri ve kullanıcının özellikleri vardır.

Hastalığa yol açan amil aynı zamanda tedavide de vasıta olabilmektedir. Bağlanmak/bağlanmış olmak-bağının çözülmesi, basılmak-baskından çıkabilmek, kara gücün sahipliğinden çıkabilmek-ak gücün korumasına girmiş olmak, bir dairenin çemberi etrafında dönebilmek şeklinde izah edilir

Kara iye esir alınınca yol açtığı hastalığın tedavisinde şifa kaynağı olabiliyordu. Zehrin bir laboratuvarda uzmanınca panzehre dönüşmesi türünden bir döngü intibadı uyandırmaktadır.

Şaman tedavi yönteminde bir takım iyelerden/sahip ruhlardan da yararlanıyordu. Çeşitli hayvan iyelerinden yararlanırken dağ sahip ruhundan, su sahip ruhundan, ateş sahip ruhundan, toprak sahip ruhundan, ağaç sahip ruhundan da yararlanıyordu. Metnimizde bütün varlıklardan yararlanıldığı çeşitli boyutlarıyla ele alınmaya çalışıldı.

KAYNAKÇA

Aça, Mustafa (2018), "Doğu Karadeniz Hayvancıları ve Çobanlarının Geleneksel Veterinerlik Uygulamalarına Dönük Tespit ve Değerlendirmeler", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi,* S. 6, s.127-144.

Borotav, P. Naili (1994), *100 Soruda Türk Folkloru* (3. bs)., Gerçek Yayınları, İstanbul.

Erdoğan, Zübeyde (1997), "Ankara'nın Kazan ve Kalecik İlçelerinde ve Bunlara Bağlı Köylerde Halk Hekimliği", *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi, Gelenek, Görenek, İnançlar Seksiyon Bildirileri:* 207-216.

Kalafat, Yaşar (1990), "Balıkesir ve Yöresi Örnekleri İle Halk İnançlarında 'Basmak' ve 'Basılmak' Kavramları ve Mahiyetleri", *I. Balıkesir Kültür Araştırmaları Sempozyum Bildirileri (1-2 Haziran 1998, Balıkesir),* Balıkesir Üniversitesi Yayınları, Balıkesir, 418-422.

Kalafat, Yaşar (1998), *Kuzey Azerbaycan Doğu Anadolu ve Kuzey Irak'da Eski Türk Dini İzleri-Dini Folklorik Tabakalaşma,* Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara.

Kalafat, Yaşar (2001), "Kayseri ve Çevresi Örnekleri İle Halk İnançlarımızda Korunma ve Kurtulma Yöntemleri", *Kayseri Yöresi Kültür Sanat ve Edebiyat ve Edebiyat Bilgi Şöleni,* s. 397-400.

Kalafat, Yaşar (2004), "Alanya Yöresinde Kilit-Bağ-Kitlenmek-Bağlanmak" *Alanya Tarih ve Kültür Semineri* III/1996-1997-1998-1999-2001, Alanya Belediyesi Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, s. 492-499.

Kalafat, Yaşar (2004), *Altaylar'dan Anadolu'ya Kamizm Şamanizm*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul

Kalafat, Yaşar (2008), "Zile Yöresi Örnekleri İle Türk Kültürü halklarda Demir İnancı", *Tarih ve Kültürü İle I. Zile Sempozyumu* (09-12 Ekim 2008) (yayına hazırlayanlar: Mehmet Yardımcı & Murat Ayvalıoğlu), İstanbul, s. 141-150.

Kalafat, Yaşar (2008), "Kurt İle İlgili Türkeçarelerde İnanç ve Uygulamalar*" I. Ulusalararası Türk Tıp Tarihi Kongresi, 10. Ulusal Türk Tıp Tarihi Kongresi Bildiri Kongresi*, Bildiri Kitabı (20-24 Mayıs 2008), C. II, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Ankara, s. 1432-1538.

Kalafat Yaşar (2009), "Bahçelievler Örnekleri ile Türk Kültürlü Halklarda Üzerlik İnancı ve Uygulamaları", *Kodlar ve Kültler I: Türk Kültürlü Halklarda Karşılaştırmalı Halk İnançları,* Berikan Yayınevi, Ankara.

Kalafat, Yaşar (2010), *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Berikan Yayınevi, Ankara.

Kalafat, Yaşar (2010), "Türk İnanç Sisteminde Dedem Korkut Kültür Coğrafyasında Bey Kültü", *Uluslararası Karadeniz ve Civarı Türk Halkları Sempozyumu,* Dil Tarih Kültür.

Kalafat, Yaşar "Mezbahalar- ve Kırklama/Kırk Basması" , www.yasarkalafat.info

Kalafat, Yaşar (2012), *Türk Halk İnançlarında Renkler,* Berikan Yayınevi, Ankara.

Kalafat, Yaşar (2012), *Türk Halk İnançlarında Beslenme,* Berikan Yayınevi, Ankara.

Kalafat, Yaşar (2012), *Türk Mitolojisinde Kurt,* Berikan Yayınevi, Ankara.

Kalafat, Yaşar (2013), "Türk Kültür Coğrafyasında Zaman Kültürü ve Aras Havzasında Çarşamba Kültü*", I. Aras Havzası Sempozyumu* (5-8 Temmuz 2010 Kağızman Kars) (Yayına Hazırlayanlar: Prof Dr. Oktay Belli - Vedat Evren Belli) Kars Valiliği Yayınları, s. 219-230.

Kalafat Yaşar (2015), "Kocaeli Halk İnançlarında Olan Mitolojik Bir Kavram: "sahiplilik", *Uluslararası Gazi Akçakoca ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu Bildirileri* (02-4 Mayıs 2014 Kocaeli), C. III, Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Yayınları, s. 1743-1752.

Kalafat, Yaşar (2015), *Anadolu Halk Kültürü Monografisinden Mitolojik Şifreler I,* Berikan Yayınları, Ankara.

Kalafat, Yaşar (2015), *Türk Kültürlü Halkların Halk İnançlarında Geçmişten Günümüze Kişioğlu,* Berikan Yayınları, Ankara.

Kalafat, Yaşar ve Ali Osman Abdurrezzak (2017), "Halk Kültüründe 'Satmak-Satıp Almak' İnancının Mitolojik Boyutu" *www.yasarkalafat.info* / ErişimTarihi: 08.03.2018.

Kalafat, Yaşar ve Ali Osman Abdurrezzak (2018), "Pınarbaşı Halk İnançlarında 'Arpad', 'Angut' 'Şiringa' Tanımlamaları ve Mitolojik Derinlikleri", *I. Pınarbaşı / Aziziye Sempozyumu,* 10-11 Mayıs 2018, Kayseri Pınarbaşı Belediyesi.

Kalafat, Yaşar (2018), *Türk Halk Kültüründe İnanç Araştırmaları I, Memoratlar Astral Dünya Mitolojik Boyut,* Berikan Yayınları, Ankara (Baskıda).

Kalafat, Yaşar (2018), *Memoratlar-Astral Dünya Mitolojik Boyut,* Berikan Yayınları, Ankara.

Santur, Alpaslan (2017), Anadolu Halk Hekimliğinde Geleneksel Olarak Adlandırılan Bazı Hastalıklarla Tedavileri Arasında Kurulan Sempatik İlişkiler" ,Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü, *9. Milletlerarası Halk Kültürü Kongresi* 19. XI.-22.XI. 2017, Ordu.

KAZAK MİTOLOJİSİ ARAŞTIRMALARININ ERKEN KAYAN YILDIZI: SERİKBOL KONDIBAY

Prof. Dr. Mehmet AÇA[*]

Özet: Seyit Kaskabasov'un *Kazaktıñ Halık Prozası* (Almatı 1984) adlı çalışmasıyla Kazak folkloru araştırmalarında hak ettiği yeri gerçek anlamda almaya başlayan mitoloji araştırmaları, Kaskabasov'un yanı sıra Älkey Marğulan, Ş. Kerim, Şakir İbrayev gibi isimler sayesinde gelişmesini sürdürmüştür. Kazak mitolojisine yönelik çalışmalar, son dönemlerde kervana katılan Nimet Mıñcanulı, Akedil Toyşanulı, Serikbol Kondıbay ve A. K. Biysenbayev gibi isimler sayesinde analize ve karşılaştırmaya dayalı bir hal almıştır. Son dönem Kazak mitolojisi araştırmalarında, Kazak mitoloji araştırmalarının erken kayan yıldızı diye nitelendirebileceğimiz Serikbol Kondıbay'ın da önemli bir yeri vardır. Genç yaşta hayata veda eden Serikbol Kondıbay, aslen bir jeomorfoloji uzmanı olmakla birlikte, başta dört ciltlik *Arğı kazak Mifologiyası* olmak üzere Kazak mitolojisiyle ilgili önemli çalışmalara imza atmıştır. Serikbol Kondıbay, Kazak mitolojisi üzerine kapsamlı ve derinlikli analizler yapabilmiş bir isimdir. Bu nedenle, Türkiye'de bilinmesinde ve eserlerinin okunmasında yarar vardır. Bu çalışma, bu düşünce doğrultusunda, Serikbol Kondıbay'ı, Türkiye'deki halk bilimi araştırmacılarına tanıtmayı amaçlamıştır. Çalışmada, Serikbol'un Kazak mitolojisiyle ilgili iki önemli çalışması da kısaca tanıtılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Mitoloji, Türk mitolojisi, Kazak mitolojisi, Seyit Kaskabasov, Serikbol Kondıbay*

The Early Sliding Star of Kazakh Mythological Researches: Serikbol Kondıbay

Abstract: The mythological researches that started to take their deserved place in Kazakh folklore researches in the real sense with Seyit Kaskabasov's work *Kazaktıñ Halık Prozası* (Almaty 1984), continued to develop thanks to Kaskabasov, Älkey Marğulan, Ş. Kerim, Şakir Ibrayev. Studies on Kazakh mythology have been based on analysis and comparison thanks to names such as Nimet Mıñcanulı, Akedil Toyşanulı, Serikbol Kondıbay and A. K. Biysenbayev who have recently been attended to caravans. Serikbol Kondibay, whom we can qualify as the early slidingstar of Kazakh mythological researches, also has an importan tplace in the recent Kazakh mythology researches. Serikbol Kondibay, who died at a youngage, has been an important geomorphologist and has made significant work on the Kazakh mythology, especially the four-volume *Arğıkazak Mifologiyası*. Serikbol Kondibay is a name that has made extensive and profound analyzes on Kazakh mythology. Therefore, his Works are worthy to be knowing and reading in Turkey. In this study, in this line of thinking, aims to introduce Serikbol Kondıbay to the folklore researchers in Turkey. In the study, Serikbol's two important studies on Kazakh mythology were briefly introduced.

Keywords: *Mythology, Turksh mythology, Kazakh mythology, Seyit Kaskabasov, Serikbol Kondıbay*

[*] Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, mehmet.aca@marmara.edu.tr

Giriş

Mitik anlatı ya da metinler, Seyit Askarulı Kaskabasov'un da belirttiği gibi, belli bir döneme kadar Kazak folkloru araştırmalarında hak ettiği yeri bulamamıştır (Kaskabasov 1984).[1] Çalışmalarında genellikle mitolojik anlam, kahramanlar ve motiflerden söz eden Kazak araştırıcılar, Kaskabasov'un ilk baskısı 1984'te yapılan *Kazaktıñ Halık Prozası* (son baskı, Astana 2011) adlı çığır açısı çalışmasında yaptığı mitle ilgili yorum ve analizlerinden sonra mitik anlatı ya da metinler üzerine ciddi anlamda eğilmeye başlayarak karşılaştırmalı analitik çalışmalar yapmaya başlamışlardır. Bu isimlerin başında da Kazak folkloru araştırmalarının önemli isimlerinden Şakir İbrayev gelmektedir. İbrayev'in editörlüğünü de yaptığı 2002 tarihli *Kazaktıñ Miftik Äñgimeleri* adlı kitapta yer alan ve 2006 yılında Metin Arıkan tarafından Türkiye Türkçesine de aktarılan "Kazaktıñ Mifteri men Miftik Äñgimeleri" başlıklı yazısı (İbrayev 2002: 3-11), Kazak mitlerinin konuları hakkında verdiği bilgiler açısından önemlidir. İbrayev'in Kazak mitleriyle ilgili bir diğer yazısı ise, "Kazak Mifi" başlığını taşımakta olup 2005 tarihli *Sır Sandığım-Sarıarka: "Ortalık Kazakstandağı Halık Şığarmaşılığı men Ädebiyettiñ Kalıptasuvı cane Damuvı" Attı Ğılımiy-Praktikalık Konferantsiya Materialdarı*'nın 14-20. sayfaları arasında yer almıştır. Kaskabasov ve İbrayev gibi isimlerin çalışmalarının etkisiyledir ki Kazak mitleri, yüz ciltlik *Babalar Sözi*'nin 2011 tarihli 78. cildinde bir araya getirilebilmiştir.[2] Kazak mitlerine yönelik ilginin artışı, analitik ve karşılaştırmalı çalışmaların da ortaya çıkmasını sağlamıştır. Nimet Mıñcanulı'nın 1996 tarihli *Kazaktıñ Miftik Añızdarı* adlı eseri ile Akedil Toyşanulı'nın ilaveli ikinci baskısı 2016'da yapılan *Türik-Monğol Mifologiyası*, bu tür çalışmaların başında gelmektedir. Son dönem Kazak mitolojisi araştırmalarında adı anılması gereken bir diğer isim ise Serikbol Kondıbayev'dir. İlk baskısı 1999, ikincisi baskısı 2008 tarihli *Kazak Mifologiyasına Kirispe* ve 2004 tarihli dört ciltlik *Arğıkazak Mifologiyası* adlı eserleri ile bu eserlerinde yaptığı derinlikli analizler, genç yaşta hayata gözlerini yuman Serikbol Kondıbay'ı anmaya ve Türkiyeli halk bilimcilere tanıtmaya layık kılmaktadır.

Mañgıstav Semalarına Erken Kaymak İçin Doğan Bir Yıldız

Serikbol Kondıbay Ädilbekulı, 14 Mart 1968'de Mañgıstav bölgesine bağlı Kurık köyünde dünyaya gelmiştir. 1969'dan itibaren Mañgıstav bölgesine bağlı Şetpe köyünde yaşamaya başlayan Ädilbekulı, burada ortaöğrenimini tamamladıktan sonra 1991'de Almatı Kazak Devlet Üniversitesi Coğrafya Bölümü'nden jeomorfoloji uzmanı olarak mezun olmuştur. Kazakistan Bilimler Akademisi Coğrafya Enstitüsü'nde lisansüstü öğrenim görmeyi reddederek köyüne geri dönmüştür. Üniversite öğreniminden sonra Mañgıstav-Üstirt Anıt Koruma Cemiyeti ile bölgesel ekoloji idaresinde uzman olarak çalışan Serikbol, 1995 yılında yaşadığı kazaya

---

[1] Kaskabasov'un Kazak mitolojisiyle ilgili diğer bazı çalışmaları için bk. Kaskabasov 1983; Kaskabasov 1991; Kaskabasov 1998.

[2] 2000'li yılların Kazak mitlerinin yayımı konusunda verimli bir yıl olduğu görülmektedir. G. S. Umarova ile S. G. Şarabasov'un birlikte hazırladıkları ve içinde çok sayıda Kazak mitine yer veren *Kazak Ädebiyeti Kazahskaya Literatura* adlı dersliğin birinci cildi de 2011'de yayımlanmıştır.

kadar orta mekteplerde öğretmenlik de yapmıştır. Kaza sırasında omurgasından yaralandığı için birinci dereceden sakat kalan Ädilbekulı, bu durumdan yılmayarak 1996'da farklı alanlardaki teorik çalışmalara yönelerek on kitap yayımlamıştır. 24 Ağustos 2004'te 36 yaşında vefat eden Serikbol'un vefatından sonra yedi kitabı daha yayımlanmıştır. Serikbol Kondıbay, Mircae Eliade'nin Türkçeye *Mitlerin Özellikleri* adıyla çevrilen kitabından (Rus diline *Aspektı Mifa* adıyla tercüme edilmiştir.) tercümeler de yapmıştır. Kitapları vefatından sonra da yayımlanmaya devam eden Ädilbekulı, Kazakistan'daki *Ana Tili, Caş Alaş, Altın Orda, Üş Kıyan, Mañğıstav, Caña Ömir, Ruh-Miras* gibi dergi ve gazetelerde yayımlanan yüzün üzerindeki yazıya da imza atmıştır. Serikbol, bu yazılarında Kazak destanlarının teşekkülü ve mitik coğrafyası, Kazak iyeleri, Korkut Ata, yer adları, Kazak evliyaları, tarih ve mitoloji gibi konuları ele almıştır.

Serikbol Kondıbay'ın eserleri arasında, başta dört ciltlik *Arğıkazak Mifologiyası* (Almatı 2004), *Kazahskaya Mifologiya* (Almatı 2005) ve *Kazak Mifologiyasına Kirispe* (Almatı 1999, Almatı 2008) olmak üzere, *Cavıngerşilik Ruh Kitabı* (Almatı 2008), *Esen-Kazak* (Almatı 2002, Almatı 2006), *Mañğıstav-nama* (Almatı 2006), *Estatika Landşaftov Mangistav: Perspektivıdlya Razvitiya Turizma* (Almatı 2005), *Kazak Dalası cäne German Täñirleri* (Almatı 2001, Almatı 2006), *Giperboreya: Tüs Körgen Zaman Şeciresi* (Almatı 2003), *Mañğıstav Geografiyası* (Almatı 1997, Almatı 2007),*Mañğıstav men Üstirttiñ Kiyeli Orındarı* (Almatı 2000) yer almıştır.

Kazak Mitolojisi ve Serikbol Kondıbay'ın İki Eseri

Serikbol'un Kazak mitolojisi üzerine yaptığı çalışmalar arasında *Kazak Mifologiyasına Kirispe* (Almatı 1999, Almatı 2008) ile dört ciltlik *Arğıkazak Mifologiyası* (Almatı 2004) öne çıkmaktadır. Serikbol'un *Arğıkazak Mifologiyası* adlı dört ciltlik çalışmasından Türkiye'deki Kazakça bilen halk bilimi araştırmacıları da zaman zaman yararlanmışlardır.[3] Aşağıda, Serikbol'un bu iki önemli çalışması, kısaca tanıtılmaya çalışılacaktır.

Serikbol'un ilk baskısı 1999, ikinci baskısı ise 2008'de yapılan *Kazak Mifologiyasına Kirispe* adlı kitabı, bir tür mitoloji sözlüğü olup Kazak okuyucuların ilgisini mitolojiye, özellikle de Kazak mitolojisine çekmeye çalışmıştır. Mitolojik konu, motif ve karakterlerden yola çıkılarak hazırlanan çalışmada, mitoloji ritüel, folklor ve dilbilim esasında yeniden yapılandırılmak istenmiştir. Serikbol, çalışmasına, "Mif Degenimiz Ne?" başlığı altında miti anlam, yapı ve işlevleri bakımından ele alarak başlar. Ona göre mit, eski insanların kendileri, dünya ve evren hakkındaki tasavvurlarıdır. Bu tasavvurlar insan, çevre ve evrenin durumu ve düzeni, aralarındaki ilişkiler, meydana gelişleri ve yok oluşlarıyla ilgili düşünceleri içermektedir. Mit insan ve dünya, tanrılar ve şeytanlar, ruhlar, ilk insanlar ve insan kılığındaki bahadır kişiler hakkındaki düşünceler olup kahramanları hayvanlar, insanlar, periler, şeytanlar, tanrılar, devler ve alplardır. Mit, eski insanların dünyayı algıla-

---

[3] Serikbol'un anılan kitabına Türkiye'de atıf yapan bazı çalışmalar şunlardır: Ospanaliyeva 2011; Ergun 2011; Yıldırım 2012; Türkeri Baltacı 2015; Aça 2017(a); Ama 2017(b).

ma, yorumlama ve tanımlama biçimlerini, başka bir deyişle dünya görüşlerini ifade etmekte olup bugünkü bilimin, sanatın ve medeniyetin ilk aşamasıdır. Miti ataların kuşaktan kuşağa aktarılan mirası olarak nitelendiren ve sürekliliğe vurgu yapan Serikbol, miti aynı zamanda insan hayatına anlam ve değer katan inançlar bütünü olarak da ele almıştır (Kondıbay 2008: 11-12).

Serikbol, bir tür mitoloji sözlüğü olan kitabını oluştururken gökyüzü/gök cisimleri, at, iyeler, düalizm, ikizler, demonik varlıklar ve kökenlerle ilgili mitik anlatılardan yola çıkmıştır. Kitabında göçebe dünyasının büyük yasası üzerinde de duran Serikbol, ilerleyen bölümlerde güneş mitolojisini, düalist mitolojiyi, mitolojik mekânları, Kök-Türk mitolojisini, İskitleri ve İskitya'yı, yılkı mitolojisini ve atı eyerleyip binmeyi ele almıştır. Serikbol'un derinlikli analizlere ve karşılaştırmalara yer veren bu kitabı, Türkiye'deki mitoloji üzerine çalışan halk bilimcilerin yararlanmaları, hatta Türkiye Türkçesine aktarmaları gereken bir çalışmadır.

Serikbol'un özelde Kazak, genelde Türk mitolojisine olan hakimiyetini gösteren asıl çalışması, dört ciltlik *Arğıkazak Mifologiyası*'dır. "Mit"i masal gibi yalan, uydurulmuş, hayal ürünü anlatılar olarak değil de, eski insanların kendilerini, dünyayı ve evreni anlamlandırma çabalarının bir ürünü olan, onların düşüncelerini, inançlarını, başka bir deyişle dünya görüşlerini yansıtan, simgelerle örülün ve ritüeller eşliğinde anlatılan, semboller üzerinden anlamlandırılması gereken metinler olarak ele alan Serikbol, kitabının on beş bölümden oluşan birinci cildinde (Serikbol 2004a) karşılaştırmalı analizlerini "nur/ışık, ilahi kudret ve sembol", "ilk/ana tör ve nurun/ışığın mekânı", "tamgayı "okumak". "ne"-me-"ne", "Okuma" örnekleri", "Evrenin iki evi/bölmesi", "Evrenin durum görünüşü, yatay kozmografi", "Demir evler", "Yedi ulu matrisi. Ceti/yedi. Cete/hakikat, gerçek. Cetpek/yetmek, ulaşmak", "Cut/yutmak yemek. Cutpa/yutma, yeme. Cunt/yunt, yılkı", "Cetpek/ermek, ulaşmak-Erginlenme. Eski merasim-âdetler", "Yedi kâmil pir-ilk/ana törün koruyucuları. Onların mitik biçimlenmeleri", "Nurun kaynağı", "İlk/ana törün koruyucuları", "Sekiz ile dokuz" ve "Nurun mekânsal sembolleri" başlıkları altında yapmıştır.

Kitabın on iki bölümden oluşan ikinci cildi (Serikbol 2004b), bütünüyle gök cisimleriyle ilgili mitik tasavvurlara ayrılmıştır. Serikbol, gök cisimleriyle ilgili mitik tasavvurları "Geceki Gökyüzü: Aydala/geceki gökyüzü ve Aygölek/Zodyak", "Bosaga: İki kapı ya da bir yolun iki yakası", "yeni yılbaşı", "kuş yolu", "Kökül mitolojisi", "Ulu avcı devri. Orion-Erentüz-Arğımergen", "Yıldızname. Ömürzaya", "Çolpan. Ülker. Ulu Baba", "Sirius-'Sahte' Sümbüle", "Tan Şafağı ve İkizler", "Cunt/Yunt: Kara Atlar" ve "Ayrı/özel misaller" başlıkları altında ele alıp yorumlamıştır.

Kitabının oldukça hacimli üç bölümden oluşan üçüncü cildine (Serikbol 2004c) eski/arkaik Kazak mitolojisindeki "ulu baba/ata sureti/betimi" konusu ile başlayan Serikbol, ilerleyen bölümlerde "Yılan ile ejderha: Yılanın eski Kazak tarihini öğrenmedeki payı" ve "Mitik-linguistik saptamalar neticesinde yapılan tarih" üzerinde durmuştur. Serikbol'un ağırlıklı olarak ulu baba/atanın isimleri (May-ene, Umay, Albas, Alaşa, Yabaku vd.) ile işlevleri, yılan ve ejderha kültünün

Türk mitolojisindeki yeri ve önemi üzerine odaklandığı bu cilt, anılan konuları çalışacak Türkiyeli araştırmacıların görmesi gereken bir cilttir.

Serikbol'un kitabının dördüncü ve son cildi (Serikbol 2004ç), ağırlıklı olarak hayvanlar, bitkiler ve sular etrafında oluşan mitik tefekküre odaklanmıştır. Cilde, mit yoluyla tarihi tanıma konusuyla giriş yapan Serikbol, "yılkı hakkında mit", "boynuzlu vahşiye tazim", "köpekle kurda tazim", "kuşlar ve mit", "akkuğu ve Apollon kompleksi" başlıkları atında hayvanlarla ilgili mitleri; "metal ve mit" ve "kılıca tazim" başlıkları altında metaller etrafında oluşan mitleri; "ikizler mitolojisi" başlığı altında ikizler mitini; "ant" başlığı altında ant/sözleşme etrafında oluşan mitleri; "Turan'ın Türklüğü hakkında" başlığı altında Turan'ın Türlüğü konusunu; "Su. Deniz" başlığı altında su ve deniz etrafında oluşan mitleri; "Kozmik ağaç ve onun türleri" başlığı altında da kozmik ağaç etrafında oluşan mitleri yorumlamıştır.

Sonuç

Kazak mitolojisi konulu çalışmalarıyla, özellikle de *Arğıkazak Mifologiyası* ile karşılaştırmalı mitolojik veriler üzerinden Türk boylarının tarihlerini yeniden inşa etmeye çalışan Serikbol, eski/arkaik Kazak mitolojisinin gelişiminin yedi evresinin kronolojik tablosunu başarılı bir şekilde gözler önüne sermiştir. Onun mitoloji konulu çalışmaları, sadece Kazak mitolojisinin değil, doğası gereği, bir bütün halinde Türk ve Moğol mitolojilerinin yorumlanıp anlamlandırılması anlamına da gelmektedir. Çalışmalarında görülen veri zenginliği, karşılaştırma ve analiz becerisi, onu Türk mitolojisi araştırmalarında saygın bir konuma yerleştirmiştir.

Mañgıstav semalarına doğup da çok erken denebilecek bir yaşta kayıp giden Kondıbay Serikbol Ädilbekulı, yukarıda kısaca tanıtılmaya çalışılan eserleri ve bakış açısıyla Türkiye'deki halk bilimcilerin, özellikle de mitoloji konulu çalışmalarında yararlanmaları gereken bir isimdir. Kazak ve genelde Türk mitolojisi konulu çalışmaları, Kazakçayı ve mitolojiyi bilen azimli ve sabırlı kişiler tarafından Türkiye Türkçesine kazandırılmalıdır.

KAYNAKÇA

Aça, Mehmet (2017a), "Kuşlar Geleneksel Toplumlara Ne Söylüyor/du?", *Kuş Kitabı,* (ed. Emine Gürsoy Naskali ve Ayşe Şeker), Kitabevi, İstanbul, s. 217-231.

Aça, Mehmet (2017b), "Türk Mitolojisinde Kartal", *Türk Mitolojisine Giriş,* (ed. Fatma Ahsen Turan ve Meral Ozan), 3. b., Gazi Kitabevi, Ankara, s. 229-238.

Ergun, Pervin (2011), "Bebekleri Dünyaya Leyleklerin Getirdiğine Dair İnancın Türk Mitolojisindeki Kökleri Üzerine", *Millî Folklor,* S. 89, Bahar, s. 133-146.

İbrayev, Şakir (2002), "Kazaktıñ Mifteri men Miftik Äñgimeleri", *Kazaktıñ Miftik Äñgimeleri*, Almatı, s. 3-11.

Kaskabasov, Seyit (1983), "Kazak Mifologiyası", *Bilim cäne Eñbek*, S. 10, s. 11.

Kaskabasov, Seyit (1984), *Kazaktıñ Halık Prozası*, Ğılım, Almatı.

Kaskabasov, Seyit (1991), "Kazak Mifologiyası", *Culdız,* S. 9, s. 11-12.

Kaskabasov, Seyit (1998), "Kazak Mifi men Älemdik Mifologiya", *Cudız,* S. 11, s. 163-176.

Kondıbay, Serikbol (2008), *Kazak Mifologiyasına Kirispe*, Arıs, Almatı.

Ospanaliyeva, Bibigül (2011), *Kazakistan'da Yapılan Mitoloji Çalışmalarının Analitik Bibliyografyası*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, basılmamış yüksek lisans tezi, İzmir.

Serikbol, Kondıbay (2004a), *Arğıkazak Mifologiyası I*, "Dayk-Press" Baspası, Almatı.

Serikbol, Kondıbay (2004b), *Arğıkazak Mifologiyası II*, "Dayk-Press" Baspası, Almatı.

Serikbol, Kondıbay (2004c), *Arğıkazak Mifologiyası III*, "Dayk-Press" Baspası, Almatı.

Serikbol, Kondıbay (2004ç), *Arğıkazak Mifologiyası IV*, "Dayk-Press" Baspası, Almatı.

Türkeri Baltacı, Züleyha (2015), *Türk Kültüründe Köpek (İnanış, Uygulama ve Anlatılar)*, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış yüksek lisans tezi, Balıkesir.

Umarova, G. S., S. G. Şarabasov (2011), *Kazak Ädebiyeti Kazahskaya Literatura I,* İzadatelskiy Dom "Astrahanskiy Universitet", Astrahan.

Yıldırım, Seyfullah (2012), "Kazak Türklerinin Toponomik Efsaneleri", *Turkish Studies,* C. 7, S. 1, Kış, s. 2101-2122.

TÜRK HALK İNANÇ VE UYGULAMALARINDA LEYLEK

Dr. Eren AKÇİÇEK*
Nagihan BAYSAL**

Özet: Türkler mensubu oldukları inançlar gereği eski dönemlerden günümüze kadar çevrelerine karşı saygılı ve duyarlı bir yaşam sürmüşlerdir. Doğadaki her şeyin bir ruhu, canı ve var oluşunun bir nedeni olduğuna inanan bu halk, bazı varlıklar etrafında daha özel inanç sistemleri geliştirmiş ve bu varlıklara karşı normalden farklı bir tutum sergilemeye başlamıştır. Bu varlıklar her şeyin başı olduğuna inanılan su olabildiği gibi, kendisinden türediklerine inanılan kurt da olabilmektedir. Sıcak havanın, seyahatin, doğumun sembolü olan leylek de Türkler için özel bir yere sahip, kutlu kabul edeceğimiz hayvanlardan biridir. Bu makaleyi yazmaktaki amacımız bolluğun, bereketin, bebeğin, gezginliğin timsali olan bu canlının Türk kültür hayatındaki yerini çeşitli inanç ve uygulamaları inceleyerek ortaya koymaktır.
Anahtar Kelimeler: *Leylek, Türk Kültürü, inanç, uygulama*

Stork in Turkish Folk Beliefs and Practices

Abstract: According to their beliefs, Turks have always led a respectful and a conscious life. They believed that everything in nature has a soul and they exist for a reason. Turkish community developed a special belief system for some creatures and adopted a different attitude for these creatures. These creatures can be water, which is believed to be the beginning of everything, or wolf. Storks have a special place for Turks and they are considered holy. They are the symbol of wealth, fruitfulness, baby and wandering. Our aim to write this article is to present the place of this animal in Turkish culture by examining different beliefs and implementations.
Keywords: *Stork, Turkish Culture, belief, implementation*

Giriş

Konargöçer bir hayata sahip olan Türkler, doğa ve doğaya ait her canlı ve nesne ile yakın bir ilişki kurmuşlardır. Bu sebeple dağ ve su Türkler için ne kadar kıymetli ise onların üzerinde yaşayan hayvan ve bitkiler de o kadar kıymetli ve önemlidir. Doğa ile iç içe yaşayan Türkler, hayvan ve bitkiler etrafında da inanış ve uygulamalar geliştirmiştir. Bu inanış ve uygulamaların temelinde dinsel etkiler; kimi hayvan ve bitkilerin kutsallığı, onlara duyulan saygı, totemleşmiş olmaları yatarken, kimi inanış ve uygulamaların temelinde hayvanla alakalı olumsuz düşünceler veyahut o hayvana duyulan korku yer almaktadır. Türklerin günlük yaşamı içerisinde bu denli önemli yere sahip olan gerek hayvan gerekse bitkiler etrafında oluşan bu inanç sistemi kendini halkın ortaya koyduğu somut veya soyut ürünlerde de göstermektedir. Türkçede *"leylek, leylak, leyleh"* gibi isimlerle anılan (Derleme Sözlüğü 9 1997: 3075), insanla birlikte yaşayan, yuvalarını köylerde evlerin, camilerin, direklerin üzerine yapan leyleklerin rastlanmadığı şehrimiz yoktur.

---

* Emekli Öğretim Üyesi, akcicekeren@gmail.com
** Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Doktora Öğrencisi

Türk sosyal hayatı içerisinde gerek inanmalarda gerek de uygulamalarda var olan leylek, edebiyatımızda da kendine yer bulmuştur. Bunlara birkaç örnek verelim. Türkler tarafından kutsala yakın değere sahip olan leylek bir diğer taraftan hiçbir iş yapmayan, aylak, işsiz güçsüz görülüyor ki *"Leyleğin ömrü lak lak ile geçer"* şeklinde söylenmiş bir atasözü bulunmaktadır. Bununla beraber zayıf, ince ve uzun kimseler için "*leylek gibi"* deyimi kullanılır. Karışık, kabarık şeyler için "*leylek yuvası gibi"* tabiri kullanılır. Kimsesiz bırakılan ilgilenilmeyen kimseler için "*leyleğin attığı yavru gibi"* denir. Bunun nedeni, leyleğin yumurtadan çıkan en zayıf yavrusuna bakmayı reddetmesi ve onu yuvadan atmasıdır. Yine çok gezen kimseler için *"leyleği havada gördü"* denir (Bozyiğit 1974: 7067-7068). Leyleklerin diğer kuşlara göre ömrü uzundur. Bu yüzden çok yaşlı kimselere "*leylek eti yemiş*" derler (Akalın 1993: 30). Yeni doğmuş bebeklerde görülen doğum lekeleri de "*leylek ısırığı"* veya *"melek öpücüğü"* şeklinde adlandırılır (Akalın 1993: 98)

Leyleğin beden ölçüleri diğer kuşların ortak yapısına, ölçüsüne pek uymaz. Gagası ve ayakları biraz uzundur. Nasrettin Hoca eline makası almış, leyleğin gagasını ve ayaklarını kendi ölçüsüne göre biraz kesmiş. Bak şimdi biraz kuşa benzedin demiş. Dilimizde "*kuşa benzemek, kuşa benzetmek, kuşu andırmak, kuşa çevrilmek, kuşa döndürmek, kuşa dönmek"* deyimleri bu fıkradan kalmadır (Akalın 1993: 62).

Savaş sırasında Osmanlı ordularının ordu karargâhının ortasında olan, içinde cellatların oturduğu savaştan kaçan ve yakalanılanların boğdurulduğu çadır *"leylek çadır"* olarak anılır (Bozyiğit 1974: 7068).

Leylek, zekâsı hayli gelişmiş bir hayvandır. Havanın değişmesinden o yörede salgın hastalık çıkacağını hissederek uzaklaşır. Ayrıca leylekler evlerin damlarında yuva yapması ile o evleri haşarattan korurlar. Türkler kendisiyle iç içe yaşayan leyleğin etini yemezler (Demiri 1997: 243). Bunun nedeni olarak yukarıda bahsi geçen türeyiş metni gösterilebilir. Kardeşlerinden birinin leylek olup uçtuğuna inanan bir halkın bu hayvanın etini yememesi kadar doğal bir durum yoktur. Bununla birlikte bu uygulama eski inanç ve uygulamaların günümüzde de yaşatıldığının bir göstergesidir.

Kütahya'nın Aslanapa ilçesinde leyleğin zekâsına ve öngörüsüne örnek gösterilebilecek şöyle bir anlatı vardır: *"Leylekler Mart ayının ortalarına doğru gelir. Yuvalarını yaparlar. Bu yuvaya üç yumurta yumurtlarlar. Ancak bu yumurtalar kar ve şiddetli soğuklar nedeniyle donar. Bahar gelip havalar ısındığında leylekler yumurtalarının üzerine yatarlar. Yumurtalardan üçünden de yavru çıkar. Bunlardan en zayıf yavru atılır, bir dişi bir erkek yavru büyütülür."* (Arslangündoğdu 2008: 408).

Hint-Avrupa inanış sisteminde tarım mevsiminin ve tazeliğin, toprağın uyanışının habercisi kabul edilen leylek, eski Roma döneminde de insanları yaşam şekilleriyle etkilemişlerdir. Bu nedenle de o dönemde çıkarılan yasalara leylekler yasası ismi verilmiştir. Orta Çağda da Avrupa'nın pek çok yerinde leyleklere karşı yapılan saygısızlıklar oldukça ciddi şekilde cezalandırılmaktadır (Ergun 2011:142).

Leylek nüfusu geçtiğimiz yıllara göre günümüzde daha azdır. Bu durumun birçok nedeni mevcuttur. Buna ilk örnek olarak elektrik telleri verilebilir. Yuvalarının yanlarındaki elektrik tellerine takılıp ölen leylek sayısı da fazladır. Nüfusun azalmasına neden olan diğer durumlarsa, sulak alanların kurutulması, yanlış tarım uygulamaları ve tarım ilaçlarının yanlış kullanılmasıdır.

Bu çalışmayı hazırlamaktaki amacımız, Türk inanış sisteminde önemli bir yere sahip olan leyleğin, Türk inanç sistemi ve buna bağlı uygulamalardaki yeri ile ilgili bilgi veren, konuya giriş niteliğinde bir ürün ortaya koymaktır.

Leylek ile ilgili kısa bir bilgi verdikten sonra ana konumuza geçelim. Türkler için kutsala yakın bir değeri olan leyleğin etrafında pek çok inanç ve uygulama gelişmiştir.

1. Halk İnanmalarında Leylek

1.1. Bereket ve Uğurlu Olma İle İlgili İnanmalar

Leylek uğurlu sayılan bir hayvandır. Leyleğin yuvasını yıkanın yuvası yıkılır, leyleği öldürmek büyük günah kabul edilir (Demiri 1997: 243). Leyleğin uğurlu kabul edilmesinin nedeni, kutsal topraklara göç etmesi ve oradan da yeniden buraya gelmesi görülebileceği gibi (Ergun 2011: 136); leyleğin göçüyle yaz ayının başlaması ve yaz aylarının da bolluk ve bereketi simgelemesi leyleğin uğurlu olarak algılanmasını sağlamış olabilir.

Hun Hükümdarı Attila kuşattığı Akileya şehrinden leyleklerin başka bir yere göç etmelerini uğurlu bir belirti sayar ve o kenti alıncaya dek kuşatmayı sürdürür, sonunda şehir düşer. Attila, şehrin düşmesinin bir başka nedeni olarak da leyleklerin şehrin mutluluğunu beraberlerinde götürmesini görmektedir. (Roux 2005: 80-81). Bu olay Türklerin hayvan davranışlarını gözlemlediği ve bu sezgisel hareketlere önem verdiği, kendi davranışlarını da bu hareketlerden yola çıkarak ortaya koyduğu şeklinde yorumlanabilir. Leyleklerin gittikleri yere mutluluk getiriyor olmaları da bolluk ve bereket inancıyla doğrudan alakalıdır. Gelişi uğurlu sayılan hayvanın göç ettiği yere mutluluk, güzellik, bolluk, bereket getireceğine de inanmak olağandır.

Türkler leyleğin bereket ve uğur getirdiğine inanır. Evi koruyan iye kabul edilen leyleğin öldürülmesi halinde evin bolluğunun bereketinin kaçacağına, evin felaketlere karşı korumasız kalacağına inanılır (Ergun 2011: 136). Türk inanış sistemine göre, bulundukları mekânın asıl sahibi olan iyelere yapılan herhangi bir saygısızlığın felaketle sonuçlanması normaldir.

Leylek bereket getiren bir hayvandır. Bir bölgede uzun süre kalmaları orada bolluk olacağı anlamına gelir. Her yıl gelen leylekler bir yıl gelmezse o yıl kıtlık olacağı düşünülür (Şenesen 2011: 220). Leylek sıcak seven ve sıcak bölgelerde yaşayan bir hayvandır. Bu nedenle sıcak yerlere göçer ve yaşar. Leyleğin göç ettiği yerde uzun süre yaşaması, yaz ayının uzunluğu, bu durum da bolluk ve bereket anlamına gelmektedir.

Erzurum'da leylek ağzında yeşillik getirirse bolluk, bez parçası veyahut böcek getirirse o yıl kıtlık olacağı inancı vardır (Sezen 1994: 134). Ayrıca Erzu-

rum'da yolculukta leyleğe rastlanması durumunda işlerin rast gideceğine inanılmaktadır (Başar 1972: 213). Leylek kutlu bir hayvan olduğundan ve uğurlu sayıldığından ona rastlamak, onu görmek da şansa yorulabilir.

Erzincan'da da Erzurum'la benzer bir inanış söz konusudur. Erzincan'da leyleğin ilk gelişinde ağzında kanlı çaput veya bez varsa kıtlık olacağına, buğday kalemi varsa o yıl bolluk olacağına inanılmaktadır (Kara 1993: 109). Bu durumda yörede, sıcak ülkeden gelen leylek yılın nasıl geçeceğinin habercisi kabul edilmektedir.

Diyarbakır'da leyleklerin ilk geldikleri zaman tüylerinin rengine göre o yıl pamuğun ya da yağın bol ve bereketli olacağı tahmin edilmektedir. Leyleğin tüyleri süt beyaz ise o yıl pamuğun, kirli ya da sarıya dönük ise yağın çok olacağına işarettir (Beysanoğlu 1943: 39).

Eyüp, İstanbul'da surların dışında, Haliç'in aşağısında yer alan bir semttir. Leyleklerin gelişi, Eyüp'te büyük bir şölenle kutlanır. Bir adam, mahalle sakinleri tarafından, leyleklerin gelişini beklemek ve yuvalarını incelemekle görevlendirilmiştir. Eğer adam, yuvanın içinde, leylek tarafından getirilmiş bir buğday tanesi bulursa bu, o yılın tahıl hasatı bakımından zengin geçeceği anlamı taşır (Carnoy-Micolaides 2015: 141).

1.2. Göç ve Gezginlikle İlgili İnanmalar

Göç ve gezginlik leyleğin en başta gelen özelliğidir. Gezginler leyleği havada görmek isterler. Leylek kuşların şeyhidir. Dolayısı ile kutsaldır (Eskigün 2006: 56). "Hacı Kuşu", "Hacı Leylek" te denilen leylekler kışın sıcak, kutsal topraklara giderler, yazın dönerler (Arslangündoğdu 2008: 403).

Göç ve gezginlik, leyleğin en başta gelen özelliğidir. Kaygısız Abdal şöyle ifade eder:

"Yumru yumru söylerim
Her sözüm kelek gibi
Ben avare gezerim
Sahrada leylek gibi''(Akalın 1993: 110)

Denizli'ye bağlı Güney'de leyleği o yıl için ilk defa ayakta ya da yürürken gören kişinin o yıl çok gezeceğine inanılmaktadır (Kutludağ 2004: 196).

Burdur'da da Güney ile benzer bir inanma bulunmaktadır. Burdur'da leyleği uçarken gören kişinin o yıl durmadan gezeceğine, leyleği otururken görenin de o yıl evinde oturup bir yere gitmeyeceğine dair inanış vardır (Kazan 2003: 1318).

Diyarbakır'da leyleği uçarken görmek yolculuğa, yuvada ayakta görmek de evliliğe yorulmaktadır.

Leyleği havada gören o yılı durmadan gezerek geçirir, yerde gören evinden oturundu. (Kartal 1998: 234) (Van Kütüğü 1993: 436) Rüyada leylek görmek geziye delalettir. (Akalın 1993: 66) Leylek, Leylekli, Leylek köy adlı köylerimiz vardır. Anadolu'da leyleklerin Hicaz'dan geldiği ve her sonbahar hac ibadetini yerine

getirmek için geri döndüğü düşünülmektedir. Osmanlılar hasta ve sakat leyleklere bakmak için vakıf kurmuşlardır (Akalın 1993: 30).

1.3. Leyleğin İnsan Olduğuna Dair İnanmalar

Göktürklerin kurttan türeyişini anlatan Çin Kaynaklarına göre; rüzgâr estirip yağmur yağdırabilen İ-ci-Ni-su-tu'nun yaz ve kış tanrılarının kızları olduğuna inanılan iki kızı bulunmaktadır. Hangisi olduğu bilinmeyen bu kızlardan biri dört çocuk doğurur ve bu çocuklardan biri beyaz leyleğe dönüşür (Ögel 1995: 553). Bu metine göre Türklerin kardeşlerinden biri leylektir. Ayrıca hem insan hem kuş yavrusuna bala denmesi bu iki canlının bir tutulduğu algısı uyandırır ve zaten atalarının kardeşlerinden birinin leylek olduğuna inanan bir halk için bu oldukça dikkate değer ve türeyişteki inanmayı destekler nitelikte bir durumdur.

İbrani Yaratılış metinlerine göre, Eski Filistinliler Tanrıya saygılarını göstermek ve gazabından korunmak için doğan ilk erkek çocuklarını kurban ederler (Graves 2009: 251). Leylek de birden fazla yavru yapar ve bu yavrulardan birini yuvadan atar, ona bakmayı reddeder. Bu iki olay birbiriyle karşılaştırıldığında kutlu ve Türklerin atalarından biri kabul edilen leyleğin de yavrularından birini Tanrıya kurban ettiği şeklinde okunabilir.

Türk Halk Edebiyatı ürünlerinde 'don değiştirme (silkinme)' motifi karşımıza çıkmaktadır. Türklerin birçok masalında 'kuş donuna girip uçma' durumu söz konusudur. Bahaddin Ögel'in Çin kaynaklarından aktardığı türeyiş metninde de bir kardeşin leylek olup uçup gitmesinden geçtiğimiz bölümde söz ettiğimiz için burada tekrar etmiyoruz. Yakut Türklerinden de "Contay Mergen'' adlı bir yiğidin kendisini sevmeyen kardeşleri leylek olup uçarak gidiyorlar (Ögel 1995: 556).

Ayrıca leyleğin yaşlanmakta olan babasına baktığına inanıldığından, leylek muhabbetin ve sevginin sembolü olmuştur (Oğuz 1980: 366).

Leyleğin yuvası göçse de bozulmaz, bozulursa bozanın da yuvasının yıkılacağına inanılır (Olgunsoy 2007: 136-138). Kutlu bir kuş olan leyleğin evin koruyucusu olduğuna ve leyleğe saygı gösterilip onun yuvası korunduğunda evin de koruma altına alındığına inanılmaktadır. Leyleğe zarar vermek de bu nedenle kendine zarar vermektir. Leyleğin insandan geldiğini kabul eden bir halk için ona saygı duymamanın ve zarar vermenin cezalandırılıyor olması normaldir.

1930'lu yılların başlangıcında bir ağustos ayında leyleklerin İstanbul üzerinde gün ışığını karartacak kadar büyük bir toplantısı olmuş. bir aydan uzun süren bu toplantıdan sonra leyleklerin tümü güneybatı istikametine doğru hareket etmişler. Ertesi gün leylekler ile kartalların Balıkesir üzerinde büyük bir savaş tutmuş oldukları, Balıkesir ovasının kartal ölüleri ile dolmuş olduğu, leylek zayiatınınsa az olduğu haberi İstanbul'a ulaşmış. Birkaç gün sonra leylekler yaralıları ile İstanbul'daki yuvalarına geri dönmüşler. Halk erişebildiği yaralı leyleklere hem sağlık hem de beslenme açısından yardım etmiş (Özemre 2006: 273-274). Yaygın bir inanışa göre leyleklerde insandı, bundan dolayı leylekleri öldürmek günahtır, öldürenin talihi kararır (Akalın 1993: 110).

1.4. Bebekleri Leyleklerin Getirdiği İle İlgili İnanmalar

Bebekleri leyleklerin getirdiği inancı bütün dünyada yaygındır. (Ergun 2011: 477-492) Bir Alman söylencesine göre leylekler bebek ruhlarını pınarlardan, kuyulardan devşirip getirmektedirler.

Türk mitolojisinde turna, leylek gibi balıkçıl kuşlar gök ve yer-suların sahibi, bereket ve verimliliğin getiricisi dişi ruh olarak kabul edilmektedir. Ayrıca bu dişi ruh doğurgan kadının sembolüdür. Bununla birlikte bu balıkçıl kuşlar hayat ağacıyla da ilişkilidir. İçinden çocuk doğan ağaçla, leyleğin çocuk getirmesi aynı eksende ele alınabilir (Serikbol 2004: 229).

Türk mitolojisinde doğuma yardım eden, yeni doğmuş bebek ve loğusa kadınların da koruyucusu olan Umay beyaz bir kuş şeklinde tasvir edilmektedir. Bu durum Umay Ana'nın zaman içerisinde bebek getiren leyleğe evrilmesi şeklinde yorumlanabilir (Ergun 2011: 137). Eski dönemlerde bebeklerin dünyaya rahatça gelmesini sağlayan ve onları koruduğuna inanılan Umay Ana inanç sisteminin değişmesiyle ilk dönemdeki önemini yitirmiş ve yalnızca bebeklerin getiricisi kuş şeklini almıştır. Umay'ın beyaz bir kuş olarak anılması da leyleğin Umay Ana ile ilişkilendirilmesine neden olmuştur.

Bebeklerin ve kuşların ruhları ile anılan Umay, Türkler ve Moğollar arasında ruhun bir kuş olarak algılanmasını sağlamıştır. Kendisi de beyaz bir kuş olarak tasvir edilen Umay, doğmamış bebeğin hayat ağacının dallarında bekleyen kuş biçimindeki ruhunun korunmasından ve dünyaya sağ salim bir şekilde gelmesinden ve doğduktan sonra da kötü ruhlardan korunmasından sorumlu bir varlıktır. Aynı şekilde ölen insanın ruhu da kuş şeklinde bedeni terk etmektedir (Ergun 2011: 139). Buradan kuş olarak saklanan bebek ruhu yine kuş olarak tasvir edilen Umay'ın yavrusu şeklinde algılanabilir. Bu durum da günümüze geleneksel düşüncede meydana gelen birtakım değişiklilerle Umay'ın getirdiği bebek yerine leyleğin getirdiği bebek şeklinde gelmiştir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Umay, leyleğe dönüşmüştür.

1.5. Leyleğin Mevsimsel Olayların Habercisi Olduğu ile İlgili İnanmalar

Leylekler, sıcak iklimlerde yaşadıklarından gelişleri havanın ısınacağının emaresidir, bir başka ifadeyle leylek baharın müjdecisidir. Anadolu'da Ağustos ayı sonlarına kadar kalırlar. Gelişlerine denk düşen günlerde yoğun kara Anadolu'nun birçok yerinde ''Leylek Kışı'' adı verilir (Veren 2017: 90).

Anadolu'da Türkler, leyleklerin erken göç ettikleri yaz aylarını izleyen kış mevsiminin daha soğuk, geç göç ettikleri yaz aylarını izleyen kış mevsiminin daha ılık geçeceğine inanmaktadırlar (Bozyurt-Bahadır 2013: 1-11).

Leyleğin yöreye gelişi ilkbaharı, yavrulaması yazı, yöreden gidişi de sonbaharı belirterek zaman tahmininde yararlanılır.

Göçmen leylekleri ilk göründüklerinde ak ve temiz iseler o yaz havalar sıcak ve açık geçer, kirli ve kara iseler kötü bir yaz geçecek denmektedir (Akalın 1993: 98-99).

Polonya'da leylek sevgiyi ve ülkeye dönüşü simgeler (Dolata 2006: 479) ve baharın göstergesidir.

Antalya'da leylekler çok yüksekten uçtuğunda kuvvetli fırtına çıkar inancı vardır (Cimrin 1984: 89).

Anadolu'da leylek görünce şaçları çekme ve bu sayede uzun güzel saçlara sahip olunacağı şeklinde bir düşünce yaşamaktadır. (Ergun 2011: 135)

Leyleği havada görmek, leyleğin attığı yavru, leylek bacak, leylek eti yemiş (çok yaşlı), leylekgagası, leylek gibi lak lak etmek, leylek yuvası gibi saç, oradan da geçti kara leylekler (yalan), et olsun da leylek eti olsun, leyleği kuştan mı sayarsın yazın gelir kışın gider, Tanrı vermeli olacak leylek yuvasında dahi verir… (Akalın 1993: 50)

1.6. Leylek İle İlgili Diğer Halk İnanmaları

Türkler için leylek iyiliği güzelliği temsil eden bir kuştur ve çoğu zaman yılanla birlikte anılır. Halk arasında iyiliğe yorulan leylek, sinsiliğin temsilcisi yılanın rakibidir (Yüksel 1996: 19).

Tahtakuşlar[1] halkı leyleklerin ağustos ayında göç etmeden önce gökyüzünde dönerek uçmalarının semah olduğuna inanmaktadırlar (Kahyaoğlu 2017: 87).

İstanbul Eyüp'te eğer yuvanın içinde renkli bir kumaş parçası bulursa o yıl, çok sayıda genç kız evlenecektir. Eğer yuvanın içinde bir zincir parçası bulursa o yıl, çok sayıda erkek delirecektir. Eğer yuvanın içinde beyaz kumaş parçası bulunursa o yıl, çok sayıda insan ölecektir (Carnoy, Micolaides 2015: 141).

Leyleği uçarken görenin nasibi uçar, otururken görenin de nasibi oturur (Ergun 2011: 136). Bu inanç, gelecek okuma niteliğindedir. Kutsal kabul edilen bir canlının hareketleri çeşitli şekillerde yorumlanabilir. Bu hareketlerin içeriği halkın kültürel düşünce yapısına göre doldurulur. Bu örnekten hareketle; oturmak Türk düşünce sisteminde tembellik ve durağanlık olarak görüldüğünden, leyleğin oturması da nasibin beklemesi, gelmemesi olarak algılanmıştır.

Bebeğin doğumundan kırk gün sonra gidilen hamamda bebek bir ip üzerine dizilen leylekgagası, kemiği, kuş kanadı, üzerlik, nazarlık, mavi taş, eski kilit, madeni para, mideye kabuğundan oluşan "çıngıl" durulama suyunun içine konur ve bebek ve loğusanın başından aşağıya üçer kere dökülür (Türkyılmaz 2000: 93). Umay Ana ile ilişkilendirilen leyleğin herhangi bir parçasının loğusa kadın ve bebeğin yıkandığı suya dökülmesi, aynı koruyuculuğun devamlılığını sağlama isteğinden gelmektedir. Büyüsel bir uygulama olan bu yıkanmada leyleğin bir parçasının olması tesadüf değildir. Kutsal sayılan bir hayvanın parçası da kutsaldır ve bütünüyle aynı etkiyi yapmaktadır. Leylek bacağı da nazardan ve büyüden korunma amacıyla kullanılmaktadır. Çeşitli dualarla okunan leylek bacağı açık olursa tılsımının kaybolacağına dair inanç gereği örtülü bir biçimde nazarlık olarak kullanılır (Oğuz-Oral 2004: 51-52). Kutsal gücü olduğuna inanılan bir nesnenin, kötü ruhlardan koruyacağı inancı Türk inanış sisteminin bir parçasıdır.

---

[1] Balıkesir'in Edremit ilçesine bağlı köy.

2. Halk Hekimliğinde Leylek

Bireysel olarak nazar ve büyüden korunmak için kullanıldığında leylek bacağından üç santimlik bir bölüm kesilir ve iyice temizlenir. İlk önce kemik delinir. Bu delik kısmının okunması ayrı bir önem arz etmektedir. Daha sonra kemiğin üzerine dua yazılır ve yedi kat özel ibrişim kullanılarak yetişkinlerde boyna asılır veya iç çamaşırına iç kısmından iliştirilir, bebeklerin ise kundağına yahut beşiğine iliştirilir. Bu kemiğe yetişkinler için kullanılacağı zaman ayrı bebekler için kullanılacağı zaman ayrı dualar okunur.

Hayvanları nazardan korunmak amacıyla da kullanılır. Leylek kemiğinden yapılan bu muska hayvanın boynuna asılır ve onların koruyucusu olur. Bu işlemler yapılırken dikkat edilmesi gereken bazı unsurlar vardır: Öncelikle bu işlemlerin zamanlaması her koşulda takvime göre yapılmalıdır (Oğuz 2004: 51).

Leylek dışkısı halk arasında "her derde deva'' olarak görülmektedir. Nazarlık olarak bez içinden çıkınlanıp düğümlendikten sonra evde sandıkta özenle saklanmaktadır. İnanışa göre leylek, somut olan kötülük ve hastalıklara karşı değil soyut kötülüklere karşı korumaktadır (Ergun 2011: 141).

Orta Anadolu'da leyleğin yörede ilk görüldüğü günlerde, yöre insanı yürüme özürlü çocuklarını yanına alarak yüksek bir küllüğe götürür. Çocuğun üzerindeki elbiseleri çıkarıp, küllükten aşağı doğru yuvarlarlar. Bu durumda mahallenin çocukları, 'leylek, leylek havada yumurtası tavada kızlar kahve pişirmiş çıngıraklı tavada' diyerek manileriyle koro tutarlar. Çocuğun anasıyla babasının duaları eşliğinde uygulanan bu adet, leyleğin göçmen kuş oluşu, kutsal yerlerden gelişi ve kutsal yerlerin bebeğe şefaat edeceğine olan inanış nedeni ile yapılır (Uçakçı 2003: 78). Kutsal topraklara gitmiş olan leylek bu etkiyi üzerinde taşımaktadır. Bu sayede kutsal mekânların gücü bebeğe sirayet edecek ve bebek de aynı şekilde güçlü ve Tanrı kutuyla sarılmış olacaktır.

Sonuç

Doğayla iç içe yaşayan Türkler için hayvanlar, onların davranışları pek çok anlam ve önem ifade etmektedir. Özellikle kutsal kabul edilen hayvanlar etrafından geliştirilen inanç ve uygulamalar sosyal hayat üzerinde oldukça etkili ve yönlendirici olmuştur.

Türk kültürü ile leyleğin ilişkisini vurgulamak istediğimiz ancak bir giriş kabul edilebilecek bu yazımızda leylek ile ilgili inanç ve uygulamalardan örnekler vererek bu hayvanın Türk kültür hayatındaki yerini ortaya koymaya çalıştık. Türkler için kutsal sayılan bu hayvan çevresinde oluşturulan eylem ve inanmaların temellerini tahlil ettik.

Leylek Türk inanış ve düşünce sisteminde kutlu ve uğurlu kabul edilmektedir. Bu nedenle varlığı bolluk ve berekete, yokluğu da kıtlık ve sıkıntıya yorulmuştur. Leyleği görmek şans ve çok gezmek olarak yorumlanırken, leyleğin gelmemesi veyahut görülmemesi talihsizlik olarak ifade edilir.

İslamiyet'ten önce Türk ilahelerinden olan ve yeni doğan bebeğin ve yeni doğum yapmış annenin koruyucusu Umay'ın sembolü leylektir. Bu nedenle leylek,

eski Türkler için de kutsal ve kıymetlidir. İslamiyet'ten sonra da kutsal topraklara göç etmesi sebebiyle leyleğin hacı olduğuna inanılmıştır. Bununla birlikte, geçmiş inançtaki izler korunmuş ve yeni din ile birleştirilerek yaşatılmaya devam edilmiştir.

Sonuç olarak, Türk Kültüründe Leylek konusu daha derin ve detaylı incelenmesi gereken bir konudur demek yanlış olmayacaktır.

KAYNAKÇA

Akalın, Sami (1993), *Türk Folklorunda Kuşlar*, T.C. Kültür Bakanlığı, Ankara.

Arslangündoğdu, Zeynel (2008), "Ülkemizde Kutsal Sayılan Kuşlar, Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu", 15-16 Mayıs 2008, Bildiriler, C. 2, 401-410, İstanbul.

Atlas Dergisi (2017), S. 288, Mart, s.s 90-91.

Başar, Zeki (1972), *Erzurum'da Tıbbi ve Mistik Folklor Uygulamaları,* Sevinç Matbaası, Ankara.

Beysanoğlu, Şevket (1943), *Diyarbakır Folkloru*, Diyarbakır Halkevi Yayını, Diyarbakır.

Boratav, Pertev Naili (1973), *Türk Folkloru*, İstanbul.

Bozyiğit, Ali Esat (1974), "Halk Şiirimizde Leylek", *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi (TFAD)*, 15 (301), Ağustos, 7067-7068

Bozyurt Okan-Muhammet Bahadır (2013), "Leyleklerin Mevsimler Göçleri ile İklimsel Parametreler Arasındaki İlişkilerin İstatistiksel Analizi", *Coğrafi Bilimler Dergisi*, 11 (1), 1-11.

Carnoy Henry, Jean Nicolaides (2015), *İstanbul Folkloru*, (Çeviren: Suna Timur Ağıldere), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Cimrin, Hüseyin (1984), *Antalya Folkloru*, Akdeniz Kitabevi, Antalya.

Demiri, Kemâleddin (1997), *Hayâtul-Hayvân*, Hazırlayan: Kadir Meral, Çelik Yayınevi, İstanbul.

Derleme Sözlüğü (1997), C. IX (L.R.), Türk Dil Kurumu, Ankara.

Dolata Pawel T. (2006), The White Stork Ciconia ciconia protection in Poland by Tradition, Customs, Law And Active Efforts, 477-492. TRYJANOWSKİ P. , Sparks T.H. : Jerzak L. , (Eds) The White Stork In Poland Studies In Biology Ecology And Conservation Boguaki Wydawnctwo Naukowa Ponhan.

Ergun, Pervin (2011), "Bebekleri Dünyaya Leyleklerin Getirdiğine Dair İnancın Türk Mitolojisindeki Kökleri Üzerine" *Milli Folklor*, 23 (80), 133-146.

Eskigün Kübra (2006), *Klasik Türk Şiirinde Efsanevi Kuşlar*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş.

Kahyaoğlu, Sinan (2017), "Tahtakuş'larda Kuş Kültü" *Kuş Kitabı*, **(**Edt. Emine Gürsoy Naskali, Ayşe Seher), Kitabevi, İstanbul.

Kara, Ruhi (1993), *Erzincan Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma,* Erzincan Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakfı Yayınları No: 2, Ankara.

Kartal, Numan, (1998), *İnegöl Folkloru*, Köstekçiler Yayınevi, İnegöl.

Kazan, Şevkiye (2003), "Burdur'da Hayatın Çeşitli Safhaları ile İlgili Dini Manevi İnançlar, Adetler ve Büyüsel Pratikler" I. Burdur Sempozyumu Bildirileri II. Cilt**,** 16-19 Kasım, Burdur.

Kutludağ, Şerif (2004), *Yaşamın İçinden Folkloruyla Güney*, Güney Ekonomik Sosyal ve Kültürel Kalkınma Vakfı Yayınları, Denizli.

Olgunsoy, Berna (2007), *Balıkesir Yöresinden Derlenmiş Bitki ve Hayvanlarla İlgili İnanış ve Uygulamalar Üzerine Bir Araştırma,* Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir.

Oğuz, Burhan (1980), *Türkiye Halkının Kültür Kökenleri II,* Tarım ve Hayvancılık Meteoroloji, İstanbul.

Oğuz Öcal, Zeliha Oral (2004), *Türkiye'de 2004 Yılında Yaşayan Halk İnanışları, Nesneler ve Uygulamalar,* Gazi Üniversitesi THBMER, Ankara.

Ögel, Bahaeddin (1995), *Türk Mitolojisi II,* Türk Tarih Kurumu (TTK), Ankara.

Roux, Jean-Paul (2005), *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, Kabalcı Yayınları, İstanbul.

Sezen, Lütfi (1994), *Erzurum Şehir Folkloru,* Ervah Yayınları, Erzurum.

Şenesen, Refiye Okuşluk (2011), "Türk Halk Kültüründe Bolluk ve Bereket İle İlgili İnançlarda Eski Türk Kültürü İzleri", *Folklor ve Edebiyat*, C. 17, S. 66, 209-228.

Serikbol, Kondobay (2004), Ağrıkazak Mifologiya, 4. C., Almatı.

Türkyılmaz (2000), Dilek. *Türk Kültüründe Hamam Geleneği ve Eskişehir Hamamları,* Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

Uçakçı, İsmail (2003), *Orta Anadolu Halk Kültürü.* ATO Yayınları, Ankara.

Van Kütüğü (1993), Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türk Hava Kurumu Matbaası, Ankara.

Veren, Ergün (2017), "Anadolu'da Halk Takvimi", *Atlas,* S. 288, Mart 2017, ss. 2-93

Yüksel, Hasan Ali (1996), "Halk Şiirinde Hayvan ve Bitki Motifleri", *Erciyes,* Yıl 19, S. 22, Haziran, ss. 15-27.

ŞÂİR TEZKİRELERİNİN 'LUGAZ'A BAKIŞI

Doç. Dr. Şerife AKPINAR*

Özet: Klasik Türk edebiyatının bilmeceleri olan lugazlar, insan zekâsının en önemli mahsullerindendir. Ferdî olmaları, aruz vezniyle yazılmaları gibi özelliklerle halk edebiyatı ürünleri olan bilmecelerden farklılık gösterirler. Klasik edebiyatta ise genellikle muamma ile birlikte anılırken insan ismi dışındaki herhangi bir nesnenin adının sorulmasıyla da ondan ayrılırlar. Sorulan nesnenin özellikleri "ol nedir", "nedir ol" gibi soru ifadeleriyle başlayan şiir boyunca sıralanarak ve ipuçları verilerek bulunması istenen gizli isme okuyucunun ulaşması beklenir. Şairler arasında zihni kuvvetlendirmek, yarışmak, hüner göstermek, eğlenmek, eğitmek gibi amaçlarla kaleme alınan lugazı yazmak kadar halletmek de kabiliyet işidir. Çalışmamızın esasını, şairlik gücünün gösterilmesine hizmet eden eserlerden biri olan lugaza, tezkirelerde nasıl yer verildiği oluşturacaktır. Böylece tezkireler taranarak lugaz söyleyen şairler tespit edilecek ve tezkire yazarlarının bu şairlere ve lugazlarına bakışı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

***Anahtar Kelimeler**: Şair tezkiresi, lugaz, bilmece, muamma*

The View of Poet Tezkires to "Lugaz"

Abstract: "Lugaz"s are classical Turkish literature riddles written in verse and they are considered to be among the most important products of human intelligence. Lugazs are different from riddles, the products of folk-literature, in the sense that they are individual and written in aruz (poetic meter). Although lugazs are usually investigated with muamma in classical literature, they are different in the sense that they ask any object other than human names. The qualities of the object asked are listed in the poem that start with "ol nedir" and "nedir ol" (what is that/this) questions and some clues are provided so that the reader can reach the hidden name of the object that is asked in lugazs. Among poets, lugazs are written to increase the intellect, to compete, to show dexterity, to have fun and so on. Writing the lugazs requires certain skill, so does solving them. The main aim of the present study is to investigate lugazs, one of the literary works which serves the purpose of showing the skills of poets, as they are presented in tezkires. The poets who wrote lugazs will be identified by reviewing the tezkires and the views of tezkire authors about lugazs and lugaz writers will be revelaed.

***Keywords:** Poet tezkire, lugaz, riddle, muamma*

Giriş

İnsanoğlunun gizeme olan merakının mahsullerinden biri olan lugazın tanımlarına bakıldığında, Türk kültürü ve edebiyatının en önemli ürünlerinden biri olan "bilmece" karşımıza çıkmaktadır. Bilmeceler, "*somut veya soyut varlıkların, olayların, tarihî şahıs ve hadiselerin vb., istiarelerden, olağan dışılıklardan, zıtlıklardan, ses taklitlerinden, fantastik kurgulardan, vb. yararlanılarak kulağa hoş gelen eğlenceli sorular hâline getirildiği anonim edebî ürünlerdir*." (Karademir

* Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi, sakpinar@gmail.com

2008: 2). Bu anonim halk edebiyatı ürünlerinin manzum ve mensur şekilleri vardır. Bilmeceler bugün daha ziyade çocukları meşgul eden bir tür olarak düşünülse de aynı zamanda günlük hayatın içerisinde her şeyi konu edindiklerinden tüm toplumu ilgilendiren zengin bir kültür hazinesidirler. Bilmeceler, çok yönlü olma özellikleri sayesinde halk edebiyatının diğer türleri -masal, fıkra, hikâye, mani, türkü…- ile ilişkisi olması yanında (İçel 2005: 7) anonim olmayan muamma ve lugaz ile de birlikte zikredilmektedir.

İnsan zekâsının birer mahsulü olan bilmeceler ve lugazlar, manzum-mensur oluşlarıyla birbirleriyle örtüşürken, bilmecenin anonim, lugazın ise söyleyeninin belli olması bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Esasen klasik Türk edebiyatının bir ürünü olan lugaz, özellikle âşık edebiyatı türlerinden olan ve daha çok Azerbaycan edebiyatında rastlanan "bağlama" ile yakınlık göstermektedir. Bağlamalar ve lugazlar, ferdî ve manzum oluşları bakımından benzerlik gösterirler. Bağlama, lugaza söyleyiş bakımından da oldukça yakındır. Her ikisi de "ol nedir" gibi ifadelerle başlar. Aşağıda verilen örnekte bağlamanın hem sorusu hem cevabı yer almaktadır:

"*Sual:*	*Cevap:*
Ol nedir ki özü vardır, zatı yoh	*O kölgedir, özü vardır, zatı yoh*
Neheletti, tikişi yoh, gatı yoh	*Deri dondur, tikişi yoh, gatı yoh*
O ne şeydir, devesi yoh, atı yoh	*O gün, aydı, devesi yoh, atı yoh*
Üzün geder bir tökenmez yolu var.	*Üzün geder bir tökenmez yolu var.*"
	(Sakaoğlu vd. 1992: 21)

Araştırmacılar sözlü edebiyat mahsulü olan bilmecelerin, halk arasında lugazlardan daha fazla yayıldığından bahsederler. Bunun sebebini ise lugazların cevabının zor bulunmasına bağlamışlardır (Sakaoğlu vd. 1992: 22).

Klasik Türk edebiyatının manzum olarak düzenlenmiş bilmecelerinden olan lugazları ayrıntılı olarak incelemeye kalktığımızda, çoğu defa muamma ile birlikte tanımlandıkları dikkat çekmektedir. Muammanın lugazdan ayrımı, Esmâü'l-Hüsnâ ve insan adının gizlenmesini amaçlayan bir bilmece (Özkırımlı 1984: 863; Aça vd. 2009: 360) oluşuyla verilmiştir. "*Mu'amma bir şeyin ismi, lugaz ise zatıdır*" (Bilkan 2000: 53). Mu'ammâ yazmak şairliğin yanı sıra zekâ ve kabiliyet işidir. Çözümü lugaza göre oldukça zordur ve bazı yöntem ve bilgilere ihtiyaç duyulur. Bu sebeple de muammeyât risâleleri kaleme alınmıştır (Çelebioğlu 1979: 424; Aça vd. 2009: 360). Hatta muammaların halli zor olduğundan şairler şiirlerin başlarına, cevap olan isimleri belirtmişlerdir (Levend 1984: 563).

Lugaz, kelime anlamı olarak kaynaklarda; "*Cem'i elgâz gelür ve fare ve Arap tavşanı tabir olunan yaban faresinin yuvalarına denilir... ve meyl etmek*"(Hüseyin Remzi 1305: 277); "*Meyl etmek ve yaban faresinin delikleri…cem'i elgâz gelür ve dahi lugaz şol eğri çepreşik yola dirler ki salikine müşkil ola…*" (Ahterî Mustafa Efendi 2014: 903); "*1.Bilmece 2. Sır 3. Sarp yol*" (Kanar 2009: 1499) gibi ifadelerle karşımıza çıkarken edebî terim olarak şöyle yer alır: "*…bilmece tabir olunur. Nitekim üdebâ ve şu'arâ nazmen ve nesren bir nesneyi*

nazikâne setr ve ta'miye ile tertip iderler, muammadan farkı lugaz suâl tarikıyla olur." (Hüseyin Remzi 1305: 277); "*Manzum bilmece demektir... halk lisanında hece vezniyle tertip edilmiş olanları da vardır… Divan şairleri her şey hakkında lugaz yaparlar, onu bir takım teşbihler, ihamlar, hatta harflerin ebced hesabındaki kıymetleriyle anlatırlar.*" (Tahirü'l-Mevlevî 1973: 93); "*Fehmi ve halli müşkil olacak surette uydurulmuş söz, bilmece, yanıltmaca*" (Şemseddin Sami 2006: 1241); "*bilmece...lugaz ekseriya sual tarikıyla olur*" (Muallim Naci 1978: 658); "*çözülmesi sezgi veya istihraç sayesinde bir îmâ yoluyla mümkün olan bilmece*" (Bilgegil 1989: 273); "*mevzu'u, insan isminden başka herşey olabilen bilmeceler*" (Çelebioğlu 1978: 43); "*manzum bilmece, eski divanların çoğunda bulunan ve halk dilinde hece vezni ile yazılmış olan bilmece*" (Devellioğlu, 1993: 554); "*Herhangi bir nesnenin veya varlığın özelliklerinin birer birer sayılarak anlatılan bilmece tarzı manzum bilmece*" (Parlatır 2006: 977); "*nesnenin, bir varlığın özelliklerinin anlatılarak yazılan bilmeceler*" (Dilçin 1992: 490; Mermer, Koç Keskin 2005: 63); "*Yanıltmaca, manzum bilmece*" (Çağbayır 2007: 2984) vb.

Tespit edilen tanımlamalardan yola çıkarsak klasik Türk edebiyatı ürünlerinden olan lugazı, insan ismi dışındaki herhangi bir nesnenin, özellikleri sıralanarak ve ipuçları verilerek bulunması istenen gizli ismin sorulduğu manzum bilmeceler olarak ifade edebiliriz.

Klasik Türk edebiyatına lugazın "*İran'dan girdiği*" (Pala 1999: 257) bilinmesine rağmen bu şiire "*itina edenler çoğunlukla Araplar*" (Taşköprülüzâde Ahmed Efendi 1975: 223) olmuştur. XV. yüzyılda edebiyatımıza giren bu tür XVIII. yüzyılda en verimli zamanını yaşamıştır. Mensur şekli fazla yaygınlaşmadığından genellikle manzum olarak kaleme alınan lugazlar, çoğu defa yirmi-yirmi beş beyte kadar uzayabilen *mesnev*i nazım şekliyle karşımıza çıkmaktadır. Bunun dışında *gazel* ve *kıt'a* ile de yazılanlara rastlanır. Aruzun farklı kalıpları kullanılsa da en fazla 'fâilâtün fâilâtün fâilün' tercih edilmiştir. (Çelebioğlu 1978: 43, 44). Lugazlar ferdî bilmeceler olarak tanımlanmasına rağmen şairlerin genellikle mahlas kullanmadıkları görülür. Ancak özellikle uzun olanlarında mahlasa rastlandığı da olur. Lugazlarda sorulanlar "*ipuçları, işaret ve imâlar değerlendirilerek sezdirildiğinden*" (Uzun 2003: 223) muammalardan daha uzun yazılmışlardır. Çözümlerinin muammadan daha kolay olduğu söylenir ve bu kolaylık "*halk arasında sorulan bilmecelerin edebî sahada vücut bulmasına"* (Aça vd. 2009: 360) bağlanır. Buna rağmen lugazla uğraşanlarda keskin bir zekâ, hızlı kavrayış ve sezgi gücü, ilim sahibi olma özellikleri de aranır. Hallinde bazen cevapların ebced hesabı ile bazen de şecerî harflerle şifrelenerek[1] verildikleri de görülmüştür. Aynı zamanda bir yetenek işi olan lugaz çözümü, hayat tecrübesine de muhtaçtır. Bilmeceler için olduğu gibi lugazın hallinde "*gözlem kadar dikkat*" (Altunbay 2014: 23) de önemli bir yer tutar.

[1] Ayrıntılı bilgi için bk.: Esra Egüz (2010), "Priştineli Begzâde Nûrî Divanı ve Divan'daki Şifreli Yazılar", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 27, s. 297-311.

Lugazları diğer şiirlerden fark edilir kılan önemli özelliklerinden biri de şiire başlama şekilleridir. Daha çok, soru edat ve cümleleriyle söze başlayan şâirler "Ol ne?", "Ol nedir kim?", "Nedir ol kim?", "Bir acayip nesne gördüm" gibi ifadeler kullanırken cevabı bulanı da takdir eden "Bilir ârif olan", "Kemâl erbâbı anlar", "Hal iden olsun bi-melâl" gibi cümlelerle şiiri bitirmeyi tercih etmişlerdir. İnsan çevresindeki her şey lugaza konu olabilirken –ki bu bakımdan bilmecelerle benzerlik gösterirler (İçel 2005: 27)- daha çok somut nesneler –kum saati, kova, güneş, ay, kalem, kâğıt, makas, mum, dolap, sabun, beşik…- ele alınmıştır. Ya da nesneler somutlaştırarak anlatılmaya çalışılmıştır. "*İnsanın bilgi ve zekâsını test etmenin pratik yollarından biri*" (Demirkazık 2010: 38) olan lugazlarda "*okuyucuyu şaşırtacak, yanıltacak, duraksatacak, kararsızlık içine düşürecek benzetmelere*" (Dilçin 1999: 83) yer verilmiştir. Kimi zaman olayların da lugaza konu olduğu görülmüştür. Buna örnek olarak tarihçi Mehmet Şefîk'in Edirne vak'asını herkesin anlayamayacağı şekilde muamma ve lugazlar kullanarak Şefîk-nâme adı altında kaleme alışı (1986: 102) verilebilir.

Lugazı tanıtması bakımından Neylî'nin cevabı "lugaz" olan lugazı da dikkate değer bir örnektir:

(Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün)

Ol nedür kim bir hisâr-ı ma'nevî
Beytler ekser içinde mesnevî

Fethine erbâb-ı tab' eyler gulüv
Ortaya alurlar anı sû-be-sû

Hâsılı bu sırr-ı mübhemden garaz
Oldı gâhî cevher ü gâhı 'araz

Söylesem de ben anı sana nedür
Yine sorarsın anı bana nedür

Oldı rehber kendüsine bu lügaz
Görinen köy kulaguz istemez (Erdem 2005: 312)

Ayrıca Bedr-i Dilşâd da Murâd-nâme'de şiir sanatıyla ilgili yazdığı 33. babda lugazdan bahseder. Aslında mana kapalı olduğundan bu söz oyunlarından pek hoşlanmaz ama yine de açıklar. Muamma ve lugazın bir ismi gizlediğinden, farkın ise muammanın özel isim lugazın ise cins isimden söz ettiğini belirterek muammanın 22 aslını anlatmaya başlar:

"*Güftâr Ender İbtidâ-yı 'İlm-i Mu'ammâ ve Lugaz*

Mu'ammâyı yarar beyân eylemek
Ki oldur bir adı nihân eylemek

Lugaz da bu ma'nîde oldı hemân
Evet farkın anla i şâh-ı zemân

O hâs oldıy-ise lugaz ‘âmdur
İkisi de puhte degül hâmdur

Ki tâb‘ ehli anca kabul itmedi
Ne var gizlü söyledügi çün adı

Anun çün ki maksûd rûşen degül
İşidenlerün tab’ı gülşen degül

Ki şi’r ana dirler işiden anı
Tamâm anlayan vü sevine cânı

Mu’ammâ hemin isme mahsus imiş
Söz ehli katında bu mansûs imiş

Lugaz isme vü cisme şâmil olur
Bilür farkını kim ki kâmil olur

Hele bu dahı bir san’atdurur
Kişi bilmemeklik şenâ’atdurur

İşit imdi anı beyân ideyim
Ne var ise gizlü ‘ayân ideyim

Kavâ’id mu’ammâda çokdur katı
Dir idüm geçürmez idüm fursatı

Evet key uzardı kitâbum benüm
Çog olurdı şâha hitâbum benüm

Bu kez ol ki gâlib olundı ‘amel
Diyeyim usûlini sen kıl emel

Yigirmi iki asla mahsurdur
Tetebbu’la anlara maksûrdur (Ceyhan 1997: 699-700)

Şairler arasında “*zihnin kuvvetlenmesi, ince şeyleri anlama melekesini kazanma*” (Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, 1975: 222), “*dinî ve fıkhî meselelerde tâlimî bir ga*ye” (Çelebioğlu 1978: 47), hüner gösterme, eğlendirme, eğitme, söz-varlığını geliştirme, “*yarışma*” (Güneş 2010: 186) amacıyla kaleme alınan lugazlar; eğlenerek öğrenmeyi sağlayabilme; beyin fırtınası yoluyla zihinleri berraklaştırma özellikleri ile yeni çalışmalar geliştirerek modern eğitim sistemlerinde de kullanıma uygun bir öğrenme yöntemi olabilecek bir türdür.

Klasik Türk edebiyatı şairleri de lugazlara özellikle divanlarında “Elgâz” bölümlerinde yer vermiştir. Tarlan, Fuzuli, Bâkî, Nef’î gibi birinci derecedeki şairlerin muamma ve lugaz yazmadığından ancak ikinci derecedeki şairlerin buna itibar ettiğinden söz eder (1936: 9). Bazı kaynaklarda ise “*mu’amma ve lugaz söyleyenler için birtakım eleştiriler yapılmış ve bunların gereksiz ve boş uğraşlar olduğu*” (Üst 2014: 211) söylendiği de olmuştur. Ancak divanlar tarandığında lugaz yazan şairlerin hiç de az olmadığı ve aralarında Nâbî, Nedim, Şeyh Galib gibi güçlü isimlerin

de bulunduğu görülür. Divanlarında lugazlara rastlanan diğer şairler arasında; Ahmed Paşa, Sünbül-zâde Vehbî, Vâsık, Ratip, Subhi-zâde Feyzî, Fennî, Kâmî, Haşmet, Kelâmî, Nâfî, Sâmî Arpaeminîzâde, Seyyyid Vehbî, Vahyî, Arşî Dede, Neylî, Nevres-i Kadîm, İzzet Alî Paşa, Lebîb, Moralı-zâde Leyla Hanım, Antakyalı Münîf, Lâmiî, Zamîrî, Râşid, Reşîd, Fıtnat Hanım…vd. de bulunmaktadır.

Şairler hakkında ulaşabildiğimiz en temel kaynaklar elbette şair tezkireleridir. Çalışmamızın esasını da tezkire yazarlarının lugaza eserlerinde nasıl yer verdikleri oluşturmaktadır. Bilindiği üzere tezkirelerde esas olan şairin kendisidir. Zira eser, onun şairliğinin bir ürünü olarak değerlendirilir. Yani "*tezkireci için eserden çok, mü'essir önemlidir*" (Çapan 2005b: 207). Tezkirelerde tespit edilebilen lugaz örnekleri ve türe dair bilgiler, şairinin tanıtılması, şairlik gücünün gösterilmesine hizmet etmekle birlikte şairin zekâ ve kavrayışının göstergesi olması bakımından da önem arz etmektedir.

Şair tezkirelerinde lugaz tarandığında; Ali Şîr Nevâî, Sehî Bey, Kınalı-zâde Hasan Çelebi, Rıza, Âsım, Güftî, Mûcîb, Silâhdâr-zâde, Şefkât, Mehmet Tevfik, Kemal İnal gibi bazı yazarların bu türü eserlerinde dile getirmedikleri tespit edilmiştir. **XV. yüzyıl**da Türk edebiyatının ilk şair tezkiresi olan **Ali Şîr Nevâî**'nin **Mecâlisü'n-Nefâis** adlı eserinde de lugaza rastlanmamıştır. Ancak tezkirede şair olmanın en önemli ölçüsü olarak muamma yazmadaki başarı dile getirilmiştir. Hatta Nevâî, şiirle muammayı farklı iki tür olarak ele almıştır. Şu satırlar bu duruma örnektir: "*Mîr Atâ'ullah: ...şiir ve mu'ammâ ve sanâyî'da dagı mehâret peydâ kıldı.*" (Ayan vd. 1995: 128); "*Mevlânâ Muhammed Nâmenî: ...nazmlardan mu'ammâ fennide köprek şüru'ı bar.*" (Ayan vd. 1995: 142); "*Mevlânâ Şerbetî: ...şiir ve mu'ammâdın haberdardur.*" (Ayan vd. 1995: 147).

XVI. yüzyıl tezkirelerine bakıldığında ise **Latifî'**nin **Tezkiretü'ş Şu'arâ**'da beş şairin lugaz ve lugaz tarzında şiirleri olduğundan bahsettiği görülmektedir. **Harîmî** için; "*Bu beyt-i mu'ammâ-misâl ve müfred-i lugaz-minvâl anundur ta'biye kasd olunan mermûzâtındandur. Beyt:*

Dilerüm ki yakamı çâk idem irişmez elüm
Meger ol la'l-i lebi hokka-i mercâna düşer." (Canım 2000: 227)

diyen Latifî'nin **Derûnî** ve **Zâtî**'nin lugazlarına örnek vermeden önce cevaplarını da zikretmesi dikkat çeker; "*ve bu lugaz-ı ankebûtı kendü zâde-i karîhasına nisbet iderdi ve fülân vakitde didüm dir idi. Lugaz:*

Ol ne üstâddur ki hânesini
Götürür dâyima koynında

Hayme gibi kurar çü hâcet ola
Çünki hâzır durur derûnında

Gâh hallâc olur gehî cânbâz
Pehlevândur hele oyunında

Ni'meti mâ'ide-sıfât anun
Ayagına gelür oyınında" (Canım 2000: 257)

"*Zâtî: ...Şehrengizlerinden ve lugazlarından gayrı ve manzûmatdan ve mesneviyyâtdan...vardur... Bu birkaç beyt-i nagz ber-tarîk-ı tarz-ı lugaz sıfat-ı şem'de ol kitâb-ı belâgat nisâbındandur. Nazm:*

Bir siyeh perçemlü yalun yüzlü yâr
Sîm-sîmâ hûb zerrîn tâcı vâr

Şehr-i Şâmun şâhı giymiş tâc-ı zer
Her yana otâg ile eyler sefer

Bir nefes peyk-i sabâ anı eger
Taşra bulsa hânedan tâcın kapar

Subh irişse uyur ol h̆âba varur
Yine bir zengî irişür uyarur

...ve ma'ânî-i ta'biye ve ta'miyede lugaz u mu'ammâ-misâl gayet-i tasannu'ından muhayyel ü mu'akkad düşmişdür" (Canım 2000: 262, 265, 267). Latifî şiirini pek de hoş bulmadığı **Kurbî**'nin ve **Lami'î**'nin de lugaz söylediğini belirtir;*"...lugaz ve mu'ammâya müteallık hassa tasarruflar itmişdür."* (Canım 2000: 449); "*Lami'î: ...'ilm-i nazm u inşâda ve fenn-i fürs-ü 'ârûzda ve lugaz u mu'ammâda hod darb-ı meseldür*." (Canım 2000: 475).

Ahdî, Gülşen-i Şu'arâ'da **Derviş**'in üç dilde lugaz yazabildiğinden söz eder; *"...lisân-ı selâsede sâhib-lügaz ve mu'ammâdan geregi gibi habîr ve her birinde bî-nazîr*" (Solmaz 2005: 171). **Adlî Efendi**'nin de etkileyici lugazları olduğundan bahsettikten sonra *"...hatta 'ilm-i 'arûz ü kâfiye ve edvâr ü lügaz ve ta'miye ve tevârihi sihr mertebesine iletmişlerdir.*" (Solmaz 2005: 173); lugazı muamma ile birlikte zikrederek **Ârif Çelebi** ve **Salâhî'**nin kusursuz olan bu şiirlerini dile getirmiştir; "*...ve fünûn-ı mu'ammâ ve lügazda sahîb-tahkîk...*" (Solmaz 2005: 214); *"...ve ġazel ü mesnevīde belāġatle suhen-güzārdurlar ve lügaz u mu'ammâda hayli tahsîl edüp ol fenni tekmîl itmiş*" (Solmaz 2005: 395).

XVI. yüzyılın en çok başvurulan tezkirelerinden biri de **Meşâirü'ş-Şu'arâ**'dır. **Âşık Çelebi,** lugazı ilk olarak **Kâtibî-i diğer**de söz konusu eder. Farsça olan "kalem" lugazının sadece bir beyti örnek olarak verilmiştir. "*…Surh ile yazılan hurûfdan lugaz-ı hâmede bu beyt hâsıl olur."* (Kılıç 2010: 702). **Lâmi'î Çelebi, Riyâzî-i diger** ve **Hudâyî**'nin lugaz ilmiyle uğraştığını da belirten Âşık Çelebi, "*...ve nazmun envâ'-ı fünûnında ya'ni gazeliyyât ve kasâ'id ve mukatta'ât ve mu'ammâ ve lügaz ve hezlde mütefennindür... Lugazları dahı vardur.*"(Kılıç 2010: 746, 755); *"...mu'ammâda nâmdâr ve lugazda darb-ı mesel Şebistân-ı hayâl'de olan reh-revâna reh-nümâ anun hilâl-i bârîk-bîn efkârınun şu'le-i pertevi idi*." (Kılıç 2010: 1399); *"...Fünûn-ı şi'rden gazel ve mesnevî ve murabba' ve lugaz ve mu'ammâya kâdirdür.*" (Kılıç 2010: 1520), **Şemsî'**nin Deh-murg-nâme adlı eserini tanıtırken ise onun lugaz üslubunda yazıldığını söyler; "*…ol kitâb nazm-ı*

garîb ve üslûb-ı lugaza kuş diline karîb bir dildür amma eser olmaga kâbildür." (Kılıç 2010: 1435).

Beyânî ise tezkiresinde **Mu'ammâyî**'den söz ederken "*Bu lugaz ve mu'ammâlar anundur.*" (Sungurhan 2017: 190) ifadesini kullanmasına rağmen sadece muammadan örnek vermiştir. Yazarın bu tavrı bize lugazın muammadan ayrı bir şiir gibi düşünülmemiş olabileceğini ya da "muamma ve lugaz" ifadesinin birbirinden ayrılmaz bir terim gibi kullanıldığını göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Yine XVI. yüzyıl tezkirelerinden **Gelibolulu Âlî'**nin **Künhü'l-Ahbar'ın Tezkire Kısmı**'nda lugaz sadece **Sürûrî**'de söz konusu edilmektedir. Burada da yazar şairin lugaz tarzında şiirlerinin varlığından bahsetmekle yetinmiştir; "*Tarz-ı lügazda dahı nice âsârı vardur*" (İsen 1994: 178).

XVII. yüzyıl tezkirelerinde lugaza pek yer verilmediği görülmüştür. R**îyâzî**, **Lami'î'**yi tanıttığı bölümde onun lugaz söylemekle şöhret olduğunu ifade eder; "*Lugazgûylig ile şöhret-şi'ârdur."*(Açıkgöz 2017: 282).

Lugaza ve örneklerine en fazla yer veren şair tezkirelerinin **XVIII. yüzyıl**da olduğu söylenebilir.[2] Kaldı ki lugaz da en çok bu yüzyıl şairlerince tercih edilmiştir. XVIII. yüzyılda ilk olarak **Safâyî'**nin eseri incelendiğinde lugaz fenninde başarılı olan dokuz şairden bahsettiği görülür. Ayrıca bu şairlerin diğer şiirlerine verdiği örneklerle birlikte lugazlardan örneklere de yer vermiş olması dikkate değerdir. Safâyî, örnek lugazlara değinmeden önce onların cevaplarını da vermiştir. Bu durumun ilk örneği de **Sâbit**'in tanıtılmasında yer almaktadır. Yazar, şairin lugaz ilminde yetenekli olduğunu belirterek cevabı "kalem" olan lugazını örnek vereceğini de ifade etmektedir; "*Fenn-i lugazda dahi mâhir olmagla nazm eyledigi kalem lugazı budur:*

Ol ne kuşdur ki ağı karesi var
Boynu kertik başında yâresi var

Bir karış kaddi var mücevvefdir
Kahvecik nûş eder mükeyyefdir

Gerçi şekl-i salâhda görünür
Görse bir ak sadeli sürünür

Pâk-dâmen elinden âh eyler
Çok beyâzın yüzün siyâh eyler

Oldu mânend-i murg-i dest-âmûz
Çelebiler elindedir şeb ü rûz

Sokulur başlasa tek ü pûya
Bir müdevver şikâf-ı pür-mûya

[2] Ayrıntılı bilgi için bk.: Pervin Çapan (2005b), "18. Yy. Tezkirelerinde Örneklenen Mu'amma ve Lugazlar", *Osmanlı Araştırmaları*, XXVI, İstanbul, s. 205-222.

Olucak sahn-ı maksada vâsıl
Gâh hâric olur gehi dâhil

İş bitince o mâye-i tarabı
Dest-mâli ile siler çelebi

Vasfını yazdı taze bilmecedir
Kalem-i nazm-ı pâki silmecedir” (Çapan 2005: 132)

Safâyî’nin lugaz ilminde yetenekli oluşunu Sâbitle aynı şekilde ifade ettiği diğer şairler **Rahîmî, Reşîd, Sırrî, Şûrî** ve **Şehdî**’dir. Bu şairlerin sırasıyla cevabı “rahle”, “kovan”, “tavla”, “şem’” ve “hammam” olan lugazlarını da Safâyî tezkiresinde söz konusu etmiştir; “*Rahîmî: ... Fenn-i lugazda dahı mâhir olmagla bu rahle lugazı anındır.*” (Çapan 2005: 238), “*Reşîd: ... Fenn-i lugazda dahi mâhir olmagla nazm eyledigi kovân lugazı tahrîr olundu.*

Nedir ol turfa kal’a-i zîbâ
Leşkeri lâ-yü’ad ve lâ-yuhsâ

Cevfi gerd ü gubârdan ‘ârî
Var derûnunda nâle vü zârî

Yâl ü bâli yerinde bir mahbûb
Nîş-i âzârı da anın mergûb

Ana ‘ibret gözüyle bir hoş bak
Var derûnunda nice tâk u revâk

Kaçmak isterse olamaz pûyân
Yetişir hâsılı ol şahsı kovan (Çapan 2005: 258, 259)

“*Sırrî:...Fenn-i lugazda dahi mâhir olmagla nazm eyledigi tavla lugazıdır*.” (Çapan 2005: 289), “*Şûrî: ...Fenn-i lugazda dahi mâhir olmagla nazm eyledigi şem‘ lugazıdır*.” (Çapan 2005: 316), “*Şehdî: ...Fenn-i lugazda dahi mâhir olmagla nazm eyledigi hammâm lugazıdır.*” (Çapan 2005: 328). Ayrıca Safâyî, lugazları hakkında yorum yapmadan **Râzî** ve **Meylî**’nin de lugazlarını, cevabını da söyleyerek örnek vermiştir; “*Râzî: ...Yâdest lugazı anındır*.” (Çapan 2005: 249), “*Meylî:...Mezbûrun bıyıgına dedikleri lugazdır*.” (Çapan 2005: 552). Safâyî, **Ferdî**’yi söz konusu ederken ise onun lugazda daha çok şöhret sahibi olduğunu özellikle belirtir ve lugazına örnek verir; “*Ferdî (Arayıcızâde): ...Ma‘ârife dâ’ir ba’zı ihtirâ’ı ve fenn-i târih ve lugazda ziyâde nâm u şânı vardır... Mezbûrun nazm eyledigi ilik-düğme lugazıdır*.” (Çapan 2005: 481, 488).

Yüzyılın önemli tezkirelerinden **Sâlim**’in **Tezkiretü’ş-Şu’arâ**’sına bakıldığında, İshak Efendi, Ahmed-i diğer, Hasîb-i diğer, Dürrî, Reşîd, Ferdî, Fevzî, Feyzî-i diğer, Nâbî ve Nahifî’nin maddelerinde lugazdan bahsedildiği tespit edilmiştir. Sâlim, **İshak Efendi**’nin temiz yaradılışlı bir şair oluşuyla lugazları olduğundan söz ederken, bu lugazların eşsizliğini de dile getirerek şairin üç lugazını örnek olarak verir; “*kaside-perdâzide ve tegazzülde bî-nazîr ve semt-i mu’ammâda ve lugazda tabî‘at-ı pâkleri ‘âlem-gîrdir. Bu elgâz-ı bî-hem-tâ ol zât-ı vâlânındır.*

Nedir ol pîr-i kühen-sâl ki ekser geceler
Keşf ile 'âlem-i dünyâyı bütün seyr eyler

Gerçi tenvîr-i derûn eylemeğe sa'y-i mezîd
Sâf-dil olmamagın olmada noksânı bedîd

Oldu meşhûr on iki ism ile bî-kâl ü kîl
Nâmın etmekde her ay başı olunca tebdil

Geşt eder sûy-be-sû cümle bilâdı bî-reyb
Şehr-i Siroz'da eyler giderek kendini gayb" (İnce 2005: 166, 169)

Yazar, **Ahmed-i diger**'in başarılı, seçkin şiirleri yanında aynı değerde lugazları olduğundan söz ederek onun bir Arapça lugazını ve o lugaza Habeşî-zâde'nin verdiği yine Arapça cevabı örnek olarak vermektedir;*"... nice memdûh u mümtâz gazeliyyât u kasâ'id ü elgâz ve nazm u nesr-i mu'teberden nice güherleri vardırki her biri kurta-i sımâh-ı tahsîn olmaya şayeste ve mengûş-ı gûş-ı dil ü hûş olmaga bâyestedir....ve elgâzdan mütercem-i sâbıbu'z-zikrin olmak üzre bu lugaz meşhûrdur.*" (İnce 2005: 199-202). Sâlim, **Dürrî**'nin pek çok lugazı olduğundan "*…zebân-ı Fârisîde 'acemâne güftârı ve lugaz-ı bisyârı olduğundan…*" (İnce 2005: 302) bahsederken **Reşîd**'in yukarıda da paylaştığımız Safâyî'nin tezkiresinde de yer alan kovan cevaplı lugazını zikreder. Ayrıca lugazlarının gazel ve kasideleri kadar beğenildiğinden ve güzel olduğundan bahsetmektedir; "*Mütercem-i mahbubü'l-kulubun tavrı gazel ü kasâ'idde mergûb olduğu gibi lugaz semtinde dahı güftârı hûbdur. Bu nev-lugaz-ı hoş-âyende-ta'bîr ol şâ'ir-i saf-zamîrin zâde-i tab'-ı halâvet-pezîrlerindendir..."*(İnce 2005: 351, 352). **Ferdî** için de lugaz söylemekte başarılı olduğu vurgulandıktan sonra meşhur olan lugazın örnek olarak verileceğine işaret eder; "*Ferdî **(**Arayıcızâde): ...Husûsâ lugaz-gûlukda muvaffak u tîzkâr ve tab'-ı âteş-pâresi ol vadîde pür-iktidâr idi... Bu lugaz-ı meşhûr dahı ol şâ'ir-i mümtâzın elsine-i nâsda meşhûr olan elgâzındandır."* (İnce 2005: 546). Burada verilen lugaz da Safâyî'nin örneği ile aynı olan ilik-düğme lugazıdır. Sâlim **Fevzî** ve **Nahîfî**'nin de lugaz yazdığı bilgisini vermektedir; "***Fevzî:*** *...nâdide gazeller ile eztarîka-i teşhîz-i ezhân lugaz ve gazel ve mu'ammâ ve kasîdeler ile suhan-sencân olur idi.*" (İnce 2005: 566), "**Nahifî**:*...nice âsârı ve lugaz ü kasâ'id ü müfredât ve rübâ'iyyât u gazeliyyât u mukatta'âtdan bî-had güftârı vardır*." (İnce 2005: 654). Feyzî-i diğerde lugaza dair bir bilgi yokken yazar bu şaire ait bir lugaz örneği paylaşmıştır; "**Feyzî-i diger**: …*Ve lehû lugaz…*" (İnce 2005: 373). Sâlim, **Nâbî**'nin de iki lugazına eserinde yer verir. Bu şiir hakkında sadece Nâbî'ye ait olduğu bilgisi yer almaktadır. İlk lugaz, cevabı "katâyif" (Bilkan 1997: 1326) olandır, ikincisi ise cevabı "mir'ât" (Bilkan 1997: 1329) olandır; "***Nâbî:*** *...Bu dahı mütercem-i mezkûrun elgâzındandır...*

Ve lehû lugaz
Nedir ol hâne kim derûnu 'adîm
Baksan ammâ hasîr-i halveti sîm

Kimseyi gerçi feth-i bâb etmez
Her gören girmeyince de gitme

Gerd olunca derûnuna reh-yâb
Der u dîvârını siler ahbâb

Sâni'-i kâr-ı nâme-i kudret
Komuş adını halvet ü vahdet

Baht u ikbâldir içinde müdâm
Resm-i idbâr halvetinde harâm

Sîm ü zer çok olur civârında
Kuvvet-i sûz var hisârında

Gürk-meşreb velîk mü'mindir
Bede bed muhsinîne muhsindir

Olmaz anın mu'âdili 'ayyâr
Düzdvâr eylese n'ola ber-dâr

Sîmyâ san'atında mâhirdir
Yapmaga her ne görse kâdirdir

Sâlik-i Hâlvetî nahîf-beden
Lîk sâhib-nefes ile düşmen

Gerçi bed-hûlügü degil medhûl
Reh-nümâ-yı tarîk-i ehl-i hulûl

Rûzı mansûbdur şebi ma'zûl
Câmi'-i hey'et-i fürû'u usûl" (İnce 2005: 654)

Son olarak Sâlim, örnek verdiği bir beyti, lugaz tarzında bir söz olarak tanıtmıştır; "***Hasîb-i Diger**: Bu {lugaz-gûne}güftâr cümle-i âsârındandır…Lugaz*

Sana bir müşkil ki 'arż etsem gerek mısbâhdan
Şu bedir hall etmek anı rahâtü'l-ervâhdan (İnce 2005: 288).

Râmiz, Âdâb-ı Zurafâ'sında lugazı üç şairde söz konusu etmekte ve onların lugaz ve muammada yetenekli oluşlarından ve bu şiirlerinin eşsiz güzellikte olduğundan bahseder. "***Behcet**: ... husûsâ fenn-i mu'ammâ ve lügazda tab'-ı bâlâları gayet bî-nazîr bir şâ'ir-i mahmedet-semir olup...*" (Erdem 1994: 43), "***Haşmet**: ...Nesr: Lugaz ve mu'ammâda dahı kesb-i maharet etmeleriyle Mehmed ismine olan bu lugazları işâret olundu*" (Erdem 1994: 79). Ancak "Mehmed" ismine diye verdiği lugaz örneği değil muamma örneği olması türün özelliği adına daha doğru olacaktır. Son şair ise **Reşid**'dir. "*Reşid Rüşdî-zâde**:** ...husûsâ lugaz u mu'ammâda izhâr-ı mahâret etmiş pâkîze-hayâl bir zât-ı hüceste-hısâl idi*." (Erdem 1994: 128).

Mevlevî şairlerden oluşan **Esrâr Dede** tezkiresinde lugaz sadece, **Fânî Dede**'de geçmektedir. Şairin bu ilimde yetenekli oluşundan bahsedilmiş ve hoş bir

lugazı da örnek olarak verilmiştir; "*Fânî Dede:...fenn-i lugazda mahâret-i tab'ları olup ez-ân cümle bu lugazları gâyet latîf vâkı' olmışdur. Lügaz:*

Ol nedür kim anda 'âlem nakş olur
Geh bozılur geh yazılur bî-karâr

Her neyi kim ister isen anda var
Ger temâşâ ise maksûd anda var

Ger dilersen Hakkı dahı anda bul
Feth olur anda visâle râh-ı yâr

Kim bunı feth eyler ise Fâniyâ
Cân ü dilden hızmet eyle bende-vâr" (Genc 2000: 420)

XIX. yüzyılda lugaz örneğine **Fatîn Davud**'un **Hâtimetü'l-Eş'âr** adlı tezkiresinde **Hâfız İsmâil Müşfik Efendi** maddesinde rastlanmaktadır;

"Nedir ol sûret-i nûr-ı ezelî
Eser-i hâmekeş-i lemyezelî

Mazhar-ı feyz-i tecellî-i kadîm
Mâh-ı zî-bende fürûğ-ı ta'zîm

Şekl-i nûrânî vü evsâfı celîl
Zât-ı pâkîze-i mevsûf delil

Ya'ni bir şâhid-i şîrîn etvâr
Çeşm-i uşşâka cilâ-yı ebsâr

Oldu efgendesi hep hûr u melek
Dahi dildâdesi mehtâb-ı felek

Ârızı hûb u müdevver çehre
Çehre-sâyânı bulurlar behre

Zer u zîverle mahalli bedeni
Bir siyeh çerde güzeldir Adeni

Mâhdır kendi hilâli hâle
Deheni gonce izârı lâle

Çâr goncayla açılmış gül-i ter
Nefha-i pâşende-i mişk-ezfer

İki ebrûları mânend-i hilâl
Oldu âvîze-i mihrâb-ı celâl

Âşıkı hüsnü ider idi bî-hûş
Rûyunu eylemese muknia-pûş

N'ola râm itse eger şîr-i neri
İsm-i a'zâmdır anın tâc-ı seri

İden ol sûret-i zîbâya nazar
Şübhe yok hâsıl ider nûr-ı basar

Rûymâl it ana her subh u mesâ
Olagör izzet ile nâsıyesâ

Hâkim ol ehl-i dile halka be-gûş
İdegör ma'rifeti kurta be-gûş

Yürü deryûze-i irfân ile
Bu lügaz hallini im'ân eyle" (Çiftçi 2017: 77, 78)

Tezkireler arasında yer almamakla birlikte, XIX. yüzyıl sonu XX. yüzyıl başlarında kaleme alınan bir tarih eseri olan **Edirneli Ahmed Bâdî'**nin **Riyâz-ı Belde-i Edirne'nin** tezkire kısmında da **Fânî'**ye ait bir lugaza ve cevabına rastlanmıştır; "*Fânî-i diger: ...Bir de lügaz risâlesi vardır… Bu lügaz ondandır.*
Lügaz:
Nedür ol hokka kim yâkûta benzer
İçi pür dürr-i meknûndur müdevver

Kapansa bir hayâl olur gözünde
Açılsa dökilür kand-ı mükerrer

Cevâb-ı lügaz:
Leb-i dilberdür anı bil sen ammâ
Dime nâdâna agzundan çıkarma" (Adıgüzel 2008: 274).

XX. yüzyıla gelindiğinde **Mehmed Siraceddin'**in **Mecma'-ı Şu'arâ ve Tezkire-i Üdebâ**'sında hiç lugaz örneğine rastlanmamasına rağmen **Ahmedî** ve **Ferdî**'nin bölümlerinde bu şairlerin seçkin ve beğenilen lugazları olduğundan, lugaz yazmadaki başarılarından söz edilmiştir; "*Ahmedî: Nice memdûh u mümtâz gazeliyyât u kasâ'id ve elgâz-ı mu'tebereleri vardır ki her biri mengûş-ı gûş-ı cân olmaga şâyestedir.*" (Arslan 2018: 68), "*Ferdî (Arayıcızâde): Husûsâ lugaz-gûylukda muvaffak u tîz-kâr ve tab'-ı âteş-pâresi o vâdîde gâyet pür-iktidâr idi.*" (Arslan 2018: 80).

Bu yüzyılın önemli tezkirelerinden biri de Diyarbakırlı şairlerin toplandığı **Âlî Emirî**'nin tezkiresidir. Burada lugaza dair dikkat çeken bir husus bulunmaktadır. Âlî Emirî'nin, lugazı yukarıda tanımladığımız bir şiir olarak düşünmediği görülmektedir. Çünkü lugaz olarak nitelendirdiği şiirler, insan adına delalet ettiğinden muamma olarak kaydedilmesi gerekirken lugaz oldukları söylenmiştir. Emirî ya "muamma ve lugaz" ikilisini bir bütün olarak değerlendirmiş ya da lugazı muammadan ayırt etmemiş olmalıdır. Tezkirede Diyarbakırlı **Rasîm** ve **Ragıb**'ta lugaz geçmektedir. Rasîm'in, meşhur şair "Ferezdak" adına yazılmış bir lugazının lugaz şerhini yaptığı bilgisine değinilirken; "*Rasîm:…şâ'ir-i meşhûr-ı'Arab "Ferezdâk" ismine yazdıkları lügaz üzerine "Şerhu lügazı ismi Ferezdâk li-Kâsımi Râsimi'l-Âmidî" ser-levhasıyla vezirine de"ve zâlike'ş-şerhüeydan" 'ilâvesiyle iki şerh-i bedî' tahrîr etmişlerdir.*" (Kadıoğlu 2018: 404); Ragıb'ın da "Şaban" ve kendi adına zarif bir lugazı olduğundan söz edilmiştir; "*Ragıb: ...Lügazü bi-ismi*

Şa'bân…Şerh u Lügaz ü ismi Ferezdâk li-Kâsımi Râsimi'l-Âmidî… Râgıb ismine bir lügaz-ı zarîf tahrîr…" (Kadıoğlu 2018: 439). Görüldüğü gibi şiirler aslında birer muamma iken lugaz olarak tezkirede yer almıştır.

Lugaz, **Tuhfe-i Nailî'**de ise **Cihâdî** maddesinde görülür. Mehmed Nail Tuman IV. Murad'ın bir lugazını verirken Cihâdî'nin de ona cevabını dile getirir; "*681.Cihâdî:…Lügaz-ı Murâd-ı râbi'…Cihâdînin bu lügaza cevâbı…*" (Yıldırım 2009: 183).

Sonuç

Lugazlar, hem onu söyleyen kişinin hem onu üreten toplumun edebî zevk ve ince zekâsının göstergesidir. Şair tezkirelerinde de şairlik gücünü ortaya koyan eserler arasında yerini almıştır. Tezkire yazarlarının, ifadelerinden bu şiirin aynı zamanda bir kabiliyet işi olduğunu kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Zira yazarlar, lugaz örneklerine yer verirken bir yandan da şairin "lugaz söylemekte yetenekli, başarılı…" olduklarını belirtmişlerdir. Ayrıca lugaz, tezkirelerde gazel ve kasidelerin yanında seçkin, güzel, eşsiz şiirlerden kabul edilerek zikredilmiştir. Çoğu defa "muamma ve lugaz" ikilisi olarak birlikte söz edilirken bu şiirlerin, tezkire yazarları tarafından birbirlerinden pek de ayrı düşünülmediği gözlemlenmiştir.

Makalede tezkirelerde geçen "lugaz" ifadeleri tespit edilerek, bu şiirlere şair tezkirelerinin bakışı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

KAYNAKÇA

Aça, Mehmet - Haluk Gökalp - İsa Kocakaplan (2009), *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*, Kriter, İstanbul.

Açıkgöz, Namık (2017), *Riyâzü'ş-Şuara Muhammed Riyazi Efendi*, http://ekitap. kulturturizm.gov.tr/Eklenti/54137,540229-riyazu39s-suarapdfpdf.pdf?0, Erişim Tarihi: 15.05.2018.

Adıgüzel, Niyazi (2008), *Edirneli Ahmed Bâdî'nin "Riyâz-ı Belde-i Edirne" Adlı Eserinin Tezkire Kısmı*, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi, Edirne.

Ahterî Mustafa Efendi (2014), *Ahterî-i Kebîr Arapça-Türkçe Lügat*, Nadir Eserler Kitaplığı, İstanbul.

Altunbay, Müzeyyen (2014), "Yaratıcı ve Çağrışımsal Düşünmeyi Geliştirmesi Bakımından Türk Halk Bilmeceleri". *Tübar-XXXV*, Bahar, s. 11-29.

Arslan, Mehmet (2018), *Mehmed Sirâceddin Mecma'-ı Şu'Arâ ve Tezkire-İ Üdebâ,* Ankara, http://ekitap.kulturturizm.gov.tr Eklenti/58597, mecma-i-suara-ve-tezkire-i-udeba-pdf.pdf?0, Erişim Tarihi: 12.05.2018.

Ayan, Hüseyin- Kemal Yavuz-Efrasiyab Gemalmaz-Recep Toparlı- Gönül Ayan-Yavuz Akpınar (1995), *Ali Şîr Nevâyî Mecâlisü'n-Nefâyis*, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü Yayınları, Erzurum.

Bilgegil, M. Kaya (1989), *Edebiyat Bilgi ve Teorileri,* Enderun Kitabevi, İstanbul.

Bilkan, Ali Fuat (1997), *Nâbî Divânı* I-II, MEB, İstanbul.

Bilkan, Ali Fuat (2000), *Türk Edebiyatında Mu'ammâ*, Akçağ, Ankara.

Canım, Rıdvan (2000), *Latîfî Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ* (İnceleme-Metin), AKM, Ankara.

Ceyhan, Adem (1997), *Bedr-i Dilşad'ın Murâd-nâmesi*, I-II, MEB, İstanbul.

Çağbayır, Yaşar (2007), *Ötüken Türkçe Sözlük*, C. 3, İstanbul.

Çapan, Pervin (2005), *Mustafa Safâyî Efendi Tezkire-i Safâyî*, AKM, Ankara.

Çapan, Pervin (2005b), "18. Yy. Tezkirelerinde Örneklenen Mu'amma ve Lugazlar", *Osmanlı Araştırmaları XXVI*, İstanbul, s. 205-222.

Çelebioğlu, Âmil (1978), "Lûgazlara Dâir", *Türk Kültürü*, Yıl XVII, S. 193, Ankara, s. 43-47.

Çelebioğlu, Âmil (1979), "Muammâlara Dâir", *Türk Kültürü*, Yıl 17, S. 200-201-202, Haziran-Tem-Ağus, Ankara, s. 422-427.

Çiftçi, Ömer (2017), *Fatin Davud Hâtimetü'l-Eş'âr*, http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/55976, fatin-tezkiresi-pdf.pdf?0, Erişim Tarihi: 12.05.2018.

Demirkazık, İbrahim (2010), "Mustafa Fennî'nin (öl.1745) "Lugazlarının Özellikleri ve Divan'ında Olmayan Yedi Lugazının Tenkitli Metni", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, S. 5, İstanbul, s. 35-80.

Devellioğlu, Ferit (1993), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitapevi, Ankara.

Dilçin, Cem (1992), *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, TDK, Ankara.

Dilçin, Cem (1999), "Fuzulî'nin Nesîb Bölümü "Lugaz" Olan Bir Kasidesi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C. 39, S. 1. 2, s. 79-86.

Egüz, Esra (2010), "Priştineli Begzâde Nûrî Divanı ve Divan'daki Şifreli Yazılar", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 27, s. 297-311.

Erdem, Sadık (1994), *Râmiz ve Âdâb-ı Zurafaâ'sı*, AKM, Ankara.

Erdem, Sadık (2005), *Neylî ve Dîvân'ı*, AKM, Ankara.

Genç, İlhan (2000), *Esrar Dede Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*, AKM, Ankara.

Güneş, Bahadır (2010), "Yarışma Esasında Üretilen Söz Sanatları ve Nazım Türlerinin Adlandırılması", *ACTA TURCICA*, Yıl 2, S. 1, s. 186-193.

Hüseyin Remzî (1305), *Lugat-ı Remzî I-II*, Matba'a-i Hüseyin Remzî, İstanbul.

İçel, Hatice (2005), *Batı Türklerinin Dörtlüklerden Kurulu Bilmeceleri Üzerinde Bir Araştırma*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Konya.

İnce, Adnan (2005), *Tezkiretü'ş-Şu'arâ Sâlim Efendi*, AKM, Ankara.

İsen, Mustafa (1994), *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, AKM, Ankara.

Kadıoğlu, İdris (2018), *Ali Emirî Efendi Tezkire-i Şu'arâ-yı Âmid*, Ankara. http:/ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/58689, ali-emiri-efendi--tezkire-i-suara-yi-amidpdf.pdf?0.Erişim Tarihi: 10.05.2018.

Kanar, Mehmet (2009), *Arapça Türkçe Sözlük*, Say, İstanbul.

Karademir, Fevzi (2008), "Halk Bilmecelerinin Oluşum ve Biçimlenmesindeki Etkenler Üzerine", *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-dergisi*, S 14, s. 1-18.

Kılıç, Filiz (2010), *Âşık Çelebi Meşâ'irü'ş-Şu'arâ İnceleme-Metin*, C. II, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.

Levend, Agâh Sırrı (1984), *Divan Edebiyatı, Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*, Enderun Kitapevi, İstanbul.

Mermer, Ahmet- Neslihan Koç Keskin (2005), *Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, Akçağ, Ankara.

Muallim Naci (1978), *Lugat-ı Naci*, Çağrı Yayınları, İstanbul.

Özkırımlı, Atilla (1984), *Türk Edebiyatı Ansiklopedisi*, C. 3, Cem Yayınları, İstanbul.

Pala, İskender (1999), *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Ötüken, İstanbul.

Parlatır, İsmail (2006), *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Yargı Yayınları, Ankara.

Sakaoğlu, Saim - A. Berat Alptekin -Esma Şimşek (1992), *Nureddin Seyidov Azerbaycan Tapmacaları Bilmeceleri,* Elazığ Belediyesi Yayınları, Elazığ.

Solmaz, Süleyman (2005), *Ahdî ve Gülşen-i Şu'arâsı* (İnceleme-Metin), AKM, Ankara.

Sungurhan, Aysun (2017), *Beyânî Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, Ankara, ekitap.gov.tr, Erişim: 12.06.2018.

Şemseddin Sami (2006), *Kâmûs-ı Türkî*, Çağrı Yayınları, İstanbul.

Tahirü'l-Mevlevi (1973), *Edebiyat Lügatı* (Neşr. Kemâl Edib Kürkçüoğlu), Enderun Kitabevi, İstanbul.

Tarlan, Ali Nihad (1936), *Divan Edebiyatında Muamma*, Burhaneddin Matbaası, İstanbul.

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi (1975), *Mevzuat'ül Ulûm*, C. I, Üçdal Neşriyat, İstanbul.

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, (1986). C. 6, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Uzun, Mustafa (2003), "Lugaz-Türk Edebiyatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* C. 27, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

Üst, Sibel (2014), "Lugaz ve Nedim'den Bir Örnek", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi TEKE,* S. 3/1, s. 210-217.

Yıldırım, Fatih (2009), *Mehmet Nâil Tuman ve Tuhfe-i Nâilî'si (İnceleme-Metin-İndeks Sayfa 101-200),* Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir.

MERSİN-SİLİFKE'DE SAYA GEZME RİTÜELİ VE TOMAS OYUNU ÜZERİNDE BİR ARAŞTIRMA

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ALPTEKİN*

Özet: Köy seyirlik oyunları, genel anlamda belli dönemlerde bir araya gelen insanları eğlendirmek için düzenlenen oyunlar gibi görünse de özel anlamda belirli durumları ifade eden unsurları içerisinde barındırmaktadır. Köy yaşamından uzak olmayan bu oyunlar köy halkının dini, kültürel, eğitim ve genel anlamda dünya görüşü hakkında bilgi vermektedir. Çok eski bir geçmişe sahip olan köy seyirlik oyunları beraberinde ilk oluştuğu dönemdeki ögeleri de getirerek bir ritüel hâline dönüşmüştür. Köy seyirlik oyunlarını anlamak için toplumun tarih boyunca geçirdiği din ve kültür farklılıklarını bilmek gereklidir. Halkın ortak düşünce yapısının ürünü olan bu oyunlarda mitolojik dönemlerden kalma unsurları da görmek mümkündür. İlk dönemlerden beri varlığını sürdüren bu oyunlar; Türk toplumunun yaşam biçimine bağlı olarak doğanın canlanmasını, ürünlerin toplanmasını ve hayvanların üremesini sembolize etmektedir. Bu çalışmada Mersin'in Silifke ilçesinde küçükbaş hayvanların üreme döneminin habercisi olan *Saya Gezme* ritüelinde karşımıza çıkan *Tomas* oyunu üzerinde durulacaktır. Nitel araştırma yönteminin benimsendiği çalışmada veri toplama amacıyla doküman analizi ve saha çalışması tekniklerinden faydalanılmıştır. Araştırmadaki verilerin kaynağını Mersin-Silifke'den derlenen Tomas oyunu ve Anadolu'nun diğer bölgelerinde Saya Gezme ritüelinde oynanan oyunlar oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Silifke, saya gezme, ritüel, Tomas, köy seyirlik oyunları*

A Research on the Saya Gezme Ritual and Tomas Play in Mersin-Silifke

Abstract: Theatrical village plays, although in general terms seem to be plays designed to entertain people who come together at certain periods, in particular they also contain elements expressing certain situations. These plays, which are not distant from village life, provide information about the religious, cultural, and general worldview of the villagers. Having a very long history, the village plays have become a ritual by bringing together the items of the first period in which they were formed. In order to understand village plays, it is necessary to know the religious and cultural differences that the society has had throughout history. It is also possible to see elements from the mythological periods in these plays which are products of the common thought structure of the people. These plays, which have survived since the early days; symbolize the revival of nature, the gathering of products and the reproduction of animals depending on the life style of Turkish society. This study will focus on the *Tomas* play, which we encounter in *Saya Gezme* ritual, a sign of animal breeding period, in Mersin-Silifke province. In this study, where qualitative research method is adopted, document analysis and field study techniques were used for data collection. Tomas plays compiled from Mersin Silifke and other plays of Saya Gezme ritual in other regions of Anatolia form the source of the data in this study.

* Kilis 7 Aralık Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, meh.alptekin@hotmail.com

Keywords: *Silifke, saya gezme, ritual, Tomas, theatrical village plays*

Giriş

İnsanoğlu, üzerinde yaşadığı doğaya hükmetmek için çeşitli çareler düşünmüş ve bu amaç etrafında birçok uygulama gerçekleştirmiştir. İlk dönemde doğayı yakından tanıma yoluna giden insanoğlu, çevresindeki hayvan, bitki ve varlıklarla çeşitli iletişim yolları deneyerek onlarla aralarında bağ kurmuştur. İlk olarak taklit ile karşımıza çıkan bu yakınlaşma zamanla dansa ve son olarak da dram sanatına kadar ulaşmıştır. İlk önce mistik bir havada başlayan bu uygulamalar zaman içerisinde bir ritüel hâline dönüşerek devamlılığını sağlamayı başarmıştır.

Toplumların yaşam düzeyine bağlı olarak şekillenen oyunlar toplumun geçmiş yaşam biçimlerini göstermesi açısından önemlidir. İlk insanların doğa güçleri karşısında tavırlarını dile getiren temsil ürünleri, zaman içinde toplumun geçim kaynağına bağlı olarak değişime uğramıştır. İnsanoğlu, bu süreçte doğadaki değişmeleri açıklamaya çalışmış ve bu değişikliklerin hayatlarını olumsuz etkileyeceğini düşünerek bunu önlemek için bazı ritüeller düzenlemiştir (Çıblak 1999: 234). İlk önceleri doğa olaylarının taklit yoluyla gerçekleşen bu oyunlarda dinsel-büyüsel bir tarz söz konusuydu. Daha sonra insanoğlu, yaban hayvanlarından korunmak, onları avlamak için çeşitli mücadeleler vermiş ve bunları da çeşitli sembollerle yansıtmıştır. İnsanlar ilk dönemlerde avın verimli olması için hayvan kılığına girip sihir ve büyü yapmışlardır. Sonra tarım ve hayvancılığın gelişmesiyle bu avcılık törenleri değişikliğe uğramıştır (Artun 1987: 31). Bütün bunlar ilkel oyunun ilk şekillerini oluşturmuştur. Öyle ki birçok yerde karşımıza çıkan oyunlar; şenlik unsuru olarak birtakım âdet, gelenek ve inançlara bağlı bir düzene girmiş, toplumun yaşama şartlarına göre biçim ve anlam kazanmıştır (Ataman 1975: 41).

İnsan-hayvan ilişkili oyunlar yerleşik yaşama geçilmesiyle insan-tabiat ilişkisi temalarını da beraberinde getirmiştir. Değişen yaşam şartlarına bağlı olarak "İlkel insan, kış ile ölümü, bahar ile yeniden doğuşu bağdaştırmış ve büyü yolu ile kışı yani ölümü kovmak, baharı yani dirilmeyi sağlamak için birtakım ritüellere başvurmuştur." (Bali 2017: 81). Günümüzde de genellikle kırsal kesimlerde yaşayan, tarımla ya da hayvancılıkla geçimini sağlayan köylülerimiz arasında gerek bolluk ve berekete kavuşmak gerekse eğlenmek amacıyla meydana getirilen bu oyunlar ilk dönemlerdeki ritüellerin devamı olarak icra edilmeye devam etmektedir.

Türkler, atlı-göçebe hayat kültürüne bağlı olarak doğadaki bitkilerin ve hayvanların bereketine inanmışlar ve bunun sürekliliğini sağlamak için çeşitli uygulamalar geliştirmişlerdir. Bu nedenle ilk törenlerinde özellikle hayvanlara ve bitkilere yer vererek onların rızasını kazanma amacı gütmüşlerdir. Köy seyirlik oyunları da bu etkiletişim çevresinde karşımıza çıkmıştır. Hâkim olan düşünüşe göre; insanlar büyü sanatı sayesinde mevsimlerin gelişini geciktirebileceklerine ve öne alabileceklerine inanmışlar, bu amaçla yağmur yağdırmak, hayvanları çoğaltma ve toprak ürünlerini artırmak için çeşitli törenler düzenlemişlerdir (Tekerek 2008: 26).

İlk dönemdeki ritüellerin devamı olan köy seyirlik oyunları üzerine birçok fikir söylenmiştir. Ahmet Kutsi Tecer'e göre; köy seyirlik oyunları, köylüler tarafından yapılan temsil mahiyetindeki oyunlardır (Tecer 1940: 4). Şükrü Elçin ise köy seyirlik oyunlarının köylülerin uzun kış gecelerinde özellikle de düğünlerde, bayramlarda eğlenmek ve vakit geçirmek için düzenlenen dram karakterli temsiller (Elçin 1964: 70) olduğuna değinerek daha çok oynanma zamanına ve amacına dikkat çekmeye çalışmıştır.

Nurhan Karadağ, köy seyirlik oyunlarının ilk başlarda bir ritüel olduğunu ancak zamanla bu oyunların bilinçsiz bir eğlence aracına dönüştüğünü ifade eder. Bu oyunların zaman içerisinde düğünlerde, bayramlarda ya da yılın belirli günlerinde köylülerin genellikle "oyun yapma", "oyun çıkarma" adı altında yarattıkları bir tiyatro olayı olarak algılanmaya başlandığına dikkat çeker (Karadağ 1978: 9).

Zaman içerisinde yapılan araştırmalara bağlı olarak köy seyirlik oyunlarının bir eğlence ve temsil aracı olmaktan daha çok değişik görevleri olduğu fark edilmeye başlanmıştır. Buna bağlı olarak da Metin And da ilk dönemlerde köy seyirlik oyunlarıyla ilgili yapılan tanımlamaları genişleterek, bu oyunları kırsal bölgelerde özellikle köylerde görülen ve daha çok tarih öncesi dönemlere uzanan bolluk (tarım ve çobanlık), eriştirme, canlandırıcılık, atalara tapınma gibi işlevsel kut törenlere bağlı ortaya çıkan bir tiyatro geleneği olarak ifade etmiştir (And 1985: 42).

Yılın çeşitli dönemlerinde farklı amaçlarla düzenlenen köy seyirlik oyunlarını anlamak için oynandığı toplumun kültür düzeyini dikkate almak gereklidir. Kültür kavramı, dinamik bir yapıya sahip olup toplum yapısında meydana gelen değişim ve gelişimi yansıtmaktadır. Öyle ki bu oyunlarda toplumun tarihi süreçte yaşadığı değişimin izlerini görmek mümkündür. Metin And, Anadolu Türklerinde tiyatronun oluşumunda beş önemli etkenin varlığından bahsetmektedir. Bu etkenler yer, soy, imparatorluk, İslâm ve Batılılaşmadır (And 1970: 8). Anadolu tiyatrosunun bir alt kolu olan köy seyirlik oyunlarına bakıldığında ise köy yaşantısının doğa ile sıkı ilişkisinden ve köylülerin doğaya bağlı pratik takvimlerinin bir araya gelmesiyle ortaya çıktığı söylenebilir (Çıblak 1999: 234-246).

Çalışma konumuz olan Mersin'in Silifke ilçesindeki Tomas oyunu da diğer köy seyirlik oyunlarından farklılık arz etmemektedir. Silifke'de küçükbaş hayvan yetiştiriciliği özellikle konar-göçer halkın temel geçim kaynakları arasında yer almaktadır. İnsanların temel geçim kaynakları arasında olması hasebiyle de çevresinde birçok gelenek-görenek ve kutlamalar meydana gelmektedir. Koç katımına bağlı olarak Saya Gezme ritüeli çevresinde karşımıza çıkan bu köy seyirlik oyunu, içerisinde barındırdığı motifler yönüyle önem arz etmektedir.

Türk kültüründe küçükbaş hayvan yetiştiriciliğinde önemli bir yere sahip olan *koç katımı, koç salımı* geleneği Anadolu'nun birçok yerinde artık unutulmaya başlanmıştır. Özellikle yerleşik yaşama geçiş, küçükbaş hayvancılık için uygun yerlerin sınırlı olması ve dolayısıyla sürülerin azalması bunda etkili olmuştur. Ancak günümüzde bu uygulamalar yavaş yavaş unutulmaya başlansa da bu gelenekler içerisinde olan bazı motifler farklı şekillerde yaşamaya devam etmektedir. Koç

katımı ve bir sonraki aşamasını temsil eden Saya Gezme töreni için bir araya gelen köylülerin o günde birlik ve beraberliklerini pekiştiren Tomas oyunu günümüzde şenlik, eğlence, festival ve düğünlerde de oynanmaktadır.

1. Mersin-Silifke'de Koç Katımı ve Saya Gezmesi

1.1. Koç ve Tekelerin Sürüden Ayrılması

Koç ve tekelerin sürüden ayrılması, beslenerek yeniden sürüye katılması ve bu süreci takip ettiren Saya Gezme uygulaması hayvancılıkla geçimini sağlayan toplumlar için büyük önem arz eden bir dönemdir.

Silifke'de küçükbaş hayvan yetiştiriciliğinde coğrafi konum ve iklim gereği daha çok davar yetiştiriciliği tercih edilmektedir. "Doğu ve Güney Doğu Anadolu'da 'koç katımı' olarak bilinen bu tören, Akdeniz Bölgesi'nde 'teke katımı'olarak bilinmektedir." (Alptekin 2011: 220). Küçükbaş hayvan yetiştiriciliği yapanların yazın yaylalara çıkması, kışın ise sahile dönmesi hayvan yetiştiricileri için önemli bir takvim arz etmektedir. Baharın gelmesiyle birlikte hayvan sahipleri sürülerini de alarak nisan ayından itibaren yaylara çıkarlar. Haziranın sonu ile ağustosun ilk haftaları arasında davarın kızışmaya başladığı dönemde sürüdeki tekeler seçilerek sürüden çıkarılır (KK 1).

Koç ve tekelerin sürüden ayrılmasındaki amaç sürüye katılacak hayvanların iyi beslenmesidir. Temmuz ayı gibi sürüden ayrılan tekeler besi için ağıla katılırlar. Bu süreçte, tekeler kesinlikle sürüye katılmaz ve iyi derecede beslenir (KK 1).

1.2. Koç Katımı Ritüeli

Koç katımı, özellikle küçükbaş hayvancılıkla hayatını kazanan toplumlarda hayvan üretiminin daha verimli olması için yapılan bir kutlamadır. Koç ve tekelerin sürüye katımı, sıradan bir uygulama olmayıp bir düğün heyecanı içerisinde geçmektedir. Koçlar ritüelin gerçekleştirileceği gün bir damat edasıyla süslenmektedirler. Vücutlarının değişik yerlerine sürülen boyalarla değişik motiflere boyanmaktadırlar (KK 1).

Silifke'de, doğacak oğlakların kış mevsimine denk gelmesini önlemek amacıyla tekeler ekim ayının ilk haftasına kadar sürüden uzak tutulur. Koçların sürüye katılmasındaki özen tekelerde pek görülmemektedir. Koç katımı, halk için önem arz ettiği için bu gün bir törenle gerçekleştirilmektedir. Köy halkı önceden koçları çeşitli renklere boyamaktadır (KK 1). Devamında köy halkı bu günün bereketli olması için çeşitli uygulamalar yapmaktadır. Sürü sahiplerinin evlerinde bu süreçte bir canlılık gözlenir. Köydeki kadınlar, sabah erkenden kalkarak çeşitli yiyecekler hazırlamakta günün bereketli olması için imece usulü yemekler pişirmektedirler. Hazırlanan yiyecekler koç katımı sonrasında bir araya gelinerek yenmektedir (KK 3).

Köylüler ayrıca bu aya *koç ayı* veya *katım ayı* (KK 3) adı da vermiştir. Koçlar, sürünün içerisine katılırken genellikle dua okunmaktadır. Bu işlem gerçekleştikten sonra kadınlar tarafından ocakta pişirilen çörekler genç, yaşlı, herkese dağıtılır. Koçların sürüye katıldığı güne dikkat edilir. Özellikle salı gününe denk getirilmeye çalışılır (KK 1). Sürünün bereketli olması için koç katımı sırasında herkese

koç kattırılmaz. Genellikle eli bereketli bir kişi veya çobana bu iş yaptırılır. Merasim için köyün imamı, muhtarı ihtiyarları bir araya gelir.

1.3. Saya Gezme Ritüeli

Mersin-Silifke'de Saya Gezme ritüeli, Anadolu'nun diğer yerlerinde görülen uygulamalarla eş değerde uygulamalar içermektedir. Tekelerin ağıla katılmasının yüzüncü gününde düzenlenen bir uygulama olup bu günde oğlakların ana karnında tüylerinin çıktığına inanılmaktadır. Saya Gezme ritüeli yurdun değişik bölgelerinde farklı tarihlerde düzenlense de temelde koyun ve keçinin hamilelik sürecinin yüzüncü gününde tertip edilmektedir. Bu günde koyun ve keçilerin karınlarındaki yavruların vücutlarının tüylerle kaplandığına ve doğumlarına yaklaşık olarak elli gün kaldığına inanılmaktadır. Bununla birlikte Saya Gezme düzenleme tarihi başka halk takvimlerini de ön plana çıkarmıştır.

Saya Gezme geleneği Konya Ilgın'da "Yıldız Sıçradığı" dedikleri günde tertip edilmektedir. Bu gün, eski takvimde zemherinin 27'sine denk gelmekle birlikte Miladi Takvim'de 18 Ocak'a tekabül etmektedir. Ilgın halkına göre yıldız sıçradıktan sonra taş-taşa kuytu olduğuna ve havanın ayazının kırıldığına inanılmaktadır (Cengiz 1964: 3516). Bu gün belli bir anlamda kışın bitmesini ve baharın gelişini sembolize etmektedir.

Saya Gezme'de günün anlam ve önemini ifade eden çeşitli oyunlar tertip edilmektedir. *Ali Fattik Oyunu, Arap Oyunu, Saya Kutluğu, Koç Katımı, Kış Yarısı, Deve Oyunu, Ölüp Dirilme, Hacı Murat oyunu* vb. (Şeker 1967: 4383) bunlardandır. Yılın belirli günlerinde çalgıyla türküyle evleri dolaşarak yiyecek toplamak, hayvan postu giymek, çıngırak çalmak şeklinde düzenlenen törenlerde daha çok hayvanların yavrulamasını sağlamak gibi bir amaç vardır (And 1970: 24-25). Yörük yaşamının devam ettiği komşu diğer ilçe Mut'ta ise *saya oyunu*, koç katımından yüz gün sonra oynandığı için köylüler tarafından *Yüzcü Oyunu* veya oyunu ortaya koyan çobanların çok çan takındığı, çanlar da köylülere göre "güldür güldür" ses çıkardığı için *Güldürcü Oyunu* adını da almaktadır (Çıblak 1999: 230).

Konya'nın bazı kazalarında ise Saya Gezme sırasında oynanan oyuna *Lülü* adı verilir ki Lülücüler, mâni söylemeyip evlerin damlarına çıkarak, tandır başından evin içerisine çömlek sarkıtmaktadırlar. Bu arada "lülü lülü" diyerek geldiklerini belirtmektedirler. Ev sahibi, seslerden haberdar olduğu için yiyecekleri çömleğe koyduktan sonra ipi aşağı doğru çekerek yukarıdakilere yukarı çek işareti vermektedir. Yukarıdakiler malzemeleri alınca "lülü lülü..." diyerek teşekkür etmektedir (Su 1978: 8317). İnsanlar arasındaki anlaşmayı "lülü" sesleri oluşturduğu için oyun bu adı almıştır.

Çok eski bir geçmişe sahip olan *Saya*, Orta Asya Şamanizm'inin damgasını taşıyan günümüze kadar gelmiş, artık yavaş yavaş kaybolmaya yüz tutmuş bir kutlama şenliğidir (Şeker 1967: 4383-4384). Bir kültür aktarıcısı işlevi üstlenen Saya Gezme ritüeli, Türk kültüründe ilk dönem doğa-insan ve hayvan-insan ilişkisi hakkında bilgi edinmemiz açısından öneme sahiptir.

2. Mersin-Silifke'de Tomas Oyunu

Konar-göçer yerleşim yerlerinden olan Mersin'in Silifke ilçesinde, Saya Gezme(si) ocak ayının ilk haftasında tertip edilmektedir. Koyun ve keçilerin yavrulamalarına elli gün kalan bu süreçte köylünün davarcılıkla ilgilenen aileleri bir araya gelerek bu geleneği canlandırmaktadırlar. Ancak küçükbaş hayvanların yaşam şartlarının sınırlandırılması, köyden kente göçler ve hayvancılığa olan ilginin azalmasından dolayı bu gelenek yavaş yavaş unutulmaya başlanmıştır.

Yüzüncü güne denk gelen bu günde, geleneği canlı kılmak için çeşitli oyunlar oynanmakta ve eğlenceler icra edilmektedir. Farklı isimlerle de olsa bu günde genellikle bir köy seyirlik oyunu icra edilmektedir. Ardahan, Balıkesir, Çanakkale, Elazığ, Isparta, Konya, Karaman, Bolu, Manisa, Erzurum, Tokat ve Kayseri vb. (Atlı 2017: 16) gibi yerlerde deve oyunuyla özdeşleşen bu oyun Mersin-Silifke Yörükleri arasında genel olarak Tomas oyunu adıyla bilinmektedir. Silifke'de farklı köylerde oyunun adına *Sayı, Teke Katımı* ve *Yüz Gün* (İnceoğlu 2002: 62) denilmektedir. Tomas oyunu, *deve oyunu*na çeşitli yönlerden benzemekle birlikte oyuncu kadrosu yönünden farklılıklar da söz konusudur. Bu oyun, Silifke ve yöresinde coğrafi koşullara bağlı olarak daha çok davar beslenmesinden dolayı hayatını davarcılıkla devam ettiren köylüler tarafından oynanmaktadır. Tuğçe Erdal, *Yapısal ve İşlevsel Bağlamda Yozgat Kutlamaları* adlı makalesinde *Kışın Oynanan Oyunlar* başlığında değerlendirdiği *Saya Gezmesi*'nde *Tomuz* adı verilen bir oyundan bahsetmektedir (Erdal 2016: 344). Silifke'deki Tomas oyunuyla benzer isim ve yapıda olan oyun, Tomas oyunun Anadolu coğrafyasında benzer isimlerle de yaşadığını göstermesi açısından önemlidir.

Tomas oyununa geçmeden önce Tomas adının nereden geldiği konusu üzerinde durmak yerinde olacaktır. Bir köy seyirlik oyunu olarak Tomas adının nereden geldiği bilinmemekle birlikte bu adın Sümerlerin çoban tanrısı olan Tumusi (Dumuzi)'den geldiğini düşünmekteyiz. Dumuzi, Akadcada Tammuz şeklinde değişime uğraşmıştır. Sümerlerde Dumuzi, bitki tanrısı olup sonbaharda kayboluyor ve ilkbaharda canlandırılıyordu. Eski Ahit'te ondan verimlilik tanrısı diye bahsedilir (Tansuğ-İnanlı 1960: 579). Dumuzi'nin Akadcalaştırılmış hâli Tammuz (yasal ya da sadık evlat); arkaik ve kısmen efsanevi bir egemeni ifade eder ve Temmuz ayının adı da bu isimden türemiştir (Ötker 2006: 120).

Ölüp dirildiği bilenen ilk bereket tanrısı, Sümer'de ana tanrıça İnanna'nın kocası çoban/kral tanrı Dumuzi'dir. Diğer komşu medeniyetlerde de Dumuzi'nin durumuyla özdeşleşmiş tanrıların varlığı bilinmektedir. Bunlar Akadlar'da Tammuz, Mısır'da Osiris, Babil'de Baal, Fenikeliler'de Adonis, Hititler'de de Kumarbi'dir. Bu tanrıların hepsi sonbaharda ölüp, ilkbaharın gelişiyle birlikte yeniden dirilerek hem mevsimsel döngüyü hem de bitki ve hayvan âleminin devinimini sembolize eder. Böylece ölüp yeniden dirilme olgusu da bereket kült törenlerinin vazgeçilmez öğesi ve ana teması olur (Çetin 2006: 195).

N. Karadağ, Saya Gezme törenlerinde düzenlenen oyunların mitolojiyle alakalı olduğuna dikkat çekerken Sivas'ta oynanan Şişman oyunundaki ölüp dirilme,

yiyecek toplanması ve doğanın canlanması hadiseleri arasındaki ilişkiden yola çıkarak bunların Tammuz-İştar (Dumuzi-İnanna) mitosuyla bağıntısına değinir. Tammuz, İştar'dan ayrılınca üreme ve yeşerme sona erer yani kış başlar. Bunların birleşmesiyle de bahar gelir yani üreme ve canlanma başlar (Karadağ 1978: 8-10).

Milattan önce 4000'li yıllarda bir kısmı Anadolu olmak üzere Mezopotamya coğrafyasında yaşamış olan Sümerler kendilerinden sonra bu coğrafyada hâkimiyet kuran medeniyetlere kültürel olarak kaynaklık yapmıştır. 11. yüzyılda Anadolu coğrafyasına yerleşen Türklerin, Sümerlerin bitki tanrısı Dumuzi'den etkilenerek ilkbaharın gelişini simgeleyen bereket oyunlarına yansıtmış olması olası bir durumdur.

2.1. Malzemeler ve Hazırlık

Köy seyirlik oyunlarının dekor ve aksesuarları yüzyıllardan beri sürüp gelen an'ane içinde yaşatılan basit maddi-iktisadi şartlara göre şekillenmiştir (Elçin 1964: 64). Bu oyunlar için özel bir malzeme koleksiyonu bulunmamakla birlikte asırlardan beri devam eden geleneğe bağlı ürünler kullanılmaktadır.

Tomas oyununda seçilen malzemeler başta Tomas'ın giyimi için koyun postu ve keçi derisidir. Koyun postları birbirine bağlanmış şekilde bir insanın vücudunu kaplayacak iki üç koyun derisinden oluşur. Bunun yanında bazı yerlerde Tomas'ın başını ve yüzünü örten bir eşarp şeklinde başlık söz konusu iken bazı köylerde keçi derisi de kullanılmaktadır (İnceoğlu 2002: 63).

Tomas'ın üzerinde aksesuar olarak boynunda iple bağlı büyük bir çan başta olmak üzere koyun postunun değişik yerlerine bağlı irili ufaklı çanlar bulunmaktadır. Bu çanların sayısı beş-altı civarındadır.

Tomas oyununun vazgeçilmezlerinden biri de yüzün karaya boyanmasıdır. Yüzün boyanması için tencere ve kazanların kenarındaki is kullanıbileceği gibi kömürden de faydalanılmaktadır. Artık işin kolayına gidilerek ayakkabı boyasıyla da Tomas'ın yüz ve elleri başta olmak üzere vücudunun görünebilecek yerleri boyanmaktadır.

Tomas'ın kamburlaşmasını sağlamak için omuz tarafına yerleştirilen küçük bir saman çuvalı; Tomas'ı idare etmek için üç-beş metre uzunluğunda bir ip, Tomas'ı yönlendiren İdareci ya da Tilki'nin elinde ucunda çuvaldız bulunan bir uzun sopa bulunur. Bunun yanında Tilki ve Tomas'ın üzerinde artık kullanılmaz hâle gelmiş eski püskü bir şalvar, ceket ve çizme diğer aksesuarları oluşturmaktadır.

Tomas ve İdareci'yi özel olarak giyindiren veya süsleyen kişiler yoktur. Köyün yaşlıları ve daha önce bu oyunda rol almış kişiler eski günlerde gördükleri şekilde onları giydirir ve süslerler.

2.2. Mekân

Saya Gezme ritüelinde karşımıza çıkan Tomas oyunu için özel mekânlara ihtiyaç duyulmayıp günlük hayattaki köy ortamı kullanılmaktadır. Tomas oyunu, dağlık köy yerlerinde köyün en aşağısındaki evden başlayıp en yukarıdaki evde sonlanmaktadır.

Oyunda, Tomas ev ev gezdirildiği için ev içleri de mekâna dâhil edilmektedir. Tomas'ın her yeri dağıtacağı bilindiği için ev sahipleri kırılabilecek veya zarar görecek eşyaları önceden bir yerlere kaldırmaktadırlar.

Günümüzde düzenlenen şenliklerde de oyun için özel mekânlar oluşturulmaktadır.

2.3. Zaman

Bu oyun, Mersin-Silifke'de kış döneminde oğlağın anne karnında tüylendiği kabul edilen yüzüncü günde oynanır. Tomas oyunu sadece bir gecelik oyundur. Hazırlıklar, ikindi üzeri saat dört beş gibi başlayıp, oyun akşam yedi-sekiz arasında bitmektedir.

İklim şartlarına bağlı olarak havanın çok soğuk veya yağışlı olması durumunda oyun ilerleyen günlerde tertip edilmektedir.

2.4. Oyuncular

Oyuncu kadrosu; Tomas, İdareci (Tilki), davulcu ve zurnacıdan oluşmaktadır. Oyuncular yirmi ila otuz yaş aralığındaki gençlerden seçilmektedir. Bu gençler de genellikle mesleği çobanlık olan kişilerdir.

2.4.1. Tomas

Tomas, tek kişiden oluşan görüntü itibariyle bir canavarı andıran tiplemedir. Tomas rolünü üstlenen kişinin üzerine kepenek şeklinde koyun ya da keçi postu giydirilir. Tanınmaması için yüzü ve vücudunun açık yerleri tencere isi ile siyaha boyanır. Tomas rolündeki kişinin boynu başta olmak üzere çeşitli yerlerine çanlar takılıdır. Tomas'ın ayrıca boynunda İdareci (Tilki) tarafından tutulan yular da vardır.

Hayvan taklidine bağlı oyunlarda, oyuncunun kılığına girdiği hayvanın hareketlerini ve seslerini en iyi şekilde taklit emesi çok önemlidir (Karadağ 1978: 139–140). Tomas, evler arasındaki yolculuğu sırasında deve gibi bozlar ki çevredekiler onun geldiğinden haberdar olurlar. Tomas'ın çıkardığı ses ve yaptığı hareketler öyle ürkütücü bir özelliktedir ki onu gören çocukların birkaç gün uykusuz kaldığı söylenmektedir (KK 2). Erzincan'da oynanan Saya Gezmesi oyununda da Tomas gibi vücudu keçi kıllarıyla kaplanan karakterin adı *Kalik*'tir ve görüntü itibariyle bir ayıyı anımsatmaktadır (And 2003: 54). Sivas'taki Davar Yüzü oyununda da Arap, kılık kıyafetinden üzerindeki çanlara ve makyajına kadar her yönüyle Tomas'a benzemektedir (Sinmez-Yiğit 2014: 20-21).

2.4.2. Tilki / Deveci / Deşirici / İdareci

Oyun süresince Tomas'ı idare edip yöneten tiplemeye Tilki, Deveci, İdareci veya Deşirici adı verilmektedir. Bu kişinin elinde bir ucunda çuvaldız bulunan uzunca bir sopa vardır. Tomas, yapısı gereği biraz arsız olduğu için ona müdahale etmek isteyen İdareci bu sopayı kullanmaktadır.

Aynı şekilde Tomas ev ev gezdirilirken köyün çocukları Tomas'a dokunmak isterler ve bazen de Tomas'ın üzerindeki örtüyü kaldırmaya çalışırlar. Ancak Tilki buna engel olur (İnceoğlu 2002: 65). Tilki elindeki çuvaldızlı sopayı bu kez çocuk-

lara doğrultarak onları uzaklaştırmaktadır. Sivas'taki Davar Yüzü oyununda Tilki köyün en kurnaz gencinden seçilmektedir. Tilki, oyun sırasında evin mutfağına girerek gözünün gördüğü yiyeceklerden birer parça almaktadır (Sinmez-Yiğit 2014: 21). Konya Ilgın'daki Saya Gezmesi oyununda on sekiz yaş altındaki çocuklar bir mahallede toplanarak gavil oluştururlar. Gavilci başı eşliğinde boyunlarına heybelerini ve koyun çanlarını takarak gezmeye başlarlar. Gavilci başı aralarından birini başlarında sayacı başı seçer (Cengiz 1964: 3513).

Erzincan Pınaryolu'ndaki Saya Gezmesi'nde, gelin eline bir çuvaldız alır ve kendini kaçırmak isteyenleri iğneler. Ayının ise başına koyun postu geçirmiş ve sırtına bir eski palto giydirilmiş, omuzu kamburlaştırılmış, eline kuvvetli sopa verilmiştir. Ödevi gelini korumaktır. Bu arada önüne rast gelene de birer sopa vurmaktan kendini bir türlü alamaz. Bu oyunda ayrıca deve de vardır (Şeker 1967: 4383-4384). Niğde'deki Saya Gezme şenliğinde Gelin, Koca, Arap, Tilki ve Kavalcı vardır (Şeker 1967: 4384).

Saya Gezmelerinde bir anlamda oyunu idare eden kişiye Sayacı adı verilir. Kars'taki Terekemelerde kuzuların doğduğu vakit köy köy dolaşarak, sürü sahiplerinden hediyeler toplayan derviş ya da çobana da Saya adı verilmektedir (Kırzıoğlu 1959: 1849).

2.4.3. Davulcu

Köy içerisinden davul çalma yeteneği olan gençlerden birisidir. Bazı durumlarda eğlence için köy muhtarı tarafından da kiralanmaktadır. Her Tomas oyununda davulcu ve zurnacının olması zorunlu değildir.

2.4.4. Zurnacı

Zurnacı, davulcunun melodisine zurnayla eşlik eden kişidir.

2.4.5. İzleyici

Eğlenmek ve vakit geçirmek için oyunları belli bir yerde ve zamanda takip eden kişilere izleyici denir (Elçin 1964: 69). Saya Gezme düzenlenmeden önce köydeki kişilere haber edilmektedir. Kişiler buna göre hazırlanmaktadır. İzleyiciler genç yaşlı, çoluk çocuk her kesimden kişiden oluşmaktadır.

Tomas oyununda seyirciler, Tomas ve Tilki'yle beraber ev ev dolaşmaktadırlar. Oyun başladığı sırada sekiz-on kişi olan bu grubun sayısı, Tomas davul ve zurna eşliğinde köyün içerisine ilerledikçe artmaktadır. Bazen gruptakiler Tomas'ın yüzünü merak ettikleri için onun üzerindeki örtüyü açmaya çalışırlar. Bu durumda Tomas, seyircilere doğru koşup değişik sesler çıkararak onlara bağırıp saldırmaktadır. Ayrıca Tomas'ı rahatsız eden çocuklara da Tilki elindeki sopayla müdahale eder. Oyuna kısıtlı da olsa dâhil olan izleyiciler çok sevinirler. Küçük çocuklara Tomas'ı rahatsız etmemeleri tembihlenir. Tomas'a taş atan küçük çocuklara akşam evlerine Tomas'ın geleceği söylenince çocuklar korkarak kaçışırlar (KK 2).

Saya Gezme ritüeline bağlı olarak diğer bölgelerde karşımıza çıkan Deve oyunlarında izleyiciler (köylüler) deveciyi ve kızlarını sıkıştırıp zor duruma katar-

ken Tomas oyununda ise köy halkı Tomas ve Tilki'yi memnun etme çabası içindedirler.

2.5. Amaç

Tabiatın canlanması dönemi mal ve davarın yavrulamasını müjdeleme, Tanrı'dan bolluk, bereket dileme yakarışıdır (Şeker 1967: 4383-4384). Bu ritüellerde halk, koyunların rahat kuzulamalarını, sütlerinin bol ve bereketli olmasını dilemektir (Çağımlar 2002: 12).

Çok köklü bir geçmişe sahip Saya Gezme ritüelinde, bazen değişik amaçlar da ön plana çıkarılmaktadır. Kars'ta düzenlenen Saya Gezme'de, köyün çocukları evlerin damlarındaki bacalardan ellerindeki çanları bacalardan uzattıkları sırada türküler söylerler ki bu türkülerde kısır gelinlerin doğum yapmasını da dile getirirler (Kırzıoğlu 1959: 1881).

Mersin-Silifke'de ocak ayının ilk haftasında düzenlenen Saya Gezme ritüelinde de amaç Anadolu'nun diğer yerlerinde olduğu gibi doğumuna elli gün kalan oğlakların zarar görmeden sağlıklı şekilde doğmasıdır (İnceoğlu 2002: 63). Keçilerin kolay kuzulaması ve yılın bereketli olması için bir araya gelen insanlar, düzenlenen Tomas oyunu sayesinde hem eğlenceli zaman geçirmekte, geçmişi hatırlamakta, aynı zamanda yiyip içerek birlik olma bilincini de uygulamaktadır.

2.6. Oyunun Kurgusu[1]

Önde Tilki ardında Tomas (deve kılığındaki kişi), zurnacı ve davulcu köydeki evleri dolaşmaya başladıklarında Tomas, deve gibi bozlamaya başlar ve çevredekilerin ilgisini çekmeye çalışır. Tomas'ın üzerindeki çanların çıkardıkları sesler de bir nev'i onun gelişini haber vermektedir. Tomas ve Tilki ilk eve geldiklerinde Tilki ev sahibine dönerek mâni söylemeye başlar.

Selam verdim ağa
Selamımı aldın mı?
Bugün benim geleceğim
Hesap yapıp bildin mi?

Tilki, söylediği mânisine ilk önce ev sahibinin mâniyle karşılık vermesini bekler. Ancak ev sahibinden bir yanıt gelmezse ikinci bir mâni söyleyerek geliş sebebini bir nebze de olsa dile getirir.

Saya saya sekiz aya
Koç katarlar dokuz aya
Düü dedim, meledi
Kuyruğu buladı.

İkinci mâniyi söylemesiyle birlikte Tomas ve Tilki eve doğru yol alır. Bu arada Tomas iyice hırçınlaşır ve daha eve girmeden çevreyi yıkıp dökmeye başlar. Yol içindeki taşları tekmeler, ayağıyla yeri kazmaya çalışır. Onun bu hâlini görenler korkarak kaçışırlar. Bu arada Tilki üçüncü mâniyi okur:

---

1 Tomas oyununun kurgusu (KK 1) İsmail Alptekin'den derlenmiştir. Alptekin, konar-göçer bir ailede dünyaya geldiği için hayvancılıkla ilgili birçok kültürel değeri bilmektedir.

Kuyruğunun ağı var
Yüreğinin yağı var
Yüze yüze yetti,
Tüyü bitti

Üçüncü mânide, Saya Gezme'nin yüzüncü günde kutlandığını ifade edip o günde hayvanların karnındaki yavrunun tüyünün bittiğini dile getirir. Artık önde davulcu ve zurnacı, arkada Tomas ve Tilki evin kapısının önüne gelerek son mâniyle birlikte evin kapsından içeriye dalarlar.

Ak kolları kandırıverdi
Öksüzleri doyuruverdi
Dolanıverdi boz kayanın dibinde
Bir kurşun sıktım kulağının dibine

Araştırmacı Mustafa İnceoğlu, İmamuşağı köyünde düzenlenen oyunda okunan mâninin son dizesinde *"Domuzun bağrına basın kurşunu."* şeklinde bir eklemenin yapıldığını tespit etmiştir (İnceoğlu 2002: 65). Bu mâniden sonra Tilki'nin elindeki Tomas evin içine girer ve ırbık (ibrik), kazan, çingil, maşrapa, bakraç gibi kap kacak bulursa tekmeler ve ortalığı dağıtır. Bu birkaç dakika devam eder. Bu arada ev sahibini de tartaklar ve yorulan Tomas kapının eşiğine tıslayıp çöker. Kendince tuhaf tuhaf sesler çıkarır ölü gibi yatar. Tilki, ev sahibine dönerek şunları söyler:

Eheeyyy, oooyyyn evin avradı ile herifine tanıyın, hunnara. İhinika da lök yattı aşağa etti. Seyiding de galang öteberileri de getirin. Yohsa töbe billa hunu dineltemeng.

Ev sahibi hemen evin içinden yarma ile dövme getirir ve Tilki'ye (deşirici) verir. Tilki, bundan Tomas'a -sembolik olarak- yedirir. Ölü gibi yatan Tomas memnun kalıp davul zurna eşliğinde ayağa kalkar. Tomas evden dışarıya çıkarken halk arasında bir cümbüş kopar. Tilki'nin başını çektiği Tomas diğer bir eve geçer.

İkinci evde de Tilki aynı mânileri söyleyerek eve girer. Tomas da aynı şekilde gördüğü her yeri yıkar döker, ev sahiplerini yine tartaklar ve yine kapının eşiğine oturur. Tilki ev ahalisine dönüp:

Ah anam ah! Lök gene çökdü. Hindi hurlardan neci veriseniz verin de viran olup gedelim.

Ev sahibi küncü (susam), un, tuz ve çörek getirip Tilki'ye verir. Tilki, bundan Tomas'a yedirir ve Tomas davul zurna eşliğinde kalkar. Oynaya oynaya tüm köy evleri bu şekilde gezilir. Son eve gelindiğinde hep birlikte kazan kurulup toplanan tüm erzaklar keşkek, ovmaç, ölemeç gibi yemekler yapılıp ahaliye dağıtılır. Nilgün Çıblak, Saya Gezme oyunlarında, çobanların ev ev dolaşarak yiyecek toplamalarının bir töre olduğunu ve bu törelerin ilkel toplumların yaşamlarını kolaylaştırmak için doğa ile iyi geçinme gereksinimlerinden doğduğunu ifade eder (Çıblak 1999: 234-246).

Tomas ve Tilki kılığındaki gençler de oyun bittikten sonra üzerlerindeki kıyafetleri çıkarırlar ve halkın arasına karışırlar. Buna *Tomas Bozmak* adı verilir.

Tomas bozulduktan sonra gece boyunca ziyafet ve eğlenceler devam eder. Son olarak bir araya gelen köylüler dua ederek bereketli bir yıl olmasını niyaz ederek ayrılırlar.

Sonuç

Anadolu'da küçükbaş hayvancılıkla uğraşan halk arasında koç/teke katımının yüzüncü gününde Saya Gezme ritüeli gerçekleştirilmektedir. Bu tören mevsimsel farklılıklardan dolayı farklı zaman ve günlerde gerçekleştirilse de hepsi ortak bir amaç çerçevesinde yapılmaktadır. Bu ritüel çevresinde toplumun yaşam tarzına bağlı olarak ortaya çıkan ve temelde hayvan figürlerini sembolize eden oyunlar oynanmaktadır. *Tomas* oyunu da bu oyunlardan birisidir.

Saya Gezme ritüeli, Anadolu'nun birçok yerinde olduğu gibi Silifke'de de köy seyirlik oyunlarıyla taçlandırılarak eğlenceli hâle getirilmektedir. Saya Gezme ritüelinde en çok icra edilen oyun, deve oyunu ve türleridir. *Tomas* oyunu da deve oyununun bazı motifleri unutulmuş ve değiştirilmiş bir şeklidir, diyebiliriz.

Deve oyunları esas itibariyle üç ana motif üzerine kurulmaktadır: *Ölüp-dirilme, kız kaçırma ve kılık değiştirme* (Atlı 2017: 28-30). Tomas oyunu, *ölüp dirilme* ve *kılık değiştirme* motiflerini bünyesinde barındırırken *kız kaçırma* motifi zaman içerisinde unutulmuştur.

Tomas ve Tilki, ev ev dolaşırken Tomas girdiği evde sağ solu dağıttıktan sonra ölü gibi yere yatar. Tilki, ev sahibinin verdiği yiyecekleri sununcaya kadar bu şekilde bekler. Bu durum sembolik bir ölümdür. Ev sahibinin verdiği yiyeceklerden alan Tilki, eliyle bunu Tomas'ın ağzına uzatarak yemesini sağlar. Bunun üzerine Tomas yavaş yavaş hareketlenmeye başlar. Bu hareketlenme bir tür dirilme işaretidir. Metin And, seyirlik oyunlarda görülen ölüp dirilme motifini tanrılarla ilişkilendirip Dionisos, Adonis, Attis ve Osiris gibi tanrıların ölüp yeniden dirilmesini bitkisel hayvansal yaşamın doğup ölmesiyle ilintili olduğuna dikkat çeker (And 2003: 187).

Hayvan taklidi seyirlik oyunlarının kaçınılmaz motiflerinden birisi de *kılık değiştirme*dir. Taklidi yapılan hayvanın durumuna göre kıyafetler ve gerekli aksesuarlar hazırlanır. Tomas oyununda, Tomas üzerindeki kıyafetler itibariyle bir canavarı andırmaktadır. Özellikle hayvanlar içerisinde ayıya çok benzemekle birlikte yaptığı davranışlar itibariyle deve oyunundaki deveyi de çağrıştırmaktadır. Deve gibi vücudunun değişik yerlerinde bulunan çanlar Tomas'ın en büyük özellikleridir.

Saya Gezme ritüelinde Mersin-Silifke'de oynanan Tomas oyununda oyuncu sayısı iki kişiden oluşmaktadır. Diğer bölgelerde oynanan deve oyununda bu sayı dört ila beş arasında değişiklik göstermektedir. Ancak Deve oyununda karşımıza çıkan Deve ve Arap'ın yerini Tomas; Tilki ve Koca'nın yerini Tilki, Deveci, Deşirici veya İdareci adıyla bilinen tiplemenin üstlendiği görülmektedir. Bu durum zaman içerisinde meydana gelen kültürel erozyonun köy seyirlik oyunlarına ne şekilde yansıdığını göstermesi açısından önemlidir.

Koç katımı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan Saya Gezme ritüeli hayvancılıkla hayatını devam ettirmeye çalışan Türk kavimlerinin ilk dönemlerde icra ettik-

leri uygulamalardır. Bu uygulamaların çeşitli vesilelerle günümüze kadar ulaşmış olması da kültürel sürekliliğin devamını göstermesi açısından da önemlidir. Ancak günümüzde bu uygulamalar yavaş yavaş unutulmaya başlansa da bu gelenekler içerisinde olan bazı motifler farklı şekillerde yaşamaya devam etmektedir. Koç katımı ve bir sonraki aşamasını temsil eden Saya Gezme için bir araya gelen köylülerin o günde birlik ve beraberliklerini pekiştiren Tomas oyunu günümüzde şenlik, eğlence, festival ve düğünlerde de oynanmaktadır.

KAYNAKÇA

Alptekin, Ali Berat (2011), "Koç Katımı Törenleri", *Halk Bilimi Araştırmaları,* Akçağ Yayınları, Ankara.

And, Metin (1970), *100 Soruda Türk Tiyatrosu Tarihi,* Gerçek Yayınevi, İstanbul.

And, Metin (1985), *Geleneksel Türk Tiyatrosu Köylü ve Halk Tiyatrosu Gelenekleri,* İnkılap Yayınevi, İstanbul.

And, Metin (2003), *Oyun ve Bügü / Türk Kültüründe Oyun Kavramı,* Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Artun, Erman (1987), "Tekirdağ Köy Seyirlik Oyunları", *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, HAGEM Yayınları, Ankara.

Ataman, Sadi Yaver (1975), *100 Türk Halk Oyunları,* Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Atlı, Sagıp (2017), "Köy Seyirlik Oyunlarından 'Deve Oyunu' Üzerine Bir Değerlendirme ve Balıkesir-Pamukçu Deve Oyunu", *Journal of Turkish Language and Literature,* C. 3, S. 2, s. 16-40.

Bali, Aslı (2017), "Halk Oyunları Üzerine Halkbilimsel Bir Araştırma: Mersin İli Silifke İlçesi Örneği", *Karadeniz,* S. 33, s. 78-91.

Cengiz, Haydar (1964), "Ilgın'da Saya", *Türk Folklor Araştırmaları,* S. 182, s. 3513.

Çağımlar, Zekiye (2002), "Sivas Yöresi Köy Seyirlik Oyunlarında Halk Bilimsel Öğeler ve Cinsellik", *Halk Kültüründe Sivas'ın Yeri Kongresi Bildirileri,* s. 1-15.

Çetin, Cengiz (2006), "Anadolu'da Bereket Kültü ve Anadolu Türk Köylüsü Seyirlik Oyunlarına Yansımaları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi,* C. 46, S. 1, s. 189-210.

Çıblak, Nilgün (1999), "İçel-Mut Çömelek Köyü Köy Seyirlik Oyunlarından 'Saya Oyunu'", *III. Uluslararası Çukurova Halk Kültürü Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildiriler Adana Valiliği Yayınları*, Adana, s. 234-246.

Elçin, Şükrü (1964), *Anadolu Köy Orta Oyunları (Köy Tiyatrosu),* Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara.

Erdal, Tuğçe (2016), "Yapısal ve İşlevsel Bağlamda Yozgat Kutlamaları", *I.Uluslararası Bozok Sempozyumu Bildiri Kitabı 3.Cilt*, s. 341-360.

İnceoğlu, Mustafa (2002), *Silifke Çocuk Kültürü ve Çocuk Oyunları*, Taşeli Vakfı Yayınları, Silifke.

Karadağ, Nurhan (1978), *Köy Seyirlik Oyunları,* Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Kırzıoğlu, Fahrettin (1959), "Karsta Derlenen 'Sayacı Türküleri", *Türk Folklor Araştırmaları,* S. 117, s. 1881-1885.

Ötker, Özden Gül (2006), *Sümerlilerin Dini İnanç ve Adetleri*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara.

Sinmez, Çağrı- Ali Yiğit (2014), "Sivas Folklorunda Davar Yüzü (Saya Gezme) ve Koç Katımı Töreni", *Lokman Hekim Journal*, C. 4, S. 1, s. 19-25.

Su, Hikmet (1978), "Kadınhanı Kurthasanlı Köyü'nde Saya Gezimi", *Türk Folklor Araştırmaları,* S. 346, s. 8317.

Şeker, Bahaddin (1967), "Erzincan'da Saya Gezme Geleneği", *Türk Folklor Araştırmaları*, S. 213, s. 4383-4385.

Tansuğ, Kadriye- Özel İnanlı (1960), "Sümerlilerin Dünya Görüşü ve Babil Edebiyatına Toplu Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C. 4, S. 7, s. 3-4.

Tecer, Ahmet Kutsi (1940), *Köylü Temsilleri,* Çığır Mecmuası, Ankara.

Tekerek, Nurhan (2008), *Köy Seyirlik Oyunları,* Mitos Yayınları, Ankara.

KAYNAK KİŞİLER

KK 1: İsmail Alptekin (Âşık İmamoğlu), Silifke doğumlu, 78 yaşında, ilkokul mezunu, emekli.

KK 2: Şuayib Kırtıl, Silifke doğumlu, 51 yaşında, ilkokul mezunu, serbest meslek.

KK 3: Cennet Alptekin, Silifke doğumlu, 61 yaşında, okuma-yazma bilmiyor, ev hanımı.

KİTAB-I DEDE KORKUT'TA GÜZELLİK KAVRAMI ÜZERİNE

Zeynep Dilek ALPTEKİN*

Özet: Güzellik, soyut bir kavram olup ilk dönemden günümüze filozoflar, âlimler ve edebiyatçılar tarafından üzerinde değişik fikirler ortaya konmuş ve tartışılmıştır. Güzellik; sanat, felsefe ve edebiyat gibi birçok alanda kendisine yer edinmiştir. Geçmişten günümüze estetik biliminin konusu olan güzellik, insanların yaşadığı dünyayı anlamlandırıp nesnelere bir anlam yüklemeye çalışmasının bir sonucudur. Sanatta ve edebiyatta *estetik* kavramıyla açıklanabilen "güzellik" çevresinde haz ve beğeni uyandıran nesnelerin en belirgin özelliğini ifade etmektedir. Güzellik, göreceli bir yargı olup bakanın karşı taraftaki objeye yüklediği anlamla ilgilidir. Özellikle edebî metinlerde güzellik yazarın bakış açısı çevresinde; bireylere, olaylara ve nesnelere yüklediği anlam çerçevesinde şekillenmektedir. Güzeli tanımlayabilmek için çıkılan yoldaki bu belki de baştan kaybedilmiş savaşta, edebiyat her daim ilk başvurduğumuz kaynaklardan biri olmuştur. Çalışmamızda Dede Korkut Kitabı'nın Dresden nüshasında bulunan 12 hikâye ve mukaddimede geçen güzellik kavramı üzerinde durulacaktır. Nitel araştırma yönteminin benimsendiği bu çalışmada veri toplama amacıyla doküman analizi tekniğinden faydalanılmıştır. Araştırmadaki verilerin kaynağını *Dede Korkut Kitabı I* (Ergin 1994) oluşturmaktadır. Çalışma sonunda Dede Korkut Kitabı'na güzellik kavramının ne şekilde yansıdığı metinden alınan örneklerle somutlaştırılıp tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Güzellik, kavram, Dede Korkut*

On the Concept of Beauty in the Book of Dede Korkut

Abstract: Beauty is an abstract concept, and different ideas have been put forward and discussed about it by the philosophers, scholars and literary people day by day. Beauty has made many places in art, philosophy and literary art. Beauty, the subject of Aesthetic Science from the past to the present, is the result of trying to make sense of the world in which people live and to make sense of the objects. "The Beauty" that can be explained by the concept of aesthetics in art and literature, expresses the most distinctive feature of the objects which give pleasure and appreciation in itself. Beauty is a relative judgment and is concerned with the meaning that the beholder puts on the object on the opposite side.Especially in literary texts, the beauty is shaped around the meaning of the author's point of view as it imposes on individuals, events, objects. In this way of describing beauty, literature has always been one of the first sources we refer to in our study we will focus on the twelve stories in the Dresden edition of the book of Dede Korkut and the concept of beauty mentioned in a preface. In this study, which adopted the qualitative research method, document analysis technique was used for collecting data. The source of the data in the study is *Dede Korkut Book I* (Ergin 1994). At the end of the study, how the concept of beauty reflected in Dede Korkut Book will be concretized and discussed with examples taken from the text that reflects the concept of beauty.

Keywords: *Beauty, concept, Dede Korkut*

* Milli Eğitim Bakanlığı, z.d.alptekin@gmail.com

Giriş

İnsanoğlu, ilk dönemlerden beri üzerinde yaşadığı doğa ile çeşitli yönlerden ilişkiler kurmuş; doğadaki olayları, nesneleri ve gelişmeleri anlamlandırmaya çalışmıştır. Bu yakınlaşma çerçevesinde insanoğlu, karşılaştığı ya da tecrübe ettiği her olay ya da nesneyi anlamlandırırken ona güzel-çirkin; iyi- kötü; faydalı- zararlı gibi estetik değerler yüklemiştir. Böylece nesne, olay ve bireylere yüklenen anlamlar kelimelerle somutlaştırılmıştır.

Güzellik, felsefeden dinler tarihine kadar birçok alanda kendisine yer edinmiştir. Çalışma konumuz; XV. yüzyılın sonunda yazıya geçirildiği düşünülen Oğuzların dünya görüşü hakkında bilgi veren *Dede Korkut Kitabı* olduğu için diğer alanlardan ziyade edebiyattaki güzellik kavramı üzerinde durulacaktır. Edebiyat kelimesi zaten Arapça "edeb"ten türeyip en güzel ahlâk, insanı kötülüklerden koruyan iyiliğe sevk eden meleke, güzel huy anlamlarına gelmektedir (Aktaş 2009: 187). Güzel kavramı Türkçe Sözlük'te de; göze ve kulağa hoş gelen, hayranlık uyandıran, çirkin karşıtı. İyi, hoş. Soyluluk ve ahlaki üstünlük düşüncesi uyandıran anlamlarında kullanılmaktadır (http://www.tdk.gov.tr/index).

Edebî metinlerde sanatçı duygu, düşünce ve hayallerini esere yansıttığı için artık, eser güzel sanatların inceleme alanına girmiş olur. Güzel sanatların amacı da kendine ait düşündürme ve hatırlatma biçimi sayesinde sezdirip, hissettirip ve çağrıştırmaktır (Aktaş 2009: 192).

"Edebî metin, okuyucuda bir izlenim bırakmak, bir anlayış, bir duyuş uyandırmak kısacası onda estetik yaşantı adı verilen bir hâlin ortaya çıkmasını sağlamak amacıyla düzenlenir." (Aktaş 2009: 199). Yani okuyan ister istemez edebî metinlerden estetik bir zevk alır. Bu bağlamda bakıldığında edebî metinlerle estetik değerler aktarılmaya başlanır ve estetik değer içeren kavramlar kendilerine metinlerin içerisinde yer edinir. Bu kavramlardan biri olan güzel kavramına yaklaşmamıza kaynaklık eden eserlerden biri de *Dede Korkut Kitabı*'dır. Bir giriş ve on iki hikâyeden oluşan Dede Korkut Kitabı'ndaki hikâyelerden bazıları sözlü gelenekte yaşamaya devam etmektedir. Bunlar, Kampüre Oğlu Bamsı Beyrek Boyu, Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Boy ve Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'dur (Alptekin 2015: 1-2).

İnsanın düşünce dünyasında şekillenen "güzellik" her kişi ve grupta farklı anlamlar çağrıştırmakla birlikte genel anlamda ortak düşünceler çevresinde de anlamlandırılmaktadır. Güzel kelimesinin Türk dünyasındaki karşılıklarına bakacak olursak; Azerbaycan Türkçesinde *gözäl;* Başkurt Türkçesinde *güzäl, hılıv, matur*; Kazak Türkçesinde *ädemi, sulu, körikti;* Kırgız Türkçesinde *körktǖ, sulō, gözöl;* Özbek Türkçesinde *gözäl, çiráyli, yahşi;* Tatar Türkçesinde *güzäl, sılu, matur;* Türkmen Türkçesinde *gözel;* Uygur Türkçesinde *gözäl, çıraylık, yahşi* kavramlarıyla karşılaşırız. Türk dünyasında farklı sözcüklerle karşımıza çıkan güzel kelimesi ortak unsurlar etrafında şekillenmiştir (Ercilasun vd. 1991: 296-297). Göze ve kulağa hoş gelen, hayranlık uyandıran anlamına gelen güzel kavramı en çok insanlarla ilişkilendirilen bir kavramdır. Genellikle insanın yüz güzelliğine karşılık gelen

güzel ve güzellik kavramları Dede Korkut Kitabı'nda *didar, gözel, görklü* ve *yahşı* kelimeleri çevresinde anlamlandırılıp kendisine yer bulmuştur.

Dede Korkut Kitabı'nın Dresden nüshasında güzellik kavramıyla ilgili karşılaşılan unsurlar şu şekildedir:

1. Doğayla İlgili Varlıkların Tasvirinde Güzellik

Doğa, atlı-göçebe hayat tarzında toplumun vazgeçilmezlerindendir. Doğayla toplum arasında öyle sıkı bir bağ vardır ki doğa insanı kendine çeşitli yönlerden bağlamış durumundadır. Doğa, içerisinde birçok güzelliği barındırmaktadır. Bu güzelliklerin her biri kendi içerisinde ayrı bir güzelliği saklamaktadır. Öyle ki doğanın kendilerine sunduğu cömertlik karşısında "tabiat ana" tabirini kullanmışlardır. Dede Korkut Kitabı'ndaki hikâyeler, Oğuzların tabiatla olan ilişkilerine yer verirken doğa güzelliklerini de bir anlamda resmetmektedir.

Doğayla ilgili olarak dağ, su, çimen ve doğanın en büyük unsurlarından olan hayvanlarda güzellik unsuru üzerinde durulmuştur.

Dağ Tasvirinde Güzellik

Türk kültüründe dağlar, Gök Tanrı'ya yakın olması ve bazen de ona ev sahipliği yapmasıyla kutsal mekânlar olarak kabul edilmiştir (Duymaz-Şahin 2008: 117). Öyle ki bu durum zaman içerisinde dinî inançtan kültürel hayata kadar her yerde kendine iz bırakmıştır. Bu nedenle Türk kültüründe dağlar bir anlamda Tanrı'nın sembolleri arasına girmiştir.

Türk kültüründe önemli bir yere sahip dağ kültü ayrıca vatan kavramıyla da özdeşleşmiştir. Öyle ki Göç Destanı'nda ülkeyi ayakta tutan bir dağın tepesinde bulunan kutsal (yada) taştır. Çinlilerin isteği üzerine onlara verilen bu taşlar dağdan sökülmesi üzerine Uygur ülkesinde felaketlerin başladığı da unutulmamalıdır (Banarlı 2001: 28; Gömeç 2016: 50).

Dağa verilen önem, Oğuzların dünya görüşünü sembolize eden Dede Korkut Kitabı'ndaki hikâyelere de yansımıştır. "*Göğsü güzel kaba dağ"* ifadesi *Dirse Han oğlu Boğaç Han* ve *Kazan Bey'in Tutsak Olup Olup Uruz'un Kurtardığı Boy* olmak üzere iki hikâyede geçmektedir. *Dirse Han oğlu Boğaç Han Boyu'*nda tabiat, tabiat-insan, insan-hayvan ilişkilerinin ideal duruşlarının gözlemlenmesinden ortaya çıkan bir güzel anlayışı vardır (Uç 2003: 55).

Salkum salkum tan yilleri esdüginde
Sakallu bozaç turgay sayr adukda
Sakallı uzun tat eri banladukda
Bidevi atlar issini görüp okradukda
Aklu karalu seçilen çağda
Göksi ***gözel*** *kaba dağlara gün değende*
Big yigitler cılasunlar birbirine koyulan çağda (Ergin 1994: 78).

Hikâyede, dağ kavramı insana özgü bir ifadeyle örtüştürülerek verilmiş ve dağın güzelliği, insan göğsüyle ilişkilendirilmiştir. Hikâyelerde sık sık rastlanan "*göğsü güzel kaba dağ"* ifadesi, dağların yamaçlarının bir insan göğsüne benzetilerek, nasıl kişileştirildiğinin en güzel kanıtıdır (Sönmez 2008: 106). *Kazan Bey'in*

Tutsak Olup Olup Uruz'un Kurtardığı Boy'da Kazan Han, oğluna yiğitlik göstermenin şartları arasında *"göğsü güzel kaba dağlara çıkmayı"* da saymaktadır.

Oğul oğul ay oğul
Yağıya girüp baş kesmedün
Adam öldürüp kan dökmedün
Ala gözlü kırk yigidi boyuna algıl
Göksi ***gözel*** *kaba tağlar başına çıkgıl* (Ergin 1994: 160).

Oğuz yiğitlerinin kahramanlık gösterdiği yerler anlatıcı tarafından yüceltilmektedir. Bu yüceltmeler, tasvirlerde *"göğsü güzel kaba dağ"* olarak karşımıza çıkmaktadır. Hikâyede, Boğaç Han'ın *"göksi güzel kaba dağda"* av avladığından bahsedilmektedir (Ergin 1994: 84).

Su Tasvirinde Güzellik

Canlılar için hayatın kaçınılmazlarından olan su çevresinde Türk kültüründe birçok inanç ortaya çıkmıştır. Merkezi bir rol oynamasının yanında su; hayatın kaynağı, saflık sembolü ve bereket sağlayıcılığı rolüyle de önemli yer edinmiştir. Her şeyin bir koruyucu ruhu olduğuna inanan Türkler, suyun da koruyucu ruhu olduğuna inanıp suya karşı sonsuz saygı duyup değer vermişlerdir.

Yaratılış Destanı'nda karşımıza çıkan su, gökyüzünden yağmur taneleri şeklinde gelmesi hasebiyle de Gök Tanrı'yla ilişkilendirilmektedir. Suyun kült sayılmasında su kaynaklarının yer ve su ruhlarını bulunduran bir yer olması düşüncesinden kaynaklanmaktadır (Oymak 2010: 44).

Bamsı Beyrek'in ülkesine dönüşünde babasının evi tasvir edilirken *yahşı* bir pınardan bahsedilmektedir.

"Andan babasınun ordusına geldi. Meger ivleri öninde bir böyük ağaç var-idi, dibinde bir ***yahşı*** *bınar var-idi. Beyrek bakdı gördi kim kiçik karındaşı bınardan su almağa gelür, kardaş Beyrek diyü ağlar buzlar, toyun dügünün kara oldı, diyü ağlar."* (Ergin 1994: 138).

Evin önündeki pınara *yahşı/güzel* sıfatı verilerek onun önemine dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Burada elbette Türk halkının kaynak sulara yaklaşımı da söz konusudur. Çünkü çoğu su kaynağının oluşumuyla ilgili değişik efsaneler olup bunların çoğunun kaynağı dinîdir. Bu yönüyle su kaynaklarına değer verilmekte, tükürülmemekte ve yanında küfür edilmemektedir.

Hikâyelerde su ile kullanılan diğer bir sıfat "görklü"dür ki güçlü, kuvvetli ve güzel anlamlarına gelmektedir. Destan kahramanının hayatı mücadeleler içinde geçmektedir. Kahraman "*göksi gözel dağlar*"a tırmanmakta, "*kazılık at*"ıyla günler süren yolculuklar yapmakta, "*kuş kuşlamakta, av avlamakta*" ve "*akındılu görklü sulardan*" geçmektedir.

Kalkubanı Kan Turalı yiründen turı geldün
Yilisi kara kazılık atun butun bindün
Ala gözlü yiğitlerün yanuna aldun

Arhu Bili Ala Tağı dünin aşdun
Akındılu ***görkl****ü suyın dünin kiçdün* (Ergin 1994: 191).

Hikâyelerde su ile kullanılan "görklü su" kelime grubu altı hikâyede (Kazan Bey'in Tutsak Olup Olup Uruz'un Kurtardığı Boy, Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu, Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Boy, Begil Oğlı Emren'ün Boyu, Uşun Koca oğlı Segrek Boyu, İç Oğuz'a Taş Oğuz Asi Olup Beyrek Öldiği Boy) geçmektedir. *Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Boy'*da Basat, Tepegöz'e seslenirken "*Akındılu* ***görklü*** *suyumun taşkını kardaş"* ifadesini kullanmaktadır. Basat, kardeşini tanımlarken /anlatırken akıntılı güzel suyun taşkını olarak ifade etmektedir. Kardeşinin güçlülüğünü coşkulu, güzelce akan bir suya benzetmiş ve doğadaki bir güzelliği insana yakıştırmıştır.

Karşu yatan kara tağum yüksegi kartaş
Akındılu ***görklü*** *suyumun taşkını kardaş*
Güçlü bilüm kuvveti
Karangulu gözlerümün aydını kardaş (Ergin 1994: 210).

Türklerde iyi ruhların bulunduğu yerler olarak da bilinen su kaynakları kirletilmeyip kutsal sayılmış ve bu kutsallığa saygı gösterilmiştir (Türkmen 2013: 16). Su, sahip olduğu olumlu özelliklerin yanında, belli zamanlarda gösterdiği taşkınlık nedeniyle karşı konulmaz bir hâl almakta (Kıyak 2013: 23) ve özellikle akıntılı, coşkun olarak betimlenmektedir. Dede Korkut Kitabı'nda; hikâyelerin sonunda neslin devamı için yapılan duada "*görklü akan su"*yun kurumaması istenildiği görülmektedir.

"*Yöm vireyim hanum: Yirlü kara tağlarun yıkılmasun. Kölgelüçe kaba ağacun kesilmesün, kamın akan* ***görklü*** *suyun kurımasun, kanatlarun uçı kırılmasun..."* (Ergin 1994: 94).

Çemen/Çimen Tasvirinde Güzellik

Hayvancılıkla hayatını devam ettiren toplumlarda çimen önemli bir yere sahiptir. Hayvanların yediği çimenler onların süt ve et veriminin artmasını sağlamaktadır. Atlı-göçebe hayat kültüründe bir yer ne kadar otlağa sahipse o kadar bereketli kabul edilmektedir.

Çimenlerin görklü olarak tasvir edilmesi, tanımlanması vb. manzaranın güzelliğini, çimenlerin canlılığını ve cezbediciliğini ifade etmektedir. Dede Korkut Hikâyeleri'nde "görklü çemen" kelime grubu üç hikâyede (Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu, Kazan Bey'in Tutsak Olup Olup Uruz'un Kurtardığı Boy, İç Oğuz'a Taş Oğuz Asi Olup Beyrek Öldiği Boy) geçmektedir. *Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu*'nda; "*Gök ala görklü çemene çadır dikti."* cümlesinde çimenin ihtişamı gözler önünde canlanır. Çadırın kurulacağı yerin güzel, görkemli, ihtişamlı olması "gök ala görklü çemen" ifadesinde kendini bulmaktadır.

"... Oğlı-y-ile gelini·y-ile Kanlı Koca Oğuz'a girdi. Gök ala ***görklü*** *çemene çadır dikdi. Atdan aygır deveden buğra koyundan koç kırdurdı."* (Ergin 1994: 198).)

İç Oğuz'a Taş Oğuz Asi Olup Beyrek Öldiği Boy'da; Beyrek öldürüldükten sonra Kazan onun intikamını alır ve toy verir. Bu toyda seçilen mekânsal yerin tasvirinde yine çimenlerin "ala görklü" sıfatıyla ifade edilmesi çimenlerin güzelliğini göstermesi açısından önemlidir.

"Kazan gök alan ***görklü*** *çemene çadır dikdürdi, otağın kurdı. Dedem Korkut gelüben şazılık; çaldı*." (Ergin 1994: 251).

Çimen tasvirinde çimenlerin ihtişam, görkem ve güzelliğini ifade etmek için "yapağulu gökçe çemen" ifadesi de kullanılmıştır. Hele "*yapağulu gökçe çemen"* sözünde, çemen bir koyun yapağısına benzetilmiştir (Ögel 2000: 466).

Hayvanların Tasvirinde Güzellik

"Atlı-göçebe hayat kültürünün en önemli objelerinden biri attır. Öyle ki at, Türk'ün kanadı olarak bilinmektedir." (Alptekin 2017: 309). Bu kadar büyük bir öneme sahip olan at, halk hikâyelerinde Hz. Hızır'dan sonra kahramanın en büyük yardımcısıdır (Alptekin 2002: 38). Bu hayvanlar sıradan hayvanlar olmayıp bazı özellikleriyle diğer hayvanlardan ayrılırlar. Dede Korkut Hikâyeleri'nde kahramanların atının özellikleri sıralanırken dikkati çeken hususlardan birisi "*yahşı at"*a sahip olmalarıdır. Dede Korkut Hikâyeleri'nde yahşı at kelime grubu iki hikâyede (Begil Oğlı Emren'ün Boyu ve Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Boy) geçmektedir.

Begil Oğlı Emren'ün Boyu'nda;

"Yine Bayındır Han'dan adam geldi tiz gelesin diyü. Pes Begil geldi, pişkeşin çekdi, Bayındır Han'un elin öpdi. Han dahı Begili konuhladı, ***yahşı*** *at yahşı kaftan vafir harclık virdi. Üç gün tamam ağırladı."*(Ergin 1994: 216).

Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Boy'da ise bir aslan tarafından bulunup beslenen Basat'a, Dede Korkut ad verirken Oğuz yiğitlerinin bazı özelliklerini söylerken "*yahşı at"*a bindiklerinden bahsetmektedir. Buradaki yahşı at; bakımlı, kuvvetli ve görünüş itibariyle güzel at anlamına gelmektedir.

"Dedem Korkut geldi aydur: Oğlanum sen insansın hayvan-ile muşgul olmağıl, gel ***yahşı*** *at bin, yahşı yigitler-ile eş yort, didi…"* (Ergin 1994: 207).

2. Dini Kavramların Tasvirinde Güzellik

Dede Korkut Hikâyeleri; Türklerin İslamiyet'i kabulüyle ortaya çıkan bir geçiş dönemi eseridir. Öyle ki İslamiyet'in kabul edilmesinin etkisi Dede Korkut Hikâyeleri'ne de çeşitli şekillerde yansımıştır.[1] On iki hikâyenin tamamında İslami unsurlar yer almıştır. İnanç bakımından Oğuzlar Müslüman'dır. Yaşadıkları çağ Hz. Muhammed'in yaşadığı çağdır (Güngör 2016: 315). On iki hikâyenin tamamında Allah'a ve Peygamber'e büyük bir saygı duyulur ve her hikâyenin sonunda övgüler yağdırılır, onların güzelliklerinden bahsedilir. Allah güzeldir, güzeli sever. Hikâyelerde geçen görklü kelimesi Arapçadaki *"cemil"* kelimesinin karşılığında

---

1 Dede Korkut Kitabı'nda İslami Unsurlar için bknz: Elçin, Ş. (1962), Dede Korkut Kitabı'nda İslami Unsurlar, *Nemeth Armağanı*. Ankara ve Dede Korkut Kitabı'nda Dini Motifler için bknz. Tutar, A. (1996), Dede Korkut Kitabı'nda Dini Motifler, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1 (1): 241-254.

kullanılmaktadır (Güngör 2016: 333). *"Görklü Tanrı*" ve "*Adı görklü Muhammed"* ifadeleri hikâyelerde sıklıkla kullanılmış ve hikâyelerin sonlarında duaların içinde de yer almıştır.

Allah ve Güzellik

Tanrı'nın varlığıyla ilgili gerek filozoflar gerekse teologlar tarafından birçok düşünce ortaya konulmuştur. Tanrı; evrende bulunan varlıkların üstünde, bilincin dışında güç olarak kabul edilmektir. İçinde yaşadığımız evrende öyle muazzam bir düzen ve uyum söz konudur ki bu güzellik gözlerden kaçmamaktadır. Evrendeki bu güzellik, bizi güzel yaratıcıya götürmektedir.

*Dede Korkut Kitabı'*nın mukaddime bölümünde hikâyenin ozanı, güzellikle ilgili ilk methiyesini "*Ağız açıp över olsam üstümüzde Tanrı görklü /güzel."* (Ergin 1994: 75) diyerek Yüce Allah'a yapmıştır. Çünkü Allah mutlak güzelliktir ve diğer güzellikler onun yansımasından meydana gelmektedir.

İnsanoğlu, içinde yaşadığı ortamdaki nesnelerin güzelliğini görmüş ve bunu yine tanrısal olan güzelliğe bağlamaya çalışmıştır. Bunun yanında şu da unutulmamalıdır ki "Tanrı güzeldir." tabiattaki her nesneye onun güzelliğinin yansımaları söz konusudur.

"Yanaşıp yola girince kara erkek deve güzel. Sevgili kardeş güzel. Yan tarafta ev yanında dikilse gelin odası güzel, uzunca çadır ipi güzel." (Ergin 1994: 76).

Hikâyeyi, Dede Korkut'un ağzıyla yazan müellif Tanrı'nın güzelliğinin evrene ne şekilde yansıdığına güçlü bir vurgu yapmaktadır. Allah tektir, doğmamış ve doğrulmamıştır. Bu nedenle onun güzelliği de eşsiz ve benzersizdir.

"Oğul güzel. Hiçbirine benzemedi cümle âlemleri yaratan Allah Tanrı güzel. O övdüğüm yüce Tanrı dost olarak medet eriştirsin hanım hey!" (Ergin 1994: 76).

*Kazılık Koca Oğlu Yigenek Boyu'*nda "*Götürdügin göge yetüren görklü Tanrı"* cümlesinde görklü ifadesi Tanrı'nın yüceliğini, büyüklüğünü ve kudretini yansıtan bir ifade olarak kullanılmıştır. Yigenek, Tanrı'ya sığınır ve şu soylamayı söyler:

"Urduğın ulıtmayan ulu Tanrı
Başduğın belürtmeyen bellü Tanrı
Götürdügin göge yetüren ***görklü*** *Tanrı*
Kakıduğın kahr iden Kahhar Tanrı
Birligüne sığındum çalabum Kadir Tanrı" (Ergin 1994: 205).

Beğil oğlı Emrenün Boyu'nda oğlan kâfir ile at üzerinde göğüs göğse gelince Allah'a sığınarak kâfirin üzerine yürür. Bu arada yine Yüce Tanrı'ya methiye düzer.

"Yücelerden yücesin yüce Tanrı.
Kimse bilmez niçesin ***görklü*** *Tanrı"* (Ergin 1994: 224).

Peygamber ve Güzellik

Hikâyelerde, kendisi güzel olan Tanrı'dan evren ve içindekilerin belli payda güzellikler alındığı dile getirilmektedir. Bu yönüyle düşünüldüğünde güzellikle ilgili en büyük payı şüphesiz Hz. Peygamber'de görmemiz mümkündür. "Görk-

lü"lük nicelik yanında niteliğin güzelliğini de göstermektedir. Sadece fiziksel değil ruhsal yapıyı, ilahi güzelliği simgelemektedir. Öyle ki bu durum diğer kahramanların tasvirinde olduğu gibi Hz. Peygamberin tasvirinde de karşımıza çıkmaktadır.

"Tanrı dostu din serveri Muhammed görklü / güzel." (Ergin 1994: 75).

Dede Korkut Hikâyeleri'nin beşincisi olan *Kanlı Koca oğlu Kan Turalı Boyu'*nda; *"Kan Turalı adı **görklü** Muhammed'e salavat getürdi, kara tonlu kâfire at saldı, karşu vardı."* (Ergin 1994: 194) ve "*Günahunuzı adı **görklü** Muhammed Mustafa'ya bağışlasun hanum hey!".*(Ergin 1994: 198) cümlelerinde Hz. Muhammet'i adı görklü yani adı güzel olarak ifade etmektedir. Dua niteliği taşıyan bu ifadeye Dede Korkut Hikâyeleri'nde sıkça rastlanmaktadır.

*Uşun Koca oğlu Segrek Boyu'*nda;

*"Evvel ahır uzun yaşun uçı ölüm. Ölüm vakti geldüginde aru imandan ayırmasun, günahunuzı Muhammed Mustafa yüzi suyına bağışlasun, âmin diyenler **didar görsün.** Hanum hey!*" (Ergin 1994: 233). Bu cümlede "didar görsün" ifadesi Allah'ın güzelliğini, onun yüzünü görsün anlamında kullanılmıştır.

*Basat'ın Tepegözü Öldürdüğü Boy'*da; "*Mere kocalar sünülügi ocağa kon kızsun, didi. Sünülügi ocağa bırakdılar kızdı. Basat eline aldı, adı **görklü** Muhammed'e salavat getürdi, sünülügi Depegözün gözine eyle basdı kim Depegözün gözi helak oldı."* (Ergin 1994: 212).

Diğer Din Büyükleri ve Güzellik

Dede Korkut Kitabı'nda; halifelerden Hz. Ebu Bekir, Affan Oğlu Hz. Osman ve Hz. Ali'nin adı geçmekte ve bunlara övgüler bulunmaktadır. Onların yaptıklarıyla *güzel*e ulaştıkları ifade edilmektedir. Güzelliğin temelinde Allah'ın yüz güzelliği söz konusudur.

Halifeler sıralanırken ilk halife Hz. Ebu Bekir, Hz. Peygamber'in sağ tarafında namaz kıldığı belirtilerek gerekli değer gösterilmiştir.

"Tanrı dostu din ulusu Muhammet güzel. Muhammedin sağ yanında namaz kılan Ebubekir Sıddık güzel."(Ergin 1994: 75).

Hz. Ali, Allah'ın aslanı olarak bilinmekte olup, Hz. Peygamber'in davetini kabul ederek İslam'ı kabul edip ilk iman eden erkek olarak da karşımıza çıkmaktadır. Sünnilere göre Hz. Peygamber'den sonra ilk Müslüman erkek Hz. Ebubekir'dir. Şialara göre ise Hz. Ali Efendimiz ilk erkek Müslümandır. Dede Korkut Kitabı'nın mukaddimesinde de kılıç çalışı, İslam'ı yayması bakımından güzel olarak sembolize edilmektedir.

"Kılıç çaldı, din açtı erlerin şahı Ali güzel. Ali'nin oğulları, Peygamber torunları, Kerbela ovasında yezidiler elinde şehit oldu, Hasan ile Hüseyin iki kardeş beraber güzel." (Ergin 1994: 75).

Kur'an-ı Kerim ve Güzellik

Kur'an'ı Kerim, içerisinde sonsuz güzellikler barındıran bir hazinedir. Güzel olan her şeyi insanlara sunan Kur'an'ı Kerim'deki güzelliklerden bazıları Dede Korkut'ta sıralanmıştır. Hira mağarasındayken Kur'an'ı Kerim'in Hz. Peygamber'e

vahiy yoluyla inmesi onun en büyük özelliklerindendir. Elbette, Kur'an kaynağını Allah u Teâlâ'dan almaştır. Kur'an'ı Kerim'in Hz. Osman devrinde düzenlenerek diğer vilayetlere gönderildiği bilinmektedir. Bu yönüyle Dede Korkut Hikâyeleri'nde Hz. Osman'a da övgü söz konusudur.

"Yazılıp düzülüp gökten indi, Tanrı ilmi Kur'an güzel. O, Kur'an'ı yazdı düzdü, ulemalar öğreninceye kadar bekledi biçti, âlimler sultanı Osman Affan oğlu güzel." (Ergin 1994: 75).

Hz. Peygamber tarafından Kur'an'ın kalbi olarak değerlendirilen Yasin-i Şerif-i okuyanların Kur'an'ı hatmetmiş olduğu kabul edilmektedir. Kur'an'daki diğer bir sure de Amme olup okunduğu zaman insanı kıyamet azabından koruyacağı ve rızkını artıracağı söylenmektedir.

"Ahir otuzuncu cüz başıdır amme güzel. Hecesince düz okunsa Yasin güzel." (Ergin 1994: 75).

Dinî Mekânlar ve Güzellik

Kâbe, Müslümanların kıblesi olup Mekke'dedir. Müslümanlarca Allah'ın evi olarak kabul edilmektedir. İnananlar tarafından dünyadaki en güzel yapıdır. Öyle ki buraya giderek Hac ibadetini yerine getiren insanların mutluluğa, esenliğe ulaştığına inanılmaktadır. Dede Korkut Hikâyeleri'nde de bu durumdan bahsedilmektedir.

"Çukur yerde yapılmıştır Tanrı evi Mekke güzel. O Mekke'ye sağ varsa esen gelse imanı bütün hacı güzel." (Ergin 1994: 75).

Dinî Günler ve Güzellik

Dede Korkut Kitabı'nda hem hesap (kıyamet) hem de cuma günü üzerinde durulmaktadır. İnananlar için cuma müminlerin küçük bayramıdır. Bugün yapılan ibadetlerin iki kat daha fazla sevabı vardır. Bugünde cuma namazına giderek hutbe dinleyenlerin de bütün güzelliklerden yaralandığına inanılmaktadır. Ayrıca hutbe esas itibariyle halk açısından dini açıdan eğitici bir fonksiyona sahiptir.

"Hesap gününde cuma güzel. Cuma günü okuyunca hutbe güzel. Kulak verip dinleyince ümmet güzel. Minarede ezan okuyunca müezzin güzel." (Ergin 1994: 75).

3. Bireylerin Tasvirinde Güzellik

3.1. *Aile Bireylerinin Tasvirinde Güzellik*

Aile, toplumu oluşturan en küçük yapı taşıdır. Türk toplumunda ailedeki eşler arasında eşitlik söz konusudur ki bu durum ailenin önemini ortaya koymaktadır. Eşler ve diğer aile bireyleri arasındaki ilişkinin iyi olması aile olmanın güzelliğini ortaya çıkarmaktadır. Dede Korkut Hikâyeleri'nde aile bireylerinin tasvirinde karşımıza çıkan "güzellik" nicel özellikler çerçevesinde tasvir edilmiştir.

Babanın Tasvirinde Güzellik

Ailenin yöneticisi olan baba, her konuda donanımlı ve örnek bir kişiliğe sahip olmalıdır. Bir baba, ailesini en güzel şekilde yetiştirmek için kendini adamıştır. Dede Korkut Kitabı'nda "Oğul babadan görmeyince sofra çekmez. Oğul babanın

yerine yetişenidir." (Ergin 1994: 74) denilerek bir anlamda babanın görevleri gösterilmiştir.

Babanın tasviri yapılırken saçları şakağından ağaran babanın güzel olduğu ifade edilmiştir. "*Şakağından ağarsa baba güzel."* (Ergin 1994: 75) ifadesinde saçların şakaktan ağarması olgunluk ve yaşlılık belirtisi olup tecrübeli kişiler için kullanılmaktadır.

Annenin Tasvirinde Güzellik

Annenin görevi de baba gibi çocuklarını en iyi şekilde yetiştirmektir. Dede Korkut Kitabı'nda annenin, kız çocuklarının yetiştirilmesiyle yakından ilgilenmesi gerektiğinin vurgulandığı da unutulmamalıdır. "*Kız anadan görmeyinçe öğüt almaz*." (Ergin 1994: 74).

Erken çocukluk döneminde çocuğun gelişiminde anne sütünün önemi bilinmektedir. Çocuğun fiziksel, bilişsel, duyuşsal alanlarda gelişimi için bu dönemde anne sütü çok önemlidir. "*Ak sütün doya doya emzirse ana güzel."* (Ergin 1994: 75) cümlesinde çocuğunu anne sütüyle büyüten bir annenin güzel vasfıyla nitelendirilebileceği ifade edilmektedir. Günümüz tıbbında anne sütünden birçok alanda faydalanıldığı bilinen bir gerçektir.

Kardeş Tasvirinde Güzellik

Kardeşler aralarında nifak tohumları olmayıp onlar sevgi ve samimiyet içerisinde birbirlerine yakınlaşırlarsa bir zincirin halkaları gibi bağlanırlar ve güçlü bir silsile oluştururlar. Kardeşler arasında bu halkaları birbirine bağlayan en iyi unsur sevgi gücüdür. Dede Korkut Kitabı'nda bu durumun önemine dikkat çekilmiş ve durum şu cümleyle özetlenmiştir: *"Sevgülü kardaş görklü."* (Ergin 1994: 76).

3.2. *Kahramanların Tasvirinde Güzellik*

Halk anlatılarında kahramanlar, sıradan kişiler olmayıp her yönüyle diğer kişilerden farklılık göstermektedirler. Özellikle Türk destanlarında karşımıza çıkan kadın ve erkek kahramanların tanrısal özellikler göstermesi bunda etkilidir. Bu özellikler onların doğumları esnasında ve ileriki dönemlerinde kendini göstermektedir. Oğuz Kağan ve Manas destanlarında bunun örneklerini görmekteyiz.

Erkek Kahramanların Tasvirinde Güzellik

Eserde kahramanların güzelliğini anlatan iki sözcükle karşılaşmaktayız: *Yahşı* ve *görklü*. *Yahşı ve görklü* kelimeleri doğrudan kahramanın fiziksel olarak yakışıklı ve ruhsal yönden yetkin olduğu durumlarda kullanılmıştır. Ancak her ikisi de güzellik çerçevesinde birbirini tamamlayan unsurlardır.

*Kanlı Koca oğlu Kan Turalı Boyu'*nda; *görklü göz* ve *görklü baş* ifadelerine yer verilmiştir. Her iki ifade de *görklü* kelimesi organların güzelliğini vurgulamak amacıyla kullanılmıştır.

"Gafil olma kara başun kaldur yıgıt
Ala kıyma **görklü** *gözün açgıl yiğit*
Karulanından ağ ellerün bağlanmadın
Ağ alınun kara yire depilmedin

Gafillüçe ***görklü*** *başun kesilmedin*
Alça kanun yir yüzine dökilmedin…" (Ergin 1994: 194).

*Kanlı Koca oğlu Kan Turalı Boyu'*nda; Oğuz ülkesindeki delikanlılardan bahsedilirken dört yiğit güzelliğiyle ön plana çıkmaktadır ve bu yiğitler yüz güzelliklerini gizlemek için üzerlerine nikap örtmektedirler.

"Kan Turalı'yı alup meydana getürdiler. Kan Turalı cemal ve kemal iyesi yigit idi. Oğuzda dört yigit nikab-ile gezer-idi. Biri Tan Turalı, biri Kara Çögür ve oğlı Kırk Kınuk ve boz aygırlu Beyrek. Kan Turalı nikabın serpdi. Kız köşkden bakar-idi, Taraklığı boşaldı, kedisi mavladı, avsıl olmış tana kibi ağzınun suyı akdı."

Yahşı kelimesi, güzel anlamına gelip erkekleri için kullanılan *yakışıklı* anlamında kullanılmaktadır. *Uşun Koca oğlı Segrek Boyu'*nda;

"Oğuz zamanında Uşun Koca dirler bir kişi var-idi. 'Ömrinde iki oğlı var-idi. Ulu oğlınun adı Egrek idi. Bahadır, delü, ***yahşı*** *yigit idi."* (Ergin 1994: 225). Yahşı kelimesi bu cümlede yakışıklı anlamında kullanılmıştır.

*Duha Oğlu Deli Dumrul Boyu'*nda; Deli Dumrul, köprüsünün karşısına oba kuranlardan yakışıklı güzel bir yiğidin hasta düşüp öldüğünü öğrenmektedir. Yine burada da *yahşı* ve *hub* kelimeleri yakışıklı ve güzel anlamlarını taşıyan sıfatlardır.

"Meger bir gün köprisinüñ yamacında bir bölük oba konmış idi. Ol obada bir ***yaḫşı*** *ḫub yigit sayru düşmiş idi."* (Ergin 1994: 177).

Kadın Kahramanların Tasvirinde Güzellik

Göreceli bir kavram olan güzellik ifadesi, Dede Korkut Kitabı'ndaki hikâyelerde farklı anlamlarda karşımıza çıkmaktadır. Dede Korkut Kitabı'nın mukaddime kısmında güzellik, bayan kahramanların güzel oturup kalkışıyla yani edebiyle tasvir edilirken; Bayındır Han'ın eşinin tasvirinde boy, saç, kaş, ağız ve yanak özellikleri çevresinde şekillendiği görülmektedir.

Mukaddimede huy güzelliğinin anneden kızına geçtiği de vurgulanmıştır. "*Kız anadan görmeyince öğüt almaz*." (Ergin 1994: 74). Annesinden gerekli eğitimi alarak büyüyen kız evladın tavır, tutum ve davranışlarına göre toplum tarafından güzel olarak vasıflandırıldığı görülmektedir.

"Dizini basup oturanda halal görklü / güzel." (Ergin 1994: 75).

*Kazılık Koca Oğlu Yiginek Boyu'*nda; Kazılık Koca'nın tutsaklıktan kurtulduktan sonra çevresindekilerden haber almak ister ve eşini sorarken *"Ala gözlü güzel helalim*" diye ifade eder. Burada Kazılık Koca, eşinin güzelliğini dile getirmektedir.

"Ala gözlü görklü halalum yüklü kodum
İrkek midür kız mıdur anı bilsem" (Ergin 1994: 205).

Kanlı Koca oğlu Kan Turalı Boyu'nda; Kan Turalı, Selcen Hatun'u "gözeller serveri" olarak tanımlar. Yani güzellerin başı olarak onu görür. Sonuçta, gönül kimi severse güzel odur. Selcen ismi, anlamsal olarak güzelliği temsil eder. Adı daha çok Dede Korkut Hikâyeleri'nde geçen Selcen Hatun için kullanılan "güzeller

serveri" tanımlaması onun güzelliğin simgesi olarak algılandığı açıkça ortaya koyulmaktadır (Karakurt 2011: 251).

"Gözeller serveri saru tonlu Selcen Hatunu alsam." (Ergin 1994: 187).

Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı ve *Begil Oğlı Emre'nün Boyu'*nda; sevgilinin güzelliği "Görklü" kelimesiyle ifade edilmektedir. *"Kan Turalı sermürdi oyandı, örü turdı, aydur: Ne söylersin görklüm, didi."* (Ergin 1994: 194). *Begil Oğlı Emre'nün Boyu'*nda; Beğil attan düştüğünü kimseye söylemez. Bir gün yatakta yatarken acı çeker. Eşi durumunu sorunca da "*Görklüm atdan düşdüm.*" (Ergin 1994: 219) der. Burada kullanılan "görklüm" kelimesi "güzelim" anlamında kullanılmıştır. Ana hakkı Tanrı hakkı kabul edilir, erkekler eşlerine "görklüm" "güzelim" diye hitap ederler (Daşdemir 2010: 72).

Uşun Koca oğlı Segrek Boyu'nda; Seyrek, ağabeyini kurtarıp Oğuz ülkesine döndüğü zaman Uşun Koca'ya haber verirler. Uşun Koca, oğullarını karşılar ve büyük oğluna görklü bir gelin getirir.

"Koca Big oğullarına karşu geldi. Atdan indi, oğlanları-y-ile kuça kuça görişdi. Hoş mısız, esen misiz oğullar didi. Günlügi altunluça odasına geldiler. Şadılık yimek içmek oldı. Ulu oğlına dahı ***görklü*** *gelin getürdi. İki kardaş bir birine şağdıç oldılar."* (Ergin 1994: 232).

Yine Dede Korkut Hikâyeleri'nde bir sevgiliden söz edilirken, *"ağca yüzlü görklüm"* (Ergin 1994: 249) deniyordu. Buradaki ağca sözü, hem güzelliği ve hem de arılık ile temizliği anlatmaktadır (Ögel 2000: 389).

Güzel kelimesi, genellikle erkekler tarafından bayanların çeşitli özelliklerini ifade eden bir sıfat olarak kullanılmaktadır. Erkekler, tarafından güzel olarak ifade edilen kavramın özellikleri çeşitli şekillerde ön plana çıkarılmaktadır. Bayındır Han eşini methederken;

Berü gelgil başum bahtım ivüm tahtı
İvden çıkup yorıyanda selvi boylum
Topuğında sarmaşanda kara saçlum
Kurılu yaya benzer çatma kaşlum
Koşa babem sığmayan tar ağızlum
Güz almasına benzer al yanaklum
Kavunum viregüm düvlegüm (Ergin 1994: 79)

ifadelerini kullanarak güzelliği belli sembollerle ön plana çıkarmaktadır.

Sonuç

Geçiş dönemi ürünlerinden olan Dede Korkut Hikâyeleri; Oğuzların yaşayış şekilleri, dünya görüşleri, dinî inanışları, kültürleri hakkında bilgi sahibi olmamıza yardımcı olan bir kaynak niteliği taşımaktadır. Türk kültürüne ait birçok unsura ulaşabildiğimiz bu eserde güzellik kavramının Oğuzlar için ne ifade ettiği ve hangi unsurlar çevresinde şekillendiği görülmektedir.

Güzel ve güzellikle ilgili kullanılan kavramlara baktığımızda *gözel, görklü, yahşı* ve *didar* kelimeleri karşımıza çıkmaktadır. Metinlerde güzel ile ilgili kavram-

lar; doğa unsurlarının güzelliği, dinî unsurlarla ilgili güzellik ve fiziksel güzellik yani insanın güzelliği olarak ele alınmıştır.

Dede Korkut Hikâyeleri'ndeki güzellerin gerçek anlamda güzeli bünyesinde barındırdığı görülmektedir. Tabiat tasvirlerindeki güzelliklerde sadece hikâyenin müellifinin bakış açısı olmayıp Oğuzların tabiata yükledikleri estetik anlam da özetlenmektedir.

Yeni bir din ile karşılaşan Türklere İslam'ı sevdirmek için bazı kurallar güzellik çerçevesinde aktarılmıştır. İslam'ın şartlarından olan Hac ibadetinin yapılması gerektiği, Kâbe'nin tasviri yapılırken; yine namaz vazifesi de Hz. Muhammed'in sağ yanında namaz kılan Hz. Ebubekir'i *güzel* göstererek bu durum somutlaştırılmıştır.

Toplumun temel taşını oluşturan aile kavramı da güzellik içerisindeki yerini almıştır. Şakağından ağaran baba, sütünü evladından esirgemeyen anne bunların en güzel örnekleridir.

Dede Korkut Kitabı, içerisinde farklı güzellik unsurlarını bir arada tutan bir aktarım gücüne sahiptir. Öyle ki bu kavram; yapıtta doğa, din ve insanın fiziksel güzelliklerinin aktarımında kullanılmıştır.

KAYNAKÇA

Aktaş, Şerif (2009), "Edebî Metin ve Özellikleri", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi / Dr. Hüseyin Ayan Özel Sayısı,* S. 39, s. 187-200.

Alptekin, Ali Berat (2002), *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı,* Akçağ Yayınları, Ankara.

Alptekin, Ali Berat (2015), "Deli Dumrul Hikâyesinin Rodop Varyantı Üzerine", *Erciyes,* C. 38, S. 454, s. 1-3.

Alptekin, Mehmet (2017), "Türk Kültüründe Yemin Unsuru Olarak At", *Sosyal Bilimler Dergisi (SOBİDER),* C. 4, S. 14, s. 304-313.

Banarlı, Nihat Sami (2001), *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi I.* Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Daşdemir, Muharrem (2010), "Dedem Korkut Kitabı (Genel Değerlendirme)", *Belleten,* s. 67-90.

Duymaz, Ali-Halil İbrahim Şahin (2008), "Kaz Dağlarında Dağ, Ağaç ve Ocak Kültü Üzerine İnanış ve Uygulamalar", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* C. 11, S. 19, s. 116-126.

Elçin, Şükrü (1962), "Dede Korkut Kitabı'nda İslami Unsurlar", *Nemeth Armağanı,* Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Ercilasun, Ahmet Bican, Alaeddin Aliyev, Almas Şayhulov, Erdem Kajıbek, Kadirali Konkobay Uulu, Berdak Yusuf, Cebbarmehmet Göklenov, Valeriy Mahpir, Ali Çeçenov (1991), *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü,* Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Ergin, Muharrem (1994), *Dede Korkut Kitabı I (Giriş-Metin-Faksimile),* Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Gömeç, Saadettin Yağmur (2016), "Uygur Türklerinin Destanları ve Kültürü Hakkında Özet", *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi,* S. 7, s. 45-54.

Güngör, Recep Şükrü (2016), "Dede Korkut Hikâyelerinde İslami Unsurlar", *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi,* Prof. Dr. Mine Mengi Özel Sayısı, C. 2, S. 5, s. 314-335.

Karakurt, Deniz (2011), *Türk Söylence Sözlüğü,* (1. Baskı), E-kitap.

Kıyak, Abdülkadir (2013), "Geleneksel Türk İnanışlarındaki Su Kültü ve Elazığ'daki İzleri", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 2, S. 4, s. 22-39.

Oymak, İskender (2010), "Anadolu'da Su Kültünün İzleri", *İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 15, S. 1, s. 35-55.

Ögel, Bahaeddin (2000), *Türk Kültür Tarihine Giriş 6,* Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Sönmez, Seniha (2008), *Türklerde Dağ Kültü İnancı ve Altay, Tıva ve Şor Destanlarında Dağ*, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış yüksek lisans tezi, Balıkesir.

Tutar, Adem (1996), "Dede Korkut Kitabı'nda Dini Motifler", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 1, S. 1, s. 241-254.

Türkmen, Fikret (2013), "Yer, Yer Değilken; Su, Su İdi (Her Şey Suydu)", *Geleneksel Türk Sanatında ve Edebiyatımızda Su* (Ed. N. Demir), SFN Televizyon Tanıtım Tasarım Yayıncılık, Ankara.

Uç, Himmet (2003), "Dirse Han Oğlu Buğaç Han Hikâyesi", *Milli Folklor,* C. 15, S. 60, s. 47-56.

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option = com_gts&kelime = G%C3%9CZEL adresinden 15.07. 2018 tarihinde alınmıştır.

ÜSLUP VE İÇERİK AÇISINDAN KUZEY DOĞU ANADOLU HALK HİKÂYECİLİĞİ

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK*

Özet: Kuzey Doğu Anadolu âşıklık geleneği içinde âşık tarzı hikâye anlatımı ve icrası, Anadolu'nun diğer bölgelerine göre farklılıklar gösterir. Bölgede icra edilen hikâye anlatımının kuralları, icra ortamı, bölgede hikâye tasnif eden âşıklar, hikâyelerin fonksiyonları ve özellikleri ayrı ayrı ele alınarak incelenmiştir. Hikâye anlatıcısı doğrudan icraya geçmez. Önce dinleyicilere bir "fasıl" geçer. Hikâyeye başlanmadan önce yapılan fasıllarda daima bir divan başlangıç olarak icra edilir. Bunu "cigalı tecnis" ve "karaçi" türünde türküler takip eder. Divan, tecnis ve karaçi türlerinin icra ortamında farklı fonksiyonları vardır. Daha sonra hikâyenin "döşeme"sini yapar. Döşeme kısmı uzun bir manzumedir. Genellikle ahlaki öğüt içeriklidir. Komik unsurlar taşıyan manzumeler de olabilir. Komik unsurlar taşıyan manzumeler tekerleme biçimindedir. Asıl hikâyeye giriş kahramanın ailesi ile olur. Kahramanın doğumu, maceraya atılması ve dönüş kısımları asıl hikâyenin bölümleri olarak karşımıza çıkar. İcra ortamında anlatım esnasında bazen olay akışı durdurularak başka bir hikâyeden kısa bir anlatı, bir başka âşıktan herhangi bir şiir, bir fıkra anlatılabilir. Yine anlatım esnasında icracı dinleyicilerin dikkatini üzerine çekmek maksadıyla sık sık dinleyicilere yönelik olarak iyi niyet bildiren ünlemler kullanabilir. Hikâyenin bitimi ise "duvak kapama" denilen, dinleyenlere hayırdua ve iyi niyet bildiren sözlerle olur. Anlatım esnasında çeşitli kurallar ve bu kurallar doğrultusunda yaptırımlar vardır. Âşık tarzı hikâyelerde tıpkı masallardaki gibi kalıp ifadelere rastlanır. Âşık tarzı hikâye anlatımıyla bir anlatıcı, âşıklık mesleğinin bütün fonksiyonlarını yerine getirmiş olur. Aynı zamanda bağlı olduğu âşık kolunun ve diğer şöhretli âşıkların hatıralarda canlı kalmasını da gerçekleştirmiş olur. Bu çalışma ile bölgedeki hikâye tasnif edicileri ile birlikte, bölgede anlatılan hikâyelerin tasnifi de yapılarak bundan önceki hikâye tasniflerine yeni bir katkı sağlanmıştır.

***Anahtar Kelimeler**: Âşık, hikâye, icra, Anadolu, anlatma*

Eastern Anatolian Folk Narratives in Terms of Style and Content

Abstract: The minstrel type of story telling and performance, which belongs to North-East Anatolian tradition, is different from traditions in various regions of Anatolia. In this study, the story-telling rules and performance atmosphere in the region, minstrels telling stories, functions and features of the stories are all examined in detail. The story narrator does not directly begin his performance. First, he makes a musical introduction. Before a story is narrated, a compilation poem is used as the beginning in the musical introduction. It is followed by folk songs in the form of "cigalı tecnis" and "karaçi". Compilations, tecnis and karaçi all have various functions in the practice environment. The minstrel makes an introduction of the story. The introduction is a long poem. It generally contains a moral lesson. Sometimes, it can also have humorous tones. Those with humorous tones are in the form of repetitive structure. The main introduction of the story is made with the hero's family. The birth, going into the adventure and return of the hero are the parts of the main story.

* Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, erdoganaltinkaynak@ardahan.edu.tr

Sometimes, during the narration of the story, the main story is left and a brief part of another story, a poem by another poet or a joke can be narrated. The narrator can also make use of some attractive mottos to attract the attention of listeners. The end of the story is made with "duvak kapama" ("fall of the bride's face cover"), which delivers prayers for the listeners. During narration, there are some rules and stipulations in accordance. There are also some stereotypal expressions like those in tales. With the minstrel type story narration, the narrator serves all the functions of the minstrelsy profession. At the same time, he has the branch of minstrelsy and the names famous famous minstrels kept in mind. With this study, a new classification of the stories in the region has been made with the other academics, and contributions have been made to the classification of stories told in the region.
Keywords*: Minstrel, story, performance, Anatolia, narration*

Giriş

Kuzey Doğu Anadolu'yu, Kars - Ardahan - Iğdır - Artvin şehirleri olarak sınırlandırabiliriz. Bunlardan Artvin bölgesinde âşıklık geleneği pek yaygın değildir. Kars - Ardahan - Iğdır şehirlerinde ise âşıklık geleneği oldukça yaygındır. Bölge âşıkları hikâye tasnif etme açısından oldukça başarılı ve hikâyeleri de çeşitlilik arz eder durumdadır.

Bölgenin temel geçim kaynağı hayvancılıktır. İklimi serttir. Kışların uzun geçer. Hemen hemen altı ay bölge karla kaplıdır. Bu durum, bölgede zengin bir sözlü kültür ve eğlence ortamının doğmasına vesile olmuştur.

Âşık tarzı hikâye anlatımı, uzun kış gecelerinin vazgeçilmez eğlencelerinden biri olduğu gibi, bölgenin sosyal hayatının oluşmasında da etken rol oynamıştır. Ancak günümüz teknolojik birikimleri ve bunun günlük hayata etkisi, âşık tarzı hikâye anlatma geleneğiyle birlikte âşıklık geleneğini de dumura uğratmıştır.

Bölgede âşık tarzı hikâye tasnifçilerinden en önemlileri Âşık Şenlik (Aslan 1975), Âşık Mehmet Ülker "Ozani - Hicrani" (Altınkaynak 2008), Âşık Mevlüt Şafak "İhsani" (Altınkaynak 2015: 194), Âşık İsrafil Uzunkaya "Seyyati" (1), Âşık Şeref Taşlıova (Türkmen-Tan-Taşlıova 2008), Âşık Murat Çobanlar "Çobanoğlu" (Durbilmez 2014) ve sözlü kaynakların rivayetine göre Şevki Halıcı'dır. Posoflu Sabit Müdami'nin (Özsoy-Ataman 1993) hikâye repertuarı oldukça geniştir ve fakat kendi tasnifi hikâyesi yoktur. Şüphesiz bu saydıklarımızdan daha başkaları da vardır ancak bazılarının musannifi karışık veya ihtilaflı olduğu için buraya almayı uygun görmedik.

Gerek Pertev Naili Boratav (Boratav 1986) ve gerekse İlhan Başgöz'ün bölgede yapmış olduğu derleme ve toplamalara dayalı olarak verdikleri bilgiler de bu anlamda çok önemlidir.

Yukarda saydıklarımız dışında, çok sayıda kısa serencamlar üretenler de vardır. Bu serencamlar şiirlik anlatımlardan oluşur ki öğüt, nasihat içeren, hicveden, güldüren ürünlerdir. Bunlar klasik âşık tarzı hikâyeler olmayıp, genellikle âşıkların başından geçen olayları karikatürize eden ve hayatın çok kısa bir parçasına tekabül eden anlatımlardır.

Bölgemizdeki hikâyelerin konularını Ali Berat Alptekin:

a. Aşk

b. Kahramanlık

c. Aşk ve kahramanlığın birlikte işlendiği hikâyeler olarak tasnif etmektedir (Alptekin 1997: 43).

Ancak, bölgede bizim yaptığımız çalışmalar neticesinde bir başka grup hikâyeye de rastladık ki bu hikâyeler de Sosgertli Âşık Mehmet Hicrani'de de gördüğümüz felsefi-dini konuları içeren hikâyelerdir. Hicrani'nin "Ali Mahkeme", "Tarihin Dükkânları", "Mahlûkatın Dili", "Şeriatın Çıbanı", "İnsanlığı Terk Ettim", "Yüzyıllık Yolcular" gibi hikâyeleri bize bu tasnifi yaptırmaktadır (Altınkaynak 2008). Bunların dışında alegorik manzumeleri de hikâye saymamızda bir sakınca yoktur. O halde bunlara bu iki konuyu eklemek gerekecektir.

d. Felsefi-dini konulu hikâyeler.

e. Alegorik hikâyeler.

Bölgede hikâye anlatma geleneğini dört ana başlıkta toplayabiliyoruz. Bunlar:

a. Fasıl: Âşık, meclise girdiğinde doğrudan doğruya hikâye anlatmaya başlamaz. Önce meclistekileri, söz ve müzikle ortama uymaya, hazırlamaya çalışır. Âşıkların ilk söyledikleri ise "hoş geldiniz" başlıklı bir hoşlamadır. Bununla beraber, genellikle 15 heceli bir divan söylerler. Bu divan kendi eserleri olduğu gibi başka üstat âşıkların eseri de olabilir. Divaniler genellikle toplumun genelini ilgilendiren dini, ahlaki, siyasi, ideolojik, felsefi konuları içerip, ağır bir havada söylenir. Âşık tarzı şiir geleneğinde divan türü üzerinde en geniş ve kapsamlı çalışmayı Adem Balkaya yapmıştır (Balkaya 2014). Ancak bu çalışma bölgeyi değil bütün âşık kolları ve Anadolu coğrafyasını kapsamaktadır. Divan söylemenin birkaç türlü amacı vardır. Bunlar:

1. Sazın telleri, sıcaklık ortamından dolayı genleşip kısalabilir. Akort etme işi dinleyici kitleyi en fazla sıkan hazırlık safhasıdır. Hatta bu konuyla ilgili pek çok fıkralar da vardır ki bunlardan "Akort çalma da ne çalarsan çal" ağızlarda pelesenk olmuştur. Âşık söylediği divan ile birlikte sazın akordunu da, dinleyici kitleyi bunaltmadan gerçekleştirip icraya hazır hale getirir.

2. Uzun soluklu bir icra gerçekleşeceği için aşığın ses tellerinin hazır olması gerekir. Sesi bozulmuş bir aşığı kimse dinlemek istemez. Divanlar ağır bir eda ile icra edildiğinden, Âşıklar divan söyleyerek detone duruma düşmekten kendini korur.

3. Divani söyleme esnasında mecliste hazır bulunanların dikkatini üzerine toplar. Dini, felsefi, ahlaki konular içeren bu türle âşık ve aynı zamanda bilgi ve maharetini gösterir. Genellikle ustamalı diye adlandırılan pek çoğu vefat etmiş ve toplum tarafından sevilen bir aşığın bir ürünü söylenir. Bu sayede âşık, kendinden başka âşıkları hatırlatır, toplumun değer verdiği sanatçılara ait sevilen parçaları da bildiğini hazır bulunanlara göstermiş olur.

4. En az iki dörtlükten oluşurlar. Hecenin 15'li kalıbıyla ve koşma kafiye düzeneğiyle (a – a – b – a) meydana getirilmiş ürünlerdir. Durakları genellikle 4+4+4+3= onbeşlidir. Veya 8+7= 15, 8+4+3=15 şeklindedir.

5. Divaniler, Yerli Divani, Terekeme Divani, Sersuhara, Osmanlı Divani, Dudakdeğmez Divani Şah Divani gibi isimlerle adlandırılır.

Örnek:
MÜMKÜN DEĞİL
Dertli olan gece uyku tutması mümkün değil
Derdi kederi üstünden atması mümkün değil
Yoksulluk ki bir adama olursa ikbal talih
Ölene dek kapısından gitmesi mümkün değil

Sözü doğru konuşanın daim yüzü ak olur
İçinde imanı olan yücelenir dağ olur
Dedelerin bir sözü var bakar isen bağ olur
Bağmansız bahçede meyve bitmesi mümkün değil

Ozan Memet, söylemezdi bunu böyle bilmese
İnsan idare olmazdı başta akıl olmasa
Babasının yurdunda hayırlı evlat kalmasa
Ocağının dumanı tütmesi mümkün değil (Altınkaynak 2015b: 97)

Divandan sonra bir tecnis okunur ve bu tecnis hem normal ve hem de dudakdeğmez şeklinde meydana getirilebilir. Tecnis, genellikle cigalıdır. Cigalı tecnis, Türkiye'deki âşık bölgelerinin içinde sadece Kuzey Doğu Anadolu bölgesinde meydana getirilen bir türdür. En belirgin özelliği 11'li hece ile meydana getirilen şiirin dörtlüklerinin ikinci ve üçüncü mısraı arasına cinaslı bir dörtlük konulmasıdır. Kafiye şeması a-a-a-a-a-a-a-b şeklindedir.

Örnek:

Eser hiddetine dalan aşığın
Hayalı geş eyler nece dağları
Ezzi nece dağları
Aşgın nece dağları
Gel sennen seyhat edek
Aşah nece dağları
Leyla sergerdeni şeyda-yı cihan
Yeddi yıl yayladı nece dağları"

Hicran zindanında dara çekilen
Ezelden talihi gara çekilen
Ezzi gara çekilen
Hetti gara çekilen
Ah sahlar dada yeter
Hasret nara çekilen

Hicran zindanında nara çekilen
Sahlar sinesinde nece dağları

Yazıh Şenlik diyer sagı gelende
Gadehi destinde ağı gelende
Ezzi ağı gelende
Ejder ağı gelende
Hicran şahı gan ağlar
Cana yağı gelende
Şiddeti şitanın çağı gelende
Derer talan eyler nece dağları (Aslan 2001: 282)

Cigalı tecnislerdeki cinaslı mani kaldırıldığında koşma düzeneğinde, yani a-a-a-b şemasına kavuşur. Eğer bu cinaslı mani kullanılmaz ise normal tecnis olur.

Örnek:

OLUR

Nas içinde genç yaşında kalanın
Kesilir her yandan çaresi neden
Canandan ayrılan kalır şikasta
Giydirirler hicran karası neden

Leyl ü nehar yanar sinede yara
Atarlar nanını uzak diyara
Hasretlik derdine eylesen çare
Artar dertlerinin yarası neden

Âşık Veysel geçer çağın değişir
Sine secerine gazel yerişir
Derdin artar set hazarla görüşür
Eceli yakındır arası neden (Altınkaynak 1998: 36)

Cigalı tecnis meydana getirmek, özellikle dudakdeğmez cigalı tecnis meydana getirmek oldukça zordur ve en usta âşıkların bile çok az sayıda cigalı dudakdeğmez tecnisi vardır. Mesela Âşık Şenlik'in, yukarda örnek olarak verdiğimiz bir cigalı tecnisi vardır.

Tecnisin arkasından bir karaçi veya hoşdamak makamlarında türkü söylenir. Bu türkü de genellikle 8'li hece ölçüsündedir.

Örnek:

Susmak sana yakışmıyor
Gül yârim gül barışalım
Küsmek sana yakışmıyor
Gel yârim gel barışalım

Sırrımızı bilmesinler
Aramıza girmesinler

Üstümüze gelmesinler
El yârim el barışalım

Aşkın sinemi deliyor
Görünce yüzüm gülüyor
Ilgari seni seviyor
Bil yârim bil barışalım (Altınkaynak 2015d: 84)

Divaniler ağır (yürür gibi), tecnisler orta hızlılıkta (koşar adım gider gibi), karaçi veya hoşdamak ise hareketli (koşar gibi) parçalardır. Yani fasıl, yavaştan hızlıya doğru giden bir tempo içinde söylenecek eserler ve havalardan oluşur.

Bunlardan sonra eğer özel bir istek gelir ise fasıl devam eder. Ancak, toplanma maksadı hikâye dinlemek olduğu için genellikle bu istekler bir veya iki parçayı geçmez. Her ihtimale karşı istek âşık tarafından sorulur. İstek parçası yok ise âşık toplumdakilere, hangi hikâyeyi dinlemek istediklerini sorar. Toplumdan genellikle kanaat önderlerinden, ekâbir kişilerden birisi, herhangi bir hikâyeyi anlatmasını aşığa bildirir. Kim bir istekte bulunmuşsa aşığa bahşişini verir. Bu bahşiş aşığın eline verilmez veya cebine konmaz. Sazın ucundaki askılık yerine takılır. Böylece fasıl kısmı bitmiş olur.

b. Döşeme: Döşeme kısmında âşık yine doğrudan hikâyeye başlamaz. Ya uzun bir tekerleme, ya bir uzun şiir veya bir iki serencam – fıkra anlatır. Tekerleme özelliği de gösterebilirler. Hikâye anlatıcısı “Olsun deminiz / Olmasın gamınız” kalıp ifadesiyle döşeme kısmını bitirir. Burada Âşık İsrafil Uzunkaya’dan alınma bir örnek veriyoruz.

Sihr-i sadakat
Ehl-i hidayet
Şevk-i saltanat
Aşk-ı muhabbet
İlm-i keramet
Aşk-ı muhabbet
Cinas-ı serhat

Sevdası umman
Adı Erdoğan
Hâsılı bir han
Hasbihal ikram
Ve vakt ü zaman

Diyerek bir dost kapısı açtık
Bu kapı dost kapısıdır
Bu kapı han kapısıdır
Bu kapı mertlik kapısıdır
Diye hikâyemize başladık
Kelimeleri nakışladık
Cehaleti taşladık ve

Bir varmış bir yokmuş diye
Hikâyemize başladık

c. Asıl hikâye: Anlatıcı, hikâyenin geçtiği mekânı ve zamanı belirterek konuya giriş yapar. Hikâyenin ilk girişinde zaman geçmiş bir zamanı ifade eder. Mekân ise ya hayali bir mekândır veya adları bilinen şehirler olsa da belirsiz bir mekândır. Kahramanın ve ailesinin doğduğu yeri herhangi bir tarihi mekân gibi söyleme, hikâyeye egzotik bir hava katmak içindir. Hikâyenin bölümleri ise:

1. Kahramanın veya kahramanların aileleri: Hikâyenin başlangıç kısmında kahramanların aileleri, anne ve babaları tanıtılır. Bu kişiler genellikle varlıklı veya soyludurlar. Aynı zamanda ebeveynler çocuksuz olurlar.

2. Kahramanın veya kahramanların doğumu: Kahramanlar genellikle, uzun süre çocuk hasreti çeken soylu veya varlıklı ailelerin tek çocukları olarak dünyaya gelirler. Bu çocuk olağanüstü bir kahramanın veya pir, Hızır gibi bir yüce bireyin hikmet gösterip kahramanın ailesine verdiği bir obje neticesinde anne rahmine düşmüştür. Çocuğa belirli bir yaşa kadar isim verilmez. İsim de olağanüstü kişiler tarafından ve genellikle yedi yaşında verilir.

3. Kahramanın veya kahramanların kahramanlıkları: Kahramanın biyolojik doğumunun dışında bir de kahraman olarak doğuşu vardır. Herhangi bir nedenle maceraya atılan kahraman çeşitli engellerle karşılaşır. Çok zor durumlarda olağanüstü varlık kahramana yardım ederek kurtulmasını sağlar. Kahramanların en çok yardımcılarından birisi de binit olarak kullandıkları atlarıdır. Hikâyelerde olağanüstü özelliklere sahip varlık, eşya veya objelere rastlanılır. Hastalıktan, hapishaneden, ölümden kurtulmalarda da olağanüstülükler görülür.

4. İdeal son: Kahramanlar, her türlü zorlukları aşıp, engelleri geçip ideal tip olmayı hak ederler. Hikâyelerde sevgililerin kavuşması genellikle evlilikle sonlandırılır. Kahramanlık konulu hikâyelerde ise zalim – zorba – hain – düşman yok edilmiş olur.

5. Bazı aşk-sevda konulu hikâyelerde kahramanlar vuslata ermeden ölürler. Ölen kahramanlar, bu dünyada kavuşamadılar bari öte dünyada kavuşsunlar diye, bir mezara gömülürler. Âşıkların kavuşmalarına engel olanlar ise çoktan cezalarını almışlardır.

d. Duvak kapama: Asıl hikâyenin bitiminden sonra anlatıcı, bir türkü söyleyip, orada hazır bulunanlara hayır dualar ederek icranın sonlandırılmasına duvak kapama denir.

Örnek: “Elmas’tan sonra birisiyle evlenmeyecem” deyip, hayatını bu şekilde geçirip, öbür dünyaya nakletti. Cenab-ı Hak ömrünüze uzunluk, kalbinize nur, yüzünüze nur, ekmeğinize bolluk versin. Hepiniz sağolun, var olun (Altınkaynak 2015b: 204).

Kuzeydoğu Anadolu âşıklık geleneğindeki hikâye anlatımı yukarda saydığımız dört bölümden oluşur. Bu dört bölüm birbirinin devamı niteliğindedir ve anlatım esasına dayalı metinlerin bu silsile içinde ele alınıp değerlendirilmesi gerekir.

Herhangi bir bölümü yok saymak veya değerlendirme dışında tutmak icranın tam manasıyla değerlendirilmesi bakımından eksiklik gösterir.

Hikâyelerin içerisinde bol miktarda halk edebiyatının diğer türlerine rastlanır. Anlatım esnasında bazen hikâyenin akışı kesilerek ya başka bir hikâyeden kısa bir kısım anlatılır veya bir başka aşığın bir eseri okunur veya bir fıkra anlatılır, bir atasözü, bir efsane, kısacası anlatım akışı kısaca kesilerek başka bir ürün söylenip geri dönülür. Buradaki maksat, dinleyicilerin dağılan dikkatini toparlamak, yeniden hikâyenin atmosferine çekebilmektir. İkinci bir anlatım akışını kesme ise, çay-kahve-sigara içim molasıdır.

Mola bitiminde anlatıcı topluma döner ve "nerede kalmıştık?" sorusunu sorar. Sabırsız dinleyicilerden birisi ortaya atılıp, hikâyenin nerde kaldığını söyler ise, anlatıcı sazını bu sabırsız kişinin önüne bırakır ve "Bundan sonrasını da sen anlat." der. Sabırsız dinleyiciye, oradaki kişiler bir küçük ceza verir ve hikâye devam eder. Anlatıcının "Nerede kalmıştık" sorusuna, ehil kişiler "Ustası bilir." Cevabını verirler.

Anlatıcı anlatımı esnasında sık sık dinleyici kitleye, hazır bulunanlara, din ulularına, tarihi ve milli kahramanlara hayır dualarda bulunur. Bazı kereler, hikâyenin durumuna göre dinleyicilerin onayına sunulan sorular sorulur. Ancak bu sorulara cevap beklenmez. Bu sorular "Öyle değil mi; siz olsaydınız ne yapardınız; nasıl derler?" gibi sorulardır.

Dinleyici kitle icranın şiir veya müzik kısmında anlatıcıyı takdir eden nidalar veya kısa ünlemler çıkarırlar. Bunlar "Çok yaşa! Varol Âşık! Yaaa… Of.. Hey! Babana rahmet. Ağzına sağlık." gibi nida ve ünlemlerdir.

Anlatıcının icrası esnasında kişiler kendi aralarında sohbet etme, kişilerin ve anlatıcının da dikkatini dağıtacak kadar ses çıkarma gibi eylemlerde bulunamazlar. Böyle bir hareketi gerçekleştirdikleri anda çeşitli cezalara çarptırılırlar. Bu cezalar, diğer kişilere çay ısmarlama veya buna benzer cezalardır.

Hikâyede söylenen türkülerin sonunda cinaslı bir mani söyleniyor ise bu, hikâyenin trajik bir yönünün olduğuna işarettir. Bu cinaslı manilerin muhtevası genellikle de hüzünlü, acıklı bir tema olmalıdır. Fonksiyon itibariyle de dinleyici kitleyi trajik olaya hazırlamaktır.

Anlatıcı anlatımını gerçekleştirirken dinleyiciler arasından aşığı ödüllendirmek için para bağışlanır. Bu para doğrudan aşığa verilmez. Ya, sazın askıya takılması için ucundaki deliğe geçirilmiş oval ipe, para ikiye enlemesine katlanmış olarak geçirilip sonra da ikiye katlanıp, avuç içinde sıkılarak takılır veya icra bittikten sonra, kahveci veya davet sahibinin işareti ile bir kişinin dinleyiciler arasında dolaştırdığı tepsiye konarak verilir. Dinleyiciler arasında belirlenmiş bir ücret yoktur. Verilen paranın miktarını parayı veren kişinin kendisi belirler.

Âşık tarzı hikâyeler fonksiyon itibariyle (Ergun 2014: 51-55; Bascom (Çev. Ferya Çalış), 2005, Başgöz 1996):

a. Hoşça vakit geçirmek: Radyo, televizyon, sinema, müzik çalar aletler, internet ve sosyal paylaşım sitelerinin olmadığı yıllarda insanların roman ve müzik

ihtiyacını birlikte gideren ürünler olarak âşık tarzı hikâyeler, son derece önemli bir fonksiyonu üstlenmişlerdir. Özellikle uzun kış gecelerinde, misafir ağırlamalarda, özel toplantılarda ve düğünlerde anlatılırlar.

b. Geleneği yaşatmak: Usta-çırak ilişkisi içinde yetişen anlatıcı, icra ortamında hem ustasını, hem bağlı olduğu âşıklık kolundan kişileri ve hem de ünü çevreye yayılmış olan büyük üstatları anarak, onların da eserlerinden örnekler vererek ve ustasından öğrendiği şekilde anlatarak zincirin bir halkasını oluşturup geleneği yaşatırlar.

c. Yaygın eğitime katkı sağlamak: Hikâye icrasında dinleyenlerin sosyal statüsüne göre yerleşiminde, hizmet görenine kadar bir ortak davranış sergilenir. Dolayısıyla gruba yeni katılanlar bu davranışları görerek öğrenir ve uygular. Topluluk içinde teşrifat ve teşkilatın, adabı muaşeret kurallarının tamamı görerek ve uygulayarak öğrenmeye vesile olur. Ayrıca, çırak veya çıraklar da burada gördüklerini kendi eğitimlerinden sayarlar.

d. Protesto eylemini gerçekleştirmek: Âşık toplumun gören gözü, duyan kulağı, söyleyen dilidir. Çarpıklıkları dile getirmek de görevleri arasındadır. Bu da hiciv veya taşlama yoluyla, karikatürize ederek ortaya konur.

e. Toplumun genel kurallarını ve ahlaki değer yargılarını yaşatmak: Her toplumun yazılı kanunları dışında bir de, adına örf denilen sözlü kanunları vardır. Bir davranış, yaşayış, uygulayış, ortaya getiriş hukuki olabilir ama ahlaki olmayabilir. Âşıklar, hukuki de olsa ahlaki olmayan yönleri, toplumun düşüncesi doğrultusunda dile getirir. Bunların dışında yeni olan bir şeyin duyurumunu, dillendirilmesini de yaparlar.

Notlar

1. Âşık İsrafil Uzunkaya'nın hikâyeleri tarafımızca toplanmış ve yayına hazırlanmaktadır.

2. İlhan Başgöz, Posoflu Sabit Müdami'den hikâyeler derlemiş ve bu derleme kayıtlarını çalıştığı Amerika'ya götürmüştür. Bu derlemelerin yayına hazırlandığı bilgisine sahip olduk.

3. Örnek metin için bk. Erdoğan Altınkaynak, Çobanoğlu Âşıklar Kahvesi Derlemeleri – 1, Ankara 2015, 194 – 204. Âşık Mevlüt Şafak (İhsani)'ın "Kürşat Bey Hikâyesi".

KAYNAKÇA

Alptekin, Ali Berat (1997), *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Altınkaynak, Erdoğan (1998), *Âşık Veysel Şahbazoğlu (Hayatı – Sanatı – Şiirleri),* Bizim Gençlik Yayınları, Ankara.

___________(2008a), *Âşık Mehmet Hicrani'nin Hikâyeleri*, Kültür Ajans Yayınları, Ankara.

___________,(2015b), *Çobanoğlu Âşıklar Kahvesi Derlemeleri,* Ardahan Üniversitesi Yayınları, Ankara.

___________(2015c), *Âşık Memet Oktay Ergani*, Karadeniz Dergi Yayınları, Ankara.

___________(2015d), *Kars Halk Âşıkları -1-,* Ardahan Üniversitesi Yayınları, Ankara.

___________(2015e), Âşık Dursun Durdağı, Ankara.

Aslan, Ensar (2001), *Çıldırlı Âşık Şenlik (Hayatı, Şiirleri, Karşılaşmaları, Hikayeleri)*, Dicle Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları, Diyarbakır.

Balkaya, Adem (2014), Âşık *Tarzı Şiir Geleneğinde Divani Türü*, Gece Kitaplığı, Yason Yayınları, Ankara.

Başgöz, İlhan (1996), "Folklorun Beşinci İşlevi: Protesto", *Folkloristik: Umay Günay Armağanı,* Ankara.

Bascom, William R. (Çev. Ferya Çalış) (2005), "Folklorun Dört İşlevi", *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar II,* Ankara.

Boratav, Pertev Naili (1986), *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*, Adam Yayınları, Ankara.

Durbilmez, Bayram (2014), *Karslı Âşık Murat Çobanoğlu Hayatı Sanatı ve Eserleri*, Ankara.

____________, Âşık Murat Çobanoğlu (1940 – 2005) *Milli Folklor,* Yaz, S, 66, 119-202.

Ergun, Pervin (2014), "Toplumsal Uygulamalarda Âşıkların İşlevi", *Karadeniz Dergi,* S. 22, Ankara.

Özsoy, Bekir Sami – Ataman, Halil İbrahim (1993), *Posoflu Âşık Sabit Müdami*, Kayseri.

Türkmen, Fikret, Nail Tan, Mete Taşlıova (2008), *Âşık Şeref Taşlıova'dan Derlenen Halk Hikâyeleri,* Ankara.

ANADOLU SAHASI TÜRK EFSANELERİNE BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI'NIN YANSIMASI VE BU EFSANELERİN TARİHSEL BELLEĞİN İNŞASINA ETKİLERİ[*]

Dr. Öğr. Üyesi Aziz AYVA[**]
Sezai DEMİRTAŞ[***]

Özet: Anlatmaya dayalı Türk halk edebiyatı türlerinden efsaneler; dinî, inandırıcı ve açıklayıcı özellikleriyle diğer türlerden kolaylıkla ayrılabilmektedir. Birçok konuda anlatılabilen efsaneler, aynı zamanda kısa ve akıcı bir üslupla anlatıldıkları için dinleyenler üzerinde daha rahat etki bırakırlar. Türk efsaneleri içerisinde tarihî efsaneler önemli bir yer tutarlar. Bu efsanelerde bazen belirli yerlerin ad alışları açıklanırken bazen de olağanüstü güçleri olan dinî şahsiyetlerin güçleriyle düşman askerlerini felakete uğratmaları ve ordumuza manevi güç kazandırmalarıyla ilgili motifler ele alınmaktadır. Anadolu sahası Türk efsaneleri içerisinde Kurtuluş Savaşı, Birinci Dünya Savaşı (özelikle Çanakkale Savaşları) Kore Savaşı, Kıbrıs Barış Harekâtı vb. savaşların sıklıkla konu edildiğini söyleyebiliriz. Bu anlatmaların; tarihsel belleğin oluşturulması, korunması, millî ve manevi değerlerin yaşatılması ve bunların gelecek nesillere aktarılması gibi işlevleri yerine getirdiğini görmekteyiz. Özel olarak Birinci Dünya Savaşı'nın da Türk efsaneleri içerisinde önemli bir yer tuttuğunu tespit etmiş bulunuyoruz. On beşin üzerindeki anlatmalarda; düşman askerlerini mağlup etme, balıklı göllerdeki balıkların savaş zamanı gölden ayrılmaları ve cepheye gitmeleri, velilerin manevi bedenleriyle savaşa katılmaları ve ordumuza yardım etmeleri gibi motiflerle halkımız toplumsal şuur altında tarihsel belleğin inşasını ve yaşatılmasını amaçlamaktadır. Bildirimizde Birinci Dünya Savaşı üzerine anlatılan efsaneler; işlevleri, motifleri ve motiflerin kaynakları yönlerinden ele alınacaktır.
Anahtar Kelimeler: *Efsane, savaş, Birinci Dünya Savaşı, veli, keramet, tarihsel bellek*

The Reflection of World War I to Anatolian Turkic Myths and the Effects of These Myths on the Formation of Historical Memory

Abstract: Myths, one of the verbal Turkish folk literature forms, can easily be distinguished from other forms with religious, convincing and explanatory properties. Myths about various topics are told, and they have effects on listeners easily as they are short and are told in a flowing style. Historic myths have an important place in Turkic myths. These myths sometimes explain how certain places got their names, and sometimes tells us how religious people with supernatural powers defeat the enemy forces and strenghten our army morally. Anatolian Turkic myths often mention the War of Independence, World War I (especially the Battle of Gallipoli (Çanakkale)), Korean War, Peace Movement in Cyprus. We know that these narrations car-

---

[*] Bu çalışma, I. Dünya Savaşı'nın Türk Edebiyatındaki Yansımaları konulu *II. Uluslararası Türkiyat Sempozyumu*'nda (31 Ekim -2 Kasım 2014 / Çankırı) sunulan bildirinin gözden geçirilmiş şeklidir.

[**] Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, azizayva@hotmail.com
[***] Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi, demirtassezai@gmail.com

ry out tasks such as formation of historic memory, maintaining national and spiritual values and transmission to next generations. We have also confirmed that World War I has a speacial and important place in Turkic myths. There are more than fifteen narrations telling us about defeating enemy soldiers, fish in certain lakes which leave the lake and join battles, saints joining battles spiritually and helping our army and these motifs aim to form and maintain a historic memory in our social subconsciousness. In our notification, myths about World War I will be studied according to functions, motifs and sources.

Keywords: *Myth, war, World War I, saint, miracle, historic memory*

Giriş

Savaş/harp edebiyatı, bağımsızlık ve kurtuluş mücadelesi vermiş olan milletlerin edebiyatlarında özel bir yere sahiptir. Savaşlar; edebiyattan müziğe, mimariden sanat tarihine, resimden sinemaya kadar güzel sanatların birçok şubesine ilham kaynağı olmuş yazar, şair, müzisyen, mimar, heykeltıraş, ressam, yönetmen, yapımcı vb. birçok edip ve sanatçıyı cezbetmiştir. Dünya edebiyatı ve sinemasına bakıldığı zaman tarihteki büyük savaşların, ayaklanmaların, baskınların önemli bir yer tuttuğu açıkça görülmektedir.

Türk edebiyatı içerisinde de durum böyledir. Konusunu savaşlardan veya savaşların Türk toplumu, Türk yaşayışı üzerindeki etkilerinden alan birçok romanımız vardır. Yine; *Millî Savaş Hikâyeleri* adıyla özel olarak da adlandırılmış olan Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun hikâyeleri başta olmak üzere Millî Edebiyat dönemi yazarlarından birçoğu küçük hikâyelerde Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı'ndan yeni çıkmış bir toplumun fertlerini ve bunların günlük yaşam içerisindeki hayatlarını işlemişlerdir. Özellikle Millî Edebiyat dönemi yazar ve şairleri Türkçülük akımının etkisinde kalmışlar ve Türk toplumuna moral vermek gayesiyle bu yolda eserler kaleme almışlardır. Ziya Gökalp'ın, Halide Edip Adıvar'ın, Enis Behiç Koryürek'in, Mehmet Emin Yurdakul'un nesir ve nazım türündeki eserleri bu bakımdan kayda değerdir. Gökalp'ın, özellikle konusunu eski Türk tarihinden alan destanlarını, manzum masallarını özellikle burada anmamız gerekir. Yine millî veznimiz olan hece veznine dönüşle ortaya çıkan Yeni Lisan Hareketi, Beş Hececiler gibi edebiyat grupları da konusunu Birinci Dünya Savaşı'ndan alan veya ilham kaynağı Birinci Dünya Savaşı (özellikle Çanakkale Savaşları) olan birçok nesir ve manzum eseri edebiyatımıza kazandırmışlardır. Çanakkale Savaşları sırasında cepheden yazılmış olan mektuplar günümüzde mektup türünün en nadide eserleri olarak kabul edilmektedir. Birinci Dünya Savaşı (özellikle Çanakkale Savaşları); romandan hikâyeye, mektuptan şiire kadar hemen bütün türlere başlı başına bir savaş edebiyatından söz ettirecek kadar yansımıştır.

Bundan başka savaşların bir de sözlü kaynaklar vasıtasıyla halk edebiyatına yansımaları olmuştur. Halk şairleri ve ozanları şiirlerinde savaşları işlemişler ve bu şiirler savaş sırasında askerler arasında okunmuştur. Asker şairler de bu savaş edebiyatı kavramı içerisinde müstesna bir sınıfı teşkil eder. Özellikle destan türünde kaleme alınan/söylenen bu şiirler de âşık edebiyatı tarihimizde özel bir yere sahiptir. Tespit edilebilen ilk halk şiiri örneklerimiz de savaş destanlarıdır. Halkımız;

ordumuzun kazanmış olduğu zaferleri, kahramanlıklarını işittiği adsız sansız kahramanları, şuuraltında yaşatmış ve onların mücadelelerini halk anlatmalarında özellikle de efsanelerde yaşatmaya çalışmıştır. Yakın tarihimizden itibaren bakıldığında; *Kıbrıs Barış Harekâtı, Kore Savaşı, Millî Mücadele, Birinci Dünya Savaşı, Osmanlı Rus Savaşları, Revan ve Bağdat Seferleri, Rodos Seferi, Mısır Seferi, Çaldıran Savaşı, Otlukbeli Savaşı, Ankara Savaşı, Miryokefalon Savaşı,* vb. savaş ve seferlerin Anadolu sahasında anlatılan efsanelere yansıdığını veya bu efsanelerin teşekkülüne kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz. Halkımız bu savaşlar etrafında meydana gelen tarihî olayları, kahramanlıkları efsane mantığı içerisinde türün inandırıcılık özelliğini de kullanarak ve kendine özgü yaratıcılık sanatının özelliğiyle yeniden kurgulamış ve sözlü tarih arşivine katkıda bulunmuştur.

Bu olaylar aşağıda tasnifini vereceğimiz şekilde; velilerin çeşitli kerametleri, adsız sansız kişilerin kahramanlıkları, balıklı göllerdeki balıkların savaşa katılıp savaş bitince göllerine geri dönmeleri, savaş sırasında düşman saldırılarından kurtulmak isteyenlerin duayla taş kesilmeleri, savaş coğrafyasındaki bazı yerleşim yerlerinin ve yeryüzü şekillerinin ad alışları, vb. üzerine çeşitlenmektedir.

Anadolu Türk Efsaneleri İçerisinde Savaş ve Fetih Efsanelerinin Yeri

Pertev Naili Boratav'ın, Türk efsanelerine tam olarak uygulanamayacağını belirtmekle beraber, Budapeşte'de kabul edilen uluslararası sınıflamaya göre efsaneler;

I. Yaratılış Efsaneleri

II. Tarihlik Efsaneler

III. Olağanüstü Kişiler, Varlıklar ve Güçler Üzerine Efsaneler

IV. Dinlik Efsaneler (Boratav 1992: 100-101) olmak üzere dört ana başlıkta tasnif edilmiştir.

Bizim incelememize konu olan efsaneler araştırıcılar tarafından "Yaratılış Efsaneleri" dışında hemen bütün alt başlıklar altında ele alınmış ve incelenmiştir.

Savaşlarla ilgili efsaneler Türk efsaneleri içerisinde büyük bir yer tutarlar. Uluslararası tasnifler içerisinde "Tarihsel/Tarihî Efsaneler" başlığı altında yer alan bu efsaneler yer yer taş kesilme efsaneleri, yer adları ile ilgili efsaneler, din büyükleri üzerine anlatılan efsaneler, vb. arasında da yer alırlar. Bu grup efsanelerde birbirlerinden ayrı birçok motif yer aldığı için bunları belli bir başlık altında toplamak oldukça zordur. *Birinci Dünya Savaşı* (özellikle Çanakkale Savaşları) ile ilgili efsaneler tespit edilmeye çalışılırken değişik başlıklar/motifler altında efsane metinlerine rastlanmıştır. Meselâ, göller üzerine anlatılan efsaneleri incelerken göldeki balıkların savaşa gidip savaş bitince de göle geri dönmelerini konu alan efsaneler bu gruplardan biriydi. Bunun gibi, konuyla ilgili motiflerden hareketle efsanelerimizi çeşitli başlıklardan tespit ettik. Bunu yaparken, derlemeler, kitaplar, makaleler ve tezler taranmıştır.

Savaş Efsanelerinin Sınıflandırılması

Aşağıdaki tasnif Birinci Dünya Savaşı (özellikle Çanakkale Savaşları) etrafında teşekkül eden efsanelerden hareketle yapılmış olup bu konuyla ilgili bütün motifleri kapsamamaktadır.

Araştırma konusu ile ilgili efsaneler, konu ve motiflerine göre şöyle sınıflandırılabilir:

1. Veliler Etrafında Anlatılan Efsaneler

a. Veli Savaşın Akıbeti Hakkında Haber Verir
b. Veli Manevi Bedeniyle Savaşa Katılır
c. Veli Savaşta Askerlerin Su İhtiyacını Karşılar
d. Veli Savaş Sırasında Yaşadığı/Meftun Olduğu Bölgeyi Korur
e. Veli Tayyimekân ve Tayyizaman Yoluyla Savaşa Katılır
f. Velinin Türbe/Mezarında Olağanüstü Olaylar Yaşanır
2. Göller Etrafında Anlatılan Efsaneler
a. Göldeki Balıklar Savaş Sırasında Ortadan Kaybolur
b. Göl Tehlikeyi Haber Verir
3. Taş Kesilmeler Üzerine Anlatılan Efsaneler
4. Yerleşim Yerleri ve Yer Adları Üzerine Anlatılan Efsaneler

Yukarıda verilen tasnif doğrultusunda, konuyla ilgili efsaneler aşağıda incelenecektir:

1. Veliler Etrafında Anlatılan Efsaneler

a. Veli Savaşın Akıbeti Hakkında Haber Verir

İzmir'de anlatılan *Hacı Mesut* adlı efsanede; Çanakkale Savaşları sırasında İzmir'in Alipınar köyünde bulunan alaya getirilenler arasında Trabluslu Hacı Mesut adında yaşlı, sessiz, kendi hâlinde bir Habeş de vardır. Alayın başında bulunan Mülazım Emin'in Konyalı Aziz Çavuş adındaki çavuşu, Hacı Mesut'u hiç sevmemekte, her seferinde onu pis Arap diye aşağılamaktadır. Böylece günler geçip giderken bir gün hastalanıp yataklara düşen Mülazım Emin'i iyileştiren Hacı Mesut'ta bir başkalık olduğu anlaşılır. Bir gün Mülazım Emin'e Aziz Çavuş'la haber gönderen Hacı Mesut: *"Yarın davul dövdürsün. Pilav, zerde döktürsün. Çanakkale'de zafer bizimdir"* der. Haberi alan Mülazım Emin şaşkındır, çünkü cepheden gelen haberler kötüdür. Hatta ordunun geri çekilmesi bile düşünülmektedir. Akşamın geç saatlerinde gelen bir atlı, Çanakkale'nin kurtarıldığı haberini Mülazım Emin'e getirir. Hemen Hacı Mesut'un yanına koşan Mülazım Emin, davullar dövdürüp pilav ve zerde döktürür. Hacı Mesut zafer müjdesini verdiği o günden sonra görevini tamamlamış olmanın huzuruyla sırlı bir hâle bürünür ve birkaç gün içinde Hakk'ın rahmetine kavuşur (Araz 1988: 136-138).

b. Veli Manevi Bedeniyle Savaşa Katılır

Çanakkale'de anlatılan *Kaşıkçı Dede Menkıbesi* adlı efsanede; Çanakkale'de kara savaşlarına katılan bir asker, kendisiyle savaşa katılan bir silah arkadaşının kendi hayatını kurtarmasından dolayı ona minnet duygusuyla bağlanır ve savaştan sonra onunla tekrar buluşmak için adresini alır. Savaşın bitmesinden sonra adresini

aldığı arkadaşını bulmak için Çanakkale'ye gelir. Verilen adresi bulur fakat o adresin belirtildiği yerde Kaşıkçı Dede'nin mezarı vardır (Güzel 1997: 274).

c. Veli Savaşta Askerlerin Su İhtiyacını Karşılar

Çanakkale'de anlatılan *Bir Testi Su* adlı efsanede; 1915 Temmuz ayının sıcak bir gününde, talim ve teçhizatını tamamlamış alaylardan biri ikinci kez cepheye gitmektedir. İkindi vakti Eceabat ilçesinden hareket eden alay, Bigalı Köyü'ne giden yolun girişindeki çeşmenin yanına geldiğinde elinde güzel bir testiyle nur yüzlü bir ihtiyar: "Askerlerim, evlatlarım, su soğuktur. Tatlıdır. Doldurun mataralarınızı" diye bağırmaya başlar. Öndeki er çavuşuna bakar testiden su doldurmak için, çavuş da ihtiyarın gönlü olsun diye izin verir. Derken ihtiyar suyu dağıtmaya başlar. Bir, iki matara derken eldeki bütün mataralar dolduğu hâlde testideki su bitmez. Matarasını dolduran er, bir de bardakla su içer. Havanın sıcaklığı ve yolun yorgunluğuyla susuzluktan dudakları kuruyan askerlere, bu serin su o kadar iyi gelir ki, içen bir daha içmek ister. İhtiyar da hiç üşenmeden suyu doldurmaya devam eder. Koca alay mataralarını doldurduğu ve bardak bardak su içtiği hâlde testideki suyun bitmediği görülür (Gençcan 1990: 41-43).

d. Veli Savaş Sırasında Yaşadığı/Meftun Olduğu Bölgeyi Korur

Elazığ'da anlatılan *Hamza Baba* adlı efsanede; seferberlik yıllarında medresede talebelerini okutan Halil Efendi'nin yanına elindeki asasıyla Hamza Baba gelir. Bu sırada Çapakçur'dan top sesleri duyulmaktadır. Top seslerini duyan Halil Efendi: "Hamza Baba! Babalık bu gün için. Babalığını göster bize" der. Bunun üzerine Hamza Baba: "Ne demek istiyorsun?" diye sorunca Halil Efendi: "Ne diyeyim, bak top sesleri geliyor. Ruslar yarın da buraya gelirler" cevabını verir. O sırada Halil Efendi'nin gözündeki perde kalkar. Hamza Baba, asasının ucunu Rus askerinin tam göğsüne dayayıp: "Ha oradan bir adım bile bu tarafa geçemezler." der. Bu olaydan kısa bir süre sonra Halil Efendi, Rus askerlerinin bozulup memleketlerine geri çekildiğini öğrenir (Görkem 2006: 158-159).

Ordu'da anlatılan *Yunus Emre-I* adlı efsanede; Ruslar, Birinci Dünya Savaşı sırasında donanma çıkarıp Karadeniz kıyısında ne kadar şehir varsa hepsini bombalarlar. Sıra Ünye'ye geldiğinde ise ilçenin açıklarında demirleyen Rus donanması bombardımana başlar. Ancak atılan toplardan hiçbiri ilçeye düşmez. Hep ilçenin kenarlarında insanların yaşamadığı bölgelere isabet eder. Bölge halkına göre düşmanın Ünye'yi vuramamasının nedeni, Yunus Emre'nin türbesinin ilçeye 3 km uzaklıkta olan Saraçlı Mahallesi'nde bulunmasıdır (Demir 2006: 73).

e. Veli Tayyimekân ve Tayyizaman Yaparak Savaşa Katılır

Isparta'da anlatılan *Tiryaki Koca Efsanesi* adlı efsanede; Çanakkale Savaşı'nın devam ettiği günlerde Eğirdir'in Sorkuncak köyünün Gökbakan düzlüğünde harman savuran Tiryaki Koca adındaki ihtiyar bir kişi, "Din kardeşlerim kırılıyor!" diyerek elindeki yabasıyla bir anda Çanakkale'ye gider. Çanakkale'de düşmanla savaşırken yabasının iki dişi kırılır. Eğirdir Yeşil Ada'dan bir asker çatışma sırasında gördüğü Tiryaki Koca'yı tanır. Tiryaki Koca'nın elindeki yabanın kırılan iki dişini alan asker bunları torbasına koyar. Savaş sonrası Eğirdir'e gelen asker, Tir-

yaki Koca'nın Çanakkale'de yabasıyla düşmanı geri püskürttüğünü söylerse de kimseyi inandıramaz. Tiryaki Koca yabasıyla kahvehaneye çağırılır. Tiryaki Koca'nın, "Hayır ben köyümden hiç ayrılmadım." demesi üzerine asker, torbasından yabanın kırılan dişlerini çıkarır. Yaba ile kırılan dişlerin birbirini tamamladığı görülür. Bir şey söylemeden çıkıp giden Tiryaki Koca, sırrının ortaya çıkmasıyla hayatını kaybeder (Göde 2010: 388).

f. Velinin Türbe/Mezarında Olağanüstü Olaylar Yaşanır

Amasya'da anlatılan *Hicâbî Baba* adlı efsanede; Adak yerinde bulunan iki adet sancağın Hicâbî Baba'ya ait olduğu ve bu sancakların savaş zamanlarında kaybolup, savaş bittikten sonra geri geldikleri söylenmektedir. Ayrıca geri gelen sancakların üstünde kılıç darbeleri ve kan lekeleri görülmüştür (Özdoğan 2006: 186).

Adana'dan derlenen *Karataş Dede* adlı efsaneye göre; Karataş Dede Türklerin her savaşına katılan bir velidir. Savaş başladığı zaman mezarından sabaha kadar inleme seslerinin geldiği duyulur. Ertesi gün bu seslerin kesildiği görülünce Karataş Dede'nin savaşa katıldığına inanılır. Kurtuluş Savaşı ve Kıbrıs Savaşı'nda bu inleme sesleri duyulmuş, savaşın bitiminde yine Karataş Dede geri dönüp mezarına girmiştir (Çağımlar 1994: 289).

Sivas'ta anlatılan *Duman Baba* adlı efsanede; Erzurum ve Erzincan'ın Ruslar tarafından kuşatıldığı günlerde, Rus askerleri Çardaklı'ya kadar ulaşırlar. O günlerde Dumanlıca tepesindeki Dumanlı Baba yatırından gökyüzüne yükselen bir nur sonrasında ardı arkası kesilmeyen patlamalar olur. Bu uzun menzilli top sesleri, Çardaklı istikametinde ışıklarını yayarak gider (İpsileli 1977: 22).

2. Göller Etrafında Anlatılan Efsaneler

a. Göldeki Balıklar Savaş Sırasında Ortadan Kaybolur

Balıkesir'de anlatılan *Pamukçu Köyü* ve *Balıkları, Balıklı Çeşme* adlı efsanelerde; Pamukçu köyünde topraktan kaynayan suların oluşturduğu küçük su birikintisinde (sonradan çeşme hâline getirilmiş) ne zaman nereden geldiği bilinmeyen balıklar vardır. Bu balıklar Balkan Savaşı başta olmak üzere Birinci Dünya Savaşı'na, Kurtuluş Savaşı'na, Kore Savaşı'na ve Kıbrıs Barış Harekâtı'na katılmışlardır. Savaşın başladığı zaman ortadan kaybolan bu balıklar, savaşın bitmesiyle yaralı olarak geri dönmüşlerdir. Yunan işgali sırasında bu balıkları gören Yunanlı bir subay, balıklardan birkaçını yakalar. Subay, bir yanını kızarttığı balığı çevirirken balıklar tavadan kaybolur. Bu durumu gören subay aklını kaçırır (Sakaoğlu 2004: 168-169; Akyalçın 1998: 119; Efsanelerimiz 1990: 27-28).

b. Göl Tehlikeyi Haber Verir

Malatya'da anlatılan *Abdülharab Gölü* adlı efsanede; Doğanşehir'e altmış kilometre uzaklıkta, Adıyaman Çelikhan'ın beş kilometre doğusundaki Abdülharab Gölü'nden Türkiye'de meydana gelen her felâket öncesinde derin bir inilti duyulur. İlk olarak Birinci Dünya Savaşı' yıllarında sonra, 1937 Dersim İsyanı ve son olarak da 1974 Kıbrıs Savaşı'ndan önce, dört dakika arayla üçer kez bir insanın iniltisine

benzer sesler duyulur. Böylece göl tehlikeyi ve felaketi haber vermektedir (Yağbasan 2013: 151-152).

3. Taş Kesilmeler Üzerine Anlatılan Efsaneler

Erzurum'da anlatılan *Gelin Taşı* adlı efsanede; seferberlik yıllarında Hasankale'nin Sansar köyünden Miyadin köyüne giden bir düğün alayı, yolda işgalci Rus süvarilerinin karşıdan naralar atarak kendilerine yaklaşmakta olduğunu görür. Bu sırada gelin ellerini açarak : "Ya rabbi sen beni o kâfirlerin eline düşmektense taş kes daha iyi!" diye dua eder. Cenab-ı Hak gelinin duasını kabul eder, faytondaki gelin ve yanındakiler süvariler gelmeden taş kesilir (Seyidoğlu 1985: 193).

Malatya'da anlatılan *Fatmacık Kayası* adlı efsanede; seferberlik zamanında Darende'ye 4 km. uzaklıktaki Aşıderesi köyünde Fatma adlı bir kadın çocuğunu sırtına alarak toprak elemeye gider. Çevrede bulunan düşman askerleri kadına kötülük etmek için etrafını sararlar. Çocuğu sırtında olduğu hâlde kaçmaya çalışan Fatma, yakalanacağını anlayınca "Allah'ım beni burada ya taş ya kuş et!" diyerek yalvarır. Duası kabul olunan kadın çocuğu ile beraber taş kesilir (Yağbasan 2013: 179-180).

Giresun'da anlatılan *Gelin Kayası* adlı efsanede; Birinci Dünya Savaşı sırasında Harşıt Çayı'nın bir tarafında Türkler, bir tarafında da Ruslar vardır. Savaş dönemidir ve herkes korku içinde yaşamaktadır. Bir gün gelin ile kaynana suya giderken, karşılarına düşman askerleri çıkar. Çocuğunu da düşünerek korkan gelin, "Allah'ım, ya beni taş et dondur, ya da kuş et, uçur." der. Duası kabul olur ve oracıkta taş kesilir (Oğuz-Ersoy 2007: 80).

4. Yerleşim Yerleri ve Yer Adları Üzerine Anlatılan Efsaneler

Bingöl'de anlatılan *Şeref Meydanı* adlı efsanede; Birinci Dünya Savaşı sırasında Ruslar, doğu illerimizden Kars, Erzurum, Erzincan ve Muş'u işgal edip Bingöl yakınlarındaki Eşek Meydanı'na kadar gelirler. Bu ovada kanlı çarpışmalar olur. Ormanın içine mevzilenen Türk birlikleri, Rus birliklerinin ağır toplarından orman ateş alınca karşılıklı süngü muharebesine girmek zorunda kalırlar. Çok zayiat verilmesine rağmen Rus birliklerini geriye püskürterek büyük bir zafer kazanırlar. İşte bu kanlı muharebeden sonra Eşek Meydanı'na Şeref Meydanı adı verilir ve orada şehit düşen askerlerimiz için de Şüheda Abidesi inşa edilir (Alptekin 1993: 82).

Çanakkale'de anlatılan *Kanlı Dere* adlı efsanede; Çanakkale Savaşları'nın en şiddetli çarpışmaları Alçıtepe köyünün hemen yakınından geçen derenin başında yaşanır. Zaten İngiliz birliklerinin çıkabildikleri en son durak da orasıdır. Süngü süngüye yapılan o çarpışmalarda o kadar insan kanı dökülür ki dereden su yerine kan akmaya başlar. Hatta derenin alt taraflarında bulunan iki Mehmetçik, dereden su içtikleri sırada içtiklerinin su değil de kan olduğunu görürler. Köylülerin anlattığına göre Çanakkale Savaşı'ndan yıllar sonra bile o derenin yatağından kırmızımsı bir su akmaya devam eder. Bu sebeple dereye Kanlı Dere adı verilir (Karaçay 1988: 221-222'den aktaran Yakıcı 1994: 602-603).

Savaş Efsanelerinde Görülen Motifler Üzerine

Birinci Dünya Savaşı ile ilgili olarak teşekkül eden efsaneleri ele aldığımız çalışmamızın bu başlığında, yukarıda konu ve motifleri açısından sınıflandırması yapılan efsane metinlerindeki motifler hakkında bilgiler verilecektir. Savaş zamanında cephede düşmanla çarpışan askerlerden cephe gerisindeki sivillere kadar savaşın içerisinde yer almış Anadolu insanına doğrudan veya dolaylı yollarla yardım eden güçlerin (veliler, balıklar vb.) ön planda yer aldığı bu efsanelerde, velilerin kerametlerine dayalı motiflerin çoğunlukta olduğu göze çarpmaktadır. Savaşın akıbeti hakkında bilgi verme, tayyimekân ve tayyizaman yoluyla savaşa katılma, az miktardaki yiyecek veya içeceği çok kalabalık insan topluluklarına yetirme, yaşadığı/meftun olduğu bölgeyi felaketlerden koruma veliler etrafında anlatılan efsanelerdeki motiflerdendir. Konumuzla ilgili efsanelerde, bu motiflerin dışında şekil değiştirme motifinin bir türü olan taş kesilme motifi de görülmektedir.

Velinin savaşın akıbeti hakkında haber vermesi motifli efsaneler, İslâmiyet öncesi inanç sistemindeki Şaman kültürüne dayanmaktadır. Türklerde çok eski bir tarihe dayanan şaman/kam inanç sisteminde Şamanlar; halkı için Tanrı'dan bereket ve refah isteme, çeşitli hastalıkları tedavi etme ve salgın hastalıkları önleme, ölülerin ruhunu öteki dünyaya götürme, gelecekten haber verip kayıp eşya ve canlıları bulma, gerektiğinde yağmur ve kar yağdırma, toplum üyeleri arasındaki anlaşmazlıkların çözümünde hakemlik yapma gibi görevleri yerine getiren kişiler olarak görülmüşlerdir (Pirverdioğlu 2000: 293-294).

Şamanlar trans hâlinde gökyüzüne çıkarak veya ruh hâlinde bedeni terk ederek bu bilgileri temin etme mazhariyetine sahiptirler (Güzel 1999a: 71). Olacak olayları önceden rüyada görmek ve kabilenin, boyun başına gelecekleri bilmek büyük Şamanların başlıca fonksiyonlarından biridir (Bayat 2006: 82).

Türk edebiyatının başyapıtlarından Dede Korkut Kitabı'nda, Oğuz'un bilicisi olarak kabul edilen Korkut Ata'nın, Hak Teâlâ'nın gönlüne ilhamıyla gayptan türlü haberler verdiği anlatılır (Ergin 2004: 73). Rüya vasıtası ile gelecekten haber verme olayı, masal ve destanlarımızda da geniş bir yayılma sahası bulmuştur (Bayat 2006: 82).

Tayyimekân ve tayyizaman yoluyla savaşlara katılma motifine yer veren efsanelerin kaynağı ise menakıpnamelere dayanmaktadır.

İlk örneklerini Hoca Ahmet Yesevi ve Hacı Bektaş Veli etrafında anlatılan anlatmalarda gördüğümüz bu motifin Anadolu efsaneleri içerisinde pek çok değişik şekli vardır. Tunceli'de Munzur Baba, Ağrı'da Mehmet Dede, Kahramanmaraş'ta Ökkeş Dede, Gaziantep'te Memik Dede, İzmir'de Lokma Dede, Malatya'da Hoca Yusuf, Sivas'ta Kara Fakı, Yozgat'ta Aliyar, Adana'da Hacı Efraim Devletlü ve Balıkesir'de Fariğ Emine gibi şahıslar etrafında teşekkül eden tayyimekân ve tayyizaman motifli bu efsanelerin benzerleri Anadolu'nun birçok şehrinde de anlatılmaktadır (Alptekin 2012: 114).

Bu efsanelerde, genellikle sadık bir hizmetkâr rolünde görülen veli kimseler, hacca gitmiş olan efendisine yörenin yemek veya tatlılarından birini ya da onun

sevdiği bir yiyeceği, sıcağı sıcağına dumanı üstünde tüterken götürür ve yiyeceği götürdüğü kabı orada bırakarak geri döner (Sakaoğlu 1997: 182-183).

Tayyimekân ve tayyizaman motifinin görüldüğü efsane örnekleri, hacdaki kimselere yiyecek götürme hadisesi etrafında anlatılan metinlerle sınırlı değildir. Vatani görevini yerine getiren bir askere yiyecek götürülmesi, evdeki misafirlere ikram edilecek ekmek için un temini veya zor durumda kalan insanlara yardım edilmesine de tayyimekân ve tayyizaman motifli efsanelerde rastlamak mümkündür (Demirtaş 2013: 26-28).

Birinci Dünya Savaşı ile ilgili olarak teşekkül eden efsanelerde karşılaştığımız motiflerden biri de az miktardaki bir yiyecek veya içeceğin kalabalık bir insan topluluğuna yetmesidir. Tüketildikçe azalması gereken bir yiyecek/içeceğin (mucize veya kerametin sonucu olarak) bereketlenerek artması sayesinde çok sayıda kişiye rahatlıkla yetmesi esasına dayanan bu motif, veliler etrafında anlatılan efsanelerde fazlaca yer almaktadır.

Araştırmacılar tarafından yapılan çalışmalarda, ilk örneklerinin Kitabı Mukaddes'te görüldüğü ifade edilen *(Hz. İsa'nın, karınları acıkan şakirtlerini az bir ekmek ve balıkla doyurması)* az miktardaki yiyecekle çok sayıda kişinin doyurulması motifine, hadis kitaplarının yanında *(Hz. Muhammed'in bir ekmekle bütün cemaati doyurması)* Sünni ve Gayrı Sünni menakıpnamelerde *(Abdal Musa'nın tekkeye gelecek bir gemi dolusu asker için hazırlattığı bir kazan yemeğin kırk bin askere paylaştırılmasına rağmen kazanın yine dopdolu durması, Mevlana'nın bir tepsi helva ile yüzlerce kişiyi ağırlaması ve müritleriyle oturduğu bir zamanda boş bir kazandan lezzetli bir yemek çıkararak herkesin karnını doyurması)* de rastlanılmaktadır (Ocak 2009: 263-265).

Velilerin, gerek savaş dönemlerinde gerekse diğer zamanlarda içinde bulundukları bölgeyi her türlü tehlikeden koruduklarına dair inancın izlerini taşıyan efsaneler Anadolu'nun birçok bölgesinde anlatılmaktadır. Yaşadığı veya meftun olduğu bölgeyi felâketlerden koruma, veliler etrafında anlatılan efsanelerdeki motiflerden biridir. Araştırmacıların tespitlerinden kaynağı Şamanizm'e dayandığı anlaşılan bu motif, Şamanların üstlendiği toplumsal koruyuculuk misyonunu yansıtmaktadır. Şamanların keramet yolu ile öteki âlemden toplum için gerekli olan herhangi bir nesneyi getirmesi onların toplum yararına çalıştıklarını göstermektedir. Bu bağlamda Şamanlar, gök âlemine kalkar, yeraltı dünyasına inerler. Mesela, soğukların önünü almak için Şamanın yıldızları koparması buna örnek olabilir. Şamanlar, seli durdurmakla da topluma yararlı olduklarını gösterirler (Bayat 2013: 164).

Birinci Dünya Savaşı ile ilgili efsanelerde görülen motifleri incelediğimiz bu başlıkta değineceğimiz son motif şekil değiştirmedir. Şekil değiştirme, halk anlatılarında örneklerine fazlaca rastlanan motiflerden biridir. Özellikle masal, efsane, destan gibi anlatılar bu motifin yoğun olarak görüldüğü türler arasındadır.

Araştırmacılar tarafından Uzak Doğu ve İran dinleri kaynaklı bir motif olduğu düşünülen şekil (don) değiştirme, *"Genellikle üstün bir güç (yerine göre Allah,*

sihirbaz, cadı, evliyâ) tarafından, ya yapılan iyiliğe karşılık mükâfat veya kötülüğe cezâ olarak gerçekleştirilmektedir." şeklinde tanımlanmaktadır (Ocak 2009: 206).

Şekil değiştirmelerin don değiştirme şeklinde görüldüğü (çoğunlukla hayvan şekline girme) menakıpnamelerde; Ahmet Yesevi'nin turna, Seyyit Battal Gazi ve Abdal Musa'nın geyik, Hacı Tuğrul'un doğan, Hacı Bektaş Veli'nin ise güvercin görünümünde dolaştığı anlatılır (Güzel 1999b: 104-105).

Şekil değiştirme motifinin görüldüğü efsaneler arasında taş kesilmeler, en fazla örnekleriyle karşılaşılan türdür. Taş kesilme, canlı veya cansız varlıkların bulundukları şekil ve yapılarından bazen yapısını bazen de ikisini birden kaybederek taşa dönüşmesi şeklinde tanımlanabilir (Sakaoğlu 1980: 32-34). Taş kesilme, iyiler için bir kurtuluş iken, kötüler için bir cezadır. Efsanelerde pek çok kimse zor durumda kaldığında kurtuluş için Allah'a sığınarak dilekte bulunur. Anne-babaya, nimete saygısızlık ve zor durumdan kurtulma efsanelerdeki taş kesilmelerin temel sebeplerindendir (Sakaoğlu 1980: 40-41).

Bu efsaneler yakın zamanlarda, yani bu savaşlardan sonra teşekkül etmiştir. Bu yönüyle efsaneler yakın zamanda teşekkül edebilme özelliğiyle de ön plana çıkmıştır. Konuyla ilgili tespit etmiş olduğumuz bu efsaneler motif yönünden de oldukça zengin ve çeşitlidir. Velinin çeşitli kerametleri sonucu ordunun zafer kazanması, balıklı göllerdeki balıkların savaşa katılmaları, savaş meydanındaki yerleşim yerleri ve yer adlarının ad alışları ve taş kesilme motifleri etrafında yoğunlaşan bu efsaneler sınırlı imkânlar içerisinde kazanılmış olan zaferlerimizi hem milletimizin şuuraltından silinip gitmesini engellemekte hem de genç kuşaklara ecdadımızın zaferlerini bugüne taşımak gibi önemli bir fonksiyonu yerine getirmektedir. Elbette Birinci Dünya savaşı ile ilgili birçok yazılı kaynağımız, tarihimiz vardır. Ancak, yazılı ve kronolojik tarihe geçmemiş olan binlerce anekdot, hatıra, şiir, efsane ve destansı öyküler de sosyal tarihimize kaynaklık edecektir. Türk tarihini ilmî metotlarla araştırmak için milletin duygu ve his dünyasının tercümanı olan edebî eserler ilmî usullerle tahlil edilebilirse şüphesiz yazılı tarihe kaynaklık edebilecek düşünce ve bakış açıları yakalanabilecek ve sosyal tarihin de resmî tarihle birlikte kaynak olarak kullanılabileceği anlaşılacaktır.

Sonuç

Anadolu sahası Türk efsaneleri içerisinde; **Birinci Dünya Savaşı (özelikle Çanakkale Savaşları)** *Kore Savaşı, Kıbrıs Barış Harekâtı* vb. birçok savaş konu edilmiştir. Toplumsal şuuraltımızdaki millî ve dinî değerlerimize olan bağlılığımız bu savaşlardaki başarıları ve kahramanlıkları yazılı edebiyatımızın yanında, halk hafızasında da yaşatmaya vesile olmuştur. Türk efsaneleri bu bakımdan eşsiz bir kaynaktır.

Bunlar tarihî gerçekliklerin unutulup gitmemesi için yüksek bir şuura sahip olan milletimizin fertleri tarafından eğitim-öğretim aracı olarak kullanılabilir. Efsanelerin inandırıcı olma özelliğini bilen milletimiz Türk çocuklarına geçmişlerini öğretme vazifesini onlara efsane anlatarak, maniler, türküler söyleyerek yerine getirmişlerdir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Milletimizin ortak şuuraltında yaşayan bu efsanelerin derlenip ilk, orta ve yükseköğretim seviyelerinde hazırlanacak edebî metinler hâlinde ve modern öğretim teknikleri çerçevesinde işlenmesi ve milletimizin fertlerine tarih şuurunun kazandırılması en büyük arzumuzdur. Böylece tarihsel belleğin inşası yolunda önemli bir adım atılmış olacaktır.

KAYNAKÇA

Akyalçın, Necmi (1998), *Balıkesir Yöresinde Yatır Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma,* Balıkesir Belediyesi, Balıkesir.

Alptekin, Ali Berat (1993), *Fırat Havzası Efsaneleri (Metinler),* Kültür Ofset Basımevi, Antakya.

Alptekin, Ali Berat (2012), *Efsane ve Motifleri Üzerine,* Akçağ Yayınları, Ankara

Araz, Nezihe (1988), *Anadolu Evliyaları,* Özgür Yayınları, İstanbul.

Bayat, Fuzuli (2006), *Oğuz Destan Dünyası-Oğuznamelerin Tarihî, Mitolojik Kökenleri ve Teşekkülü,* Ötüken Neşriyat, İstanbul.

Bayat, Fuzuli (2013), *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı,* Ötüken Neşriyat, İstanbul.

Boratav, Pertev Naili (1992), *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı,* Gerçek Yayınevi, İstanbul, 100-101.

Çağımlar, Zekiye (1994), *Adana Yöresi Yatır-Ziyaret ve Ocaklarla Bunlara Bağlı Anlatılan Efsaneler,* Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Demir, Necati (2006), *Ordu Yöresi Tarihinin Kaynakları IX (Efsaneler, Masallar, Maniler ve Etnografik Malzemeler),* TTK Yayınları, Ankara.

Demirtaş, Sezai (2013), *Savaş ve Fetih Olguları Bağlamında Anadolu Sahası Türk Efsaneleri Üzerine İncelemeler,* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Ergin, Muharrem (2004), *Dede Korkut Kitabı I,* TDK Yayınları, Ankara.

Gençcan, Mehmet İhsan (1990), *Çanakkale Savaşlarından Menkıbeler,* Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Göde, Halil Altay (2010), *Isparta Efsaneleri,* Fakülte Kitabevi, Isparta.

Gökşen, Cengiz (1999), *Giresun Efsaneleri,* Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Görkem, İsmail (2006), *Elazığ Efsaneleri (İnceleme-Metinler),* Manas Yayıncılık, Elazığ.

Güzel, Abdurrahman (1997), "Türk Edebiyatı'nda Çanakkale Savaşları ve Zaferi ile İlgili Menkabe, Destan, Şiir, Anekdot ve Efsaneler", *Türk Kültürü,* XXXV (409), Mayıs, 268-285.

Güzel, Abdurrahman (1999a), *Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi,* TTK Yayınları, Ankara.

Güzel, Abdurrahman (1999b), *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi,* TTK Yayınları, Ankara.

İpsileli, Mehmet (1977), "Yatırlar-Evliyalar: Duman Baba", *Sivas Folkloru,* S. 57, 22.

Kavcar, Cahit - Yardımcı, Mehmet [hzl.] (1990), *Efsanelerimiz İnönü Üniversitesi Efsane Derleme Yarışması,* İnönü Üniversitesi, Malatya.

Ocak, Ahmet Yaşar (2009), *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri,* İletişim Yayınları, İstanbul.

Oğuz, M. Öcal - Petek Ersoy (2007), *Türkiye'de 2006 Yılında Yaşayan Taş Kesilme Efsaneleri (Mekânlar ve Anlatılar),* Gazi Üniversitesi Yayınları, Ankara.

Özdoğan, Rahime (2006), *Amasya'da Adak Yerleri ile İlgili Halk Anlatıları,* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Pirverdioğlu, Ahmet (2000), "Dede Korkut ve Şamanizm", *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri* 19-21 Ekim 1999, Ankara, 293-299.

Sakaoğlu, Saim (1980), *Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu,* Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Sakaoğlu, Saim (1997), "Bir Efsane, İki Tip, Bir Motif: Şeyh Bilecen ve Memik Dede Efsaneleri", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi,* S. 4, 181-190.

Sakaoğlu, Saim (2004), *101 Türk Efsanesi,* Akçağ Yayınları, Ankara.

Seyidoğlu, Bilge (1985), *Erzurum Efsaneleri-Erzurum'da Belli Yerlere Bağlı Olarak Derlenmiş Efsaneler Üzerinde İncelemeler,* Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.

Yağbasan, Kudret Yıldırım (2013), *Malatya Efsaneleri,* Malatya Valiliği, İstanbul.

Yakıcı, Ali (1994), "Çanakkale Savaşları Çevresinde Oluşan Menkıbelerin Türk Folkloru İçindeki Yeri", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi,* 10 (30), Kasım, 599-608.

ÖTEKİ SESLENİŞ: LAKAPLAR VE ELAZIĞ (KESRİK MAHALLESİ) ÖRNEĞİ

Dr. Öğr. Üyesi Birol AZAR*

Özet: Halkbiliminin malzemesi olmaktan yeterince nasibini alamayan konulardan birisi de adbilim üst başlığı altında incelenmeye çalışılan lakaplardır. Lakap, ada sonradan eklenen ve kişinin herhangi bir özelliğinden dolayı ona verilen isimdir. Yani lakap, bireyin serbest davranışının damgasını taşımaktadır. Kişiyi kendi adından gayri olarak tanımlayan kişinin baskın/belirgin özelliğini gösteren adlandırmadır. Kişiye uygun görülen kelimenin lakap olabilmesi için; ister gerçek, ister mecaz anlamda kullanılsın, bireyin ancak grup kültürünün dikkatine ve anlayışına yakalanmış bir özelliğini yansıtması gerekir. Kültürümüzde ad verme, ad koyma, lakap takma şeklindeki adlandırma işi dünya üzerinde halkbilimcilerin, arkeologların, etnoğrafların ilk kültür merkezleri arasında saydıkları Bozkır Medeniyet/kültür çevresinde yani kültürümüzün şekillendiği dönemlerden itibaren önemli bir folklorik malzeme olarak karşımıza çıkmaktadır. Adlandırma, lakap verme/takma toplumların kültürel özelliklerine, inanç yapılarına, hayatı algılayış ve anlamlandırışlarına göre şekillenir ve çeşitlenir. Bu çalışmada Elazığ ili Kızılay/Kesrik Mahallesi örneğinden yola çıkılarak alan araştırması yöntemiyle konu irdelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Lakap, sözlü kültür, adlandırma, adbilim, Elazığ*

Other Calls: Nicknames and Elazığ (Kesrik Neighborhood) Sample

Abstract: One of the subjects of the ethnology that cannot draw many attention is nicknames, which are tried to examine under the head piece of topology. Nickname is a name that is added to the real name afterwards due to any specification of the individual. In other words, nicknames carry the label of the free behavior of the individuals. They are names that denote the dominant / prominent characteristic of the individuals and define them with a informal name. In order to be an appropriate for any person, a nickname, whether it's real or figurative, needs to reflect a characteristic drawing the attention and conception of the group culture. Nicknaming, which is called naming, entitling and designating in our culture, has emerged as an important folkloric item in the peripheral of the steppe civilization / culture that is accepted as the first cultural centers in the World among folk scientists, archeologists, ethnographers, namely since the forming of our culture. Naming/ nicknaming is shaped and varied according to the cultural characteristics of societies, belief structures, perception of life and their meaning. In this study, the subject will be investigated by way of field research based upon the sample of Kızılay / Kesrik neighborhood of Elazığ province.

Keywords: *Nickname, oral culture, naming, topology, Elazığ*

Giriş

Kişiye asıl adından sonra takılan ve mutlaka belirgin bir özelliğini gösteren lakaplar kişinin en basit şekilde tanınmasını sağlar. Lakaplar kişilerin çeşitli özel-

* Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, bazar@firat.edu.tr

likleri göz önüne alınarak verilir/takılır; sosyo-kültürel-ekonomik durum, meslek-uğraş durumu, etnik köken, soy/sop durumu, fiziksel özellikleri, belirgin tavır ve davranışları etken olan durumlardır.

Lakaplar kişiyi değişik vasıflarından dolayı kendi adından farklı olarak tanımlayan, ad olarak da tanımlanmaktadır. İnsanlar ilk çağlardan beri bir kişinin, nesnenin adını çeşitli sebeplerden dolayı doğrudan söylemeyerek onu çağrıştıracak, anımsatacak isimlerle seslendirip onlardan gelebilecek tehlikelerin önüne geçmek istemişlerdir. Hatta halk edebiyatın hâlâ yaşayan işlevsel türlerinden bilmeceler bu yolla oluşturulmuş olmalıdır.

Lakapların mahiyetini kavrayabilmek için öncellikle onların adbilim üst başlığının neresinde durduğuna bakmak gerekir.

İnsanlar bir kişinin, bir nesnenin, bir durumun ya da bir olayın adını koymadan, onu bir işaretle, bir sıfatla, bir özellikle nitelendirirler (Taş 2005: 106). Ad vermenin insan hayatında ve toplumsal yaşantıda bu denli önemli oluşu ad biliminin ortaya çıkışını ve bir bilim dalı olarak karşımıza çıkmasını sağlamıştır.

Ad biliminin alt dallarından olan 'anthroponymie - anthroponmy' ise kişi adlarını ele alıp inceler (Seher vd. 2016: 104). Hemen her alanla ilgili bulunan bu dalı, dilbilimciler, sosyologlar, halkbilimciler vb. kendi alanlarıyla ilgili taraflarıyla ele alarak incelemişlerdir (Sakaoğlu 2001: 9-11).

İslâmiyet Allah'ın adları yerine sıfatlarını kullanır. Diğer din ve inançlar için de bu tür bir kullanım geçerlidir. Örneğin Almanlar şeytanın adı olan Satan yerine tersten okunuşu Notas'ı kullanırken, Fransızlar Diable yerine bozulmuş şekli olan Diacre'yi kullanır (Karadoğan 2004: 89).

Lakapların peygamber ve sahabelere de verildiğini kaynaklardan öğreniyoruz. Peygamberlere taşıdıkları vasıflardan ve Kur'an'da geçen ayetlerden hareketle çeşitli lakaplar verilmiştir. Hz. İsa'ya Mesih, Rûhu'llâh, Kelimetu'llah, Hz. Yunus'a Zünnûn, Hz. İbrahim'e Halilu'llah, Hz. Muhammed'e dürüstlüğünden ve güvenirliğinden dolayı "el-emin" lakabı takılmış ayrıca "hatemü'ı-enbiyâ, seyyidü'l-mürselin" de denilmiştir. Ashaptan Hz. Ebubekir'e es-Sıddık, Hz. Ömer'e el-Faruk, Hz. Osman'a Zünnûreyn, Hz. Ali'ye Haydar, el-Murteza, Ha. Hamza'ya esedullah, Halid bin Velid'e Seyfullah gibi lakaplar takılmıştır (Atlı 2017: 105).

Oluşum zamanı ile ilgili kökeni Oğuz Kağan Destanı'na kadar giden Dede Korkut Boyları'nda da lakaplar şahıs kadrosunun kahramanlıklarının ifade edildiği sıfatlar olarak ön plana çıkmaktadır. Kara Güne, Deli Dündar, Şir Şemseddin, At ağızlı Aruz vb gibi isme, Hamid ilin Mardin Kalesin depip yıkan demir yaylı Kıpçak Melik'e kan kusturan, gelüben Kazanın kızın erlik ile alan al mahmuzlu şalvarlı şeklinde uzun söz kalıpları şeklinde karşımıza çıkmaktadır. "Kişiler ak, kara, sarı, konur, boz gibi renklerle; deli, alp, dölek, erdemli, namert gibi insani özelliklerle, tülü kuşun yavrusu, bıyığını ensesinde yedi defa düğen, açığı tutanda bıyığından kan boşanan, at ağızlı, bıyığı kanlı vb fiziki özellikleriyle, baba, oğul, kardaş, emmi, güveyi gibi akrabalık adlarıyla, han beğ, bin yiğidin başı ak sancaklı gibi boy mensubiyetiyle sarı donlu, demir donlu, göğsü kızıl düğmeli, kulağı küpeli gibi

kılık kıyafetleriyle nitelendirilirken" (Erol vd. 2016: 180-181) bunlar aynı zamanda lakap fonksiyonuyla da karşımıza çıkmaktadır.

Devlet yöneticilerine de çeşitli vasıflarından dolayı lakaplar verildiği, Orta Asya eski Türk devlet geleneklerinde ad vermenin yanında lakap verme geleneğinin olduğunu, özellikle "kara" kelimesinin lakap olarak yaygınlık kazandığını görmekteyiz. "Karaton, 410'da Hun İmparatorluğunun başına geçen hükümdarın asıl adı değil lakabıdır. Kara+ton = siyah renkli elbise" (Bozkurt 2003: 66) Osman Gazi'nin " Fahrüddin, Kara", Orhan Bey'in "Seyüddin", II. Mehmed'e "Avcı", I. İbrahim'e "Deli", (Keskinkılıç 2014: 1-22) gibi lakaplar verilmesi bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Lakaplarla ilgili Siyasetnâme'de Nizamülmülk kimlere nasıl verildiği hakkında bilgiler verir. Emir İsmail'in torunlarından Nuh'a tek lakap olan Şehinşah dediğini Nuh'un babasına Mansur denildiğini yazar (Köymen 2018: 7-9).

Osmanlı dönemi biyografik metinlerinde de lakaplara yer verilmiştir. Şakâiku'n Nu'mâniyye Zeyllerinde vücudunun büyüklüğünden dolayı "Kaba Recep Efendi", ayağının yapısından dolayı "Tabanı Yassı Mehmed Paşa", sesinden dolayı "Hüdhüd Abdülkadir Efendi" yaptığı işten dolayı " Tulumbacı Hüsam" gibi birçok lakap örneği vardır (Atlı 2017: 106).

Lakaplar genellikle küçük yerleşim yerlerinde köy, kasaba gibi insani ilişkilerin henüz yitirilmediği, yardımlaşmanın devam ettiği, ortak paylaşım ve kullanım alanlarında bir araya gelerek ilişkilerini yoğun olarak yaşadığı küçük yerlerde daha çok verilmektedir. Bu gibi yerlerde "..zade", "..gil", ""---oğlu" sözcüklerinin önüne gelen isim, kazanılan itibara veya elde edilen zenginliğe göre toplum içinde hem referans hem de güvence olarak rol üstleniyor, kişiler bu isimle hem halktan saygı hem de ilgili kurumlardan himaye görüyordu. Eski köylerde ise bazen sülale bazen aşiret adına bağlanan grup kimliği, kişilerin hareket alanlarını ve toplum içindeki yerlerini tanımlıyordu. Bu adların gücü, yerine göre kişiye imkân veya güvence olarak dönüyordu. Bu yerlerde kişileri birbirlerinden ayırt edebilmek onların daha kolay tanınmasını sağlamak için verilen unvanların, sıfatların zamanlan lakaba dönüştüğü görülmektedir. Örneğin; Zır Mamo: Sesi çok kötü kaba çıktığı için, Şorikli İsmail: Konuştuğu zaman ağzından tükrükler aktığı için, Poto Sunagil: Ailece kısa boylu oldukları için bu lakaplar verilmiştir.

Yukarıdaki örneklerde görüleceği üzere lakapları alt kültürün[1] bir ürünü olarak gören Tezcan, alt kültürü de sosyal antropolojide, toplumsal sınıfları, etnik kökenleri, bölgesel, kırsal ve kentsel toplulukları birbirinden ayıran kültürel farklılıklar toplamının her biri olarak görmektedir (Tezcan 1996: 10).

[1] Alt kültür, üst kültür kavramlarını çağrıştırdığı negatif anlamlar yüzünden doğru bulmayan Boyraz grup kültürü ve ortak kültür kavramlarını kullanır ve kişiye uygun görülen kelimenin lakap olabilmesi için ister gerçek ister mecaz anlamda kullanılsın lakap olacak kelimenin, bireyin ancak grup kültürünün dikkatine ve anlayışına yakalanmış bir özelliğini yansıtması gerektiğini belirtir (Boyraz 1998: 110).

Asıl ada sonradan eklenen meslek, memleket, ırk ve etnik grup gibi kişinin herhangi bir özelliğini belirten her kelimenin lakap olmayacağı gibi görüşler olsa da kullanımda/bağlamında hepsi kullananlar tarafından lakap olarak tanımlanmakta ve kullanılmaktadır (Barlas 1986: 29-30; Üçer 1992: 8).

2 Ocak 1935 tarihinde yürürlüğe giren 2525 Sayılı Soyadı Kanunu ile lakapların yerini soyadlarının alması amaçlanmıştır. Kanunun 3. maddesiyle lakabı hatırlatan rütbe ve memuriyet, aşiret ve yabancı ırk ve millet isimleriyle umumi edeplere uygun olmayan veya iğrenç ve gülünç olan soyadlarının kullanılması yasaklanmıştır. 26 Kasım 1935'te çıkarılan 2590 sayılı kanunun 1. Maddesiyle " ağa, hacı, hafız, hoca, molla, efendi, bey, beyefendi, paşa, hanım, hanımefendi ve hazretleri" gibi lakap ve unvanlar kaldırılmıştır. Erkek ve kadın vatandaşlar, kanunun karşısında ve resmi belgelerde yalnız adlarıyla anılırlar" hükmü getirilmiştir (Özkan 2016: 182).

Bu kanunlarla her aile soyadı almış ancak lakap kullanma geleneği de devam etmiştir. Yüzyıllar boyunca söz varlığı bakımından büyük değere sahip Anadolu'da lakaplar günümüzde de varlığını sürdürmüştür. "Atalarımızın ruh inceliğinden, manevi değerlerinden olan zarif bakış kabiliyetlerinin sonucu olarak ortaya çıkan lakaplar, aynı zamanda kullanıldığı dönemle ve bölge ile ilgili meslek isimlerinden, kişinin ait olduğu boy, soy, aşiret veya geldiği yer ilen ilgili bilgileri yansıtması bakımından da önem arz etmektedir (Yeşilöz 2012: 22). Anadolu'nun pek çok yerinde ve bu çalışmanın esasını oluşturan Elazığ'da bu uygulama değişen sosyal yaşantıya rağmen devam etmektedir.

Lakapları Veriliş Nedenlerine Göre Sıralayabiliriz

1) Babasının adına göre verilen lakaplar. (Babasının adının kişinin isminin önüne getirilmesiyle oluşmuş, torun ismi de eklenmesiyle üçlü olarak da kullanılmıştır.)

2) Annesinin adına göre verilen lakaplar.

3) Dış görünüşüne göre verilen lakaplar. Örneğin; boz, sarı, uzun, vs.

4) Kılık kıyafete göre verilen lakaplar.

5) Yaptığı işe ve mesleğe göre verilen lakaplar.

6) Davranışlarına göre verilen lakaplar.

7) Geldiği yere göre verilen lakaplar.

8) Vücudundaki arızaya göre verilen lakaplar. Örneğin; kör, topal, kel, vs.

9) Askerlik unvanlarına göre verilen lakaplar. Örneğin; çavuş, onbaşı, vs.

10) Toplumdaki yeri ve ağırlığına göre verilen lakaplar. Örneğin; hacı, imam, muhtar, ağa, molla, efendi, vs.

11) Aile içindeki pozisyonuna göre lakaplar. Örneğin; gelin, yetim, öksüz, vs.

12) Devlet görevi pozisyonuna göre verilen lakaplar. Örneğin; bekçi, hakim, polis, vs.

13) Yaşadığı yere göre verilen lakaplar.

1) Baba adına göre verilen lakaplar

Bahagil: Dedesinin adı Bahattin kısaca Baha ismi verilmiştir. K.K.20
Behçetgil: Dedelerinin isimleri Behçet olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.1
Cipligil: Soyisimlerinden dolayı bu isim verilmiştir. K.K.11
Culfagil: Soyisimlerinden dolayı bu isim verilmiştir. K.K.10
Çakmakgil: Soyisimden dolayı bu isim verilmiştir. K.K.6
Dumangil: Dedelerinin ismi Duman olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.9
Hamitgiller: Büyük dedelerinin adı olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.13
Hüsen Hocagil: Dedeleri hoca olduğu için bu ismi almışlardır. K.K.1.
Hüsnügiller: Dedelerinden gelen bir isim olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.13
Karabulutlular: Soyisimlerinden dolayı bu isim verilmiştir. K.K.22
Mıtıgil: Dedesinin ismi Mustafa olduğu için kısaltmışlar ve bu isim verilmiştir. K.K.1.
Mudogil: Dedesinin ismi Mustafa olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.5
Orhangil: Soyisimlerinden dolayı bu isim verilmiştir. K.K.1.
Rıdvangil: Dedelerinin ismi Rıdvan olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.5
Solakgil: Soyisimlerinden dolayı bu isim verilmiştir. K.K.1
Sönmezgil: Soyisimlerinden dolayı bu isim verilmiştir. K.K.15
Şerbetgil: Soyisimden dolayı bu isim verilmiştir. K.K.7
Ziyagiller: Dedelerinin adı Ziya olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.1

2) Anne adına göre verilen lakaplar

Edibegil: Babaannelerinin isimleri oluğu için bu isim verilmiştir. K.K.8
Kadire Fidoş: Kadir gecesi doğduğu için kadire, Firdevs adını da kısaltarak fidoş denilmiştir. K.K.2
Papogil: Nenelerinin ismi Pembe olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.11
Şiko Fatma: Kaynanasının adı Şiko, kendi adı Fatma olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.14
Şirinler: Annelerinin adları şirin olduğu için bu ad verilmiştir. K.K.8

3) Dış görünüşüne göre verilen lakaplar

Akidler: Pekmez çok sevdikleri için bu isim verilmiştir. K.K. 6
Altın Dişli Ahmet: Altın dişi olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.4
Arap Celil: Çok esmer olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.4
Arap Mehmet: Esmer olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.11
Ataşali: Çok sert göründükleri için bu isim verilmiştir. K.K.16
Boğo Hüsen: İri yapılı biri olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.4
Boz Ağagil: Sarışın oldukları için bu isim verilmiştir. K.K.1
Bozeler: Sarışın oldukları için bu isim verilmiştir. K.K.1
Bozogil: Aile kökü sarışın olduğu için bu isim verilmiştir. K.K. 3
Cot Ali: Boyu kısa olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.1.8
Dev Veysi'nin Oğlu: Babası uzun boylu iri olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.1
Dik İbo: Dik dik yürüdüğü için bu isim verilmiştir. K.K.21
Dişlek Sadri: İki dişi önde olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.3
Fırça İsmet: Saçı sakalı birbirine karışık gezdiği için bu isim verilmiştir. K.K.3

Gara Ahmo: Kara olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.3
Garga Mamoş: Burnu büyük ve kemerli olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.9
Gorbaçov Hıdır: SSCB başkanına benzettikleri için bu ismi takmışlardır. K.K.21
Göbek Mehmet: Göbekli olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.3
Horoz Ömer: Şapkasını yan takıp herkese diklendiği için bu isim takılmıştır. K.K.4
İnce Bekirgil: Zayıf ve uzun boylu oldukları için bu isim verilmiştir. K.K.6
İnce Mehmet: Zayıf ve uzun olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.17
İnce Sadıkgil: Zayıf ve uzun boylu olduğu için bu ismi almıştır. K.K.1
Sarı Ahmetgil: Sarışın olduğu için bu ismi almıştır. K.K. 13
Kara Mamoş: Esmer olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.1
Kara Mollagil: Ailecek esmer oldukları için bu isim verilmiştir. K.K.18
Karagöz Mehmet: Gözleri ve kaşları kara olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.3
Karagöz Mustafa: Büyüklerinin gözü siyah olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.11
Kekeşgiller: Ailede herkes kekeme, tat olduğu için bu isim takılmıştır. K.K.22
Kıt kıtgil: Kısa boylu oldukları için bu isim verilmiştir. K.K.7
Kızıl Osman: Yüzü kıpkırmızı olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.12
Kösegil: Sakalları çıkmadığı için bu isim verilmiştir. K.K.1.
Kösegiller: Sakalları olmadığı için bu isim verilmiştir. K.K.13
Kuru Burhan: Zayıf kara kuru biri olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.7
Küçük Ahmet: Adamın boyu kısa olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.12
Leylekgil: Boyları çok uzun olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.1.
Parlak Musto: Sürekli tıraş olup, kendine çok baktığı için bu isim verilmiştir K.K.10
Kır Mustafa: Saçları beyaz olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.8
Poto Sunagil: Ailecek kısa boylu oldukları için bu isim verilmiştir. K.K. 8
Patpatlar: Adam yürürken ayaklarını yere vurarak pat pat ses çıkartıyormuş budan dolayı bu ad verilmiştir. K.K. 19
Zır Mamo: Sesi çok kötü, kaba çıktığı için bu isim takılmıştır. K.K.1
Pinde Karı: Kısa ve kimsenin bir şeyini yemediği ve temizliğe düşkün olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.11
Pinpon Nusret: Çok ufak olduğu için ve pinpon topuna benzettikleri için bu isim verilmiştir. K.K.17
Pottik Hasan: Kısa boylu olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.15
Sakallıgiller: Dedelerinin sakalları çok uzun olduğu için bu ismi vermişlerdir. K.K.1.
Sümükligil: Salya sümük gezdikleri için bu isim verilmiştir. K.K.17
Şekil Dursun: Çok süslenip gezdikleri için bu isim verilmiştir. K.K.20
Şorikli İsmail: Konuştuğu zaman azından tükürükler aktığı için bu isim verilmiştir. K.K.1.
Tosogiller: Çok kilolu olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.13
Tohumlukgil: Çok kısayken, sonradan babayiğit olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.9
Uzun Fatma: Zayıf ve çok uzun boylu bir kadın olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.16

4) Kılık kıyafete göre verilen lakaplar

Bitligiller: Evlerinde bit çok olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.1.
Cibil Ahmet: Fakir ve parsız olduğu için bu isim takılmıştır. K.K.3
Çilesizler: Fakir oldukları ve para karşılığında herkesin işini gördükleri için bu isim verilmiştir. K.K.3
Hasta Feti: Hasta olmadığı halde yaz kış sürekli üst üste kazaklar giydiği için bu isim verilmiştir. K.K.7
Hırikçi Ali: Eski olan ayakkabıları tamir ettiği için bu isim verilmiştir. K.K.7
Köyneksizler: Atlet giymedikleri için bu lakabı almışlar. K.K.8
Mazbut Kasımgil: Çok tertipli olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.19
Pis Musto: Elbise üzerine elbise giydikleri için bu isim verilmiştir. K.K.11
Pis Osman: Üstü sürekli kirli olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.10
Sevi İbo: Yoksul bir aile oldukları için bu isim verilmiştir. K.K.19
Şahnogiller: Süslü oldukları için bu ad verilmiştir. K.K. 12
Titiz İbo: Her konuda titiz olduğu ve çay içtiği bardağa bile titizlikle baktığı için bu isim verilmiştir. K.K. 10

5) Yaptığı işe ve mesleğe göre verilen lakaplar

At Arabacıgiller: Aile fertleri geçimlerini at arabacılığı yaparak geçirdikleri için bu isim verilmiştir. K.K.1
İmam Aydıngil: Dedeleri camide hep imamlık yaptığı için bu ismi almışlardır. K.K. 22
Bardakçıgil: Bardak sattıkları için bu isim verilmiştir. K.K.9
Berber Musto: Babası ve kendisi de berber oldukları için bu isim verilmiştir. K.K.1.
Berbergil: Berber işiyle uğraştıkları için bu isim verilmiştir. K.K.1
Bülbül Hafizgil: Hoca olup çok güzel Kur'an okuduğu için bu isim verilmiştir. K.K.11
Cambaz Keko: Davar satıp, aldığı için bu ismi almıştır. K.K.1
Çiftçigil: Köyde en çok çiftçilikle uğraşan kişiler oldukları için bu isim verilmiştir. K.K.1
Çobangil: Çobancılıkla uğraştıkları için bu isim verilmiştir. K.K.3
Çökelik Bekir: Sürekli çökelik yapıp şehre götürdüğü için bu isim verilmiştir. K.K.2
Dabakgiller: Ayakkabı derilerini terbiye ettikleri için bu ismi almışlardır. K.K.1
Değirmenci Kadri Efendigil: Değirmencilik işiyle uğraştığı için bu isim verilmiştir. K.K.7
Değirmenci Kasımgil: Değirmencilik işiyle uğraştığı için bu isim verilmiştir. K.K.10
Değirmencigil: Köyde değirmenleri olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.1
Demircigil: Meslekleri demirci olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.20
Dolar Mehmet: Amerika'dan kardeşleri dolar yolluyormuş, cebinden dolarlar hiç eksik olmadığı için bu isim verilmiştir. K.K.2
Ekmekçi Fato: Ekmek yaptığı için bu isim verilmiştir. K.K.18

Ekmekçiler: Fırıncılık yaptıkları için bu isim verilmiştir. K.K.9
Ektargiller: Aktarcılık ile ilgili uğraştıkları için bu adı almışlardır. K.K.9
Falcıgil: Para karşılığı fal baktığı için bu isim verilmiştir. K.K.22
İğneci Ali: Köyde herkese iğne yaptığı için bu isim verilmiştir. K.K.20
Gırnatacı Fehmigil: Klarnet çaldığı için bu isim verilmiştir. K.K.2.
Hafizgiller: Dedeleri hafız olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.12
Hamamcı Şerifgil: Hamamcılık işiyle uğraştığı için bu isim verilmiştir. K.K.6
Hamamcı Ziya: Hamamda çalıştığı için bu isim verilmiştir. K.K.1
Hıntolar: Önce hizmetkârlık yapıyorlarmış, sonradan bey olmuşlar o yüzden bu isim verilmiştir. K.K.1.
Hocagil: Ailecek öğretmen oldukları için bu isim verilmiştir. K.K.6
Hocagil: Dedeleri imam oldukları için bu isim verilmiştir. K.K.21
İğnecigil: Köyde doktor olmadığı ve köydeki hastalara iğne yaptığı için bu isim verilmiştir. K.K.2.
İpsiz Hamal: İp kullanmadan hamalla eşya taşıdığı için bu isim verilmiştir. K.K.5
Kahveci Mehmet: Köyde kahve çalıştırdığı için bu isim verilmiştir. K.K.2
Kasapgil: Ailenin hepsi hayvan kesimiyle uğraştıkları için bu isim verilmiştir. K.K.1
Terzigil: O zamanın çok iyi erkek terzisi olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.22
Kelleciler: Davar kelleciliği işleriyle uğraştıkları için bu isim verilmiştir. K.K.5
Koyveradlı: Davar otlatırken davarı koyver gelsin demişler bundan dolayı bu isim verilmiştir. K.K.1.
Kunduracı Mehmetgil: Yaptığı iş nedeniyle bu isim verilmiştir. K.K.10
Kuyucu Mustafa: Babası kuyucu olduğu için bu isim verilmiştir K.K.22
Marangoz Cuma: Marangoz olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.2
Mobilyacılar: Mobilyacı oldukları için bu isim verilmiştir. K.K.17
Muhtar Feti: Köyde muhtarlık yaptığı için bu isim verilmiştir. K.K.1
Nahırcıgil: Çobanlık yaptıkları ve köyün davarını otlattıkları için bu ismi almışlardır. K.K.7
Defçiler: Düğünlerde def çaldıkları için bu isim verilmiştir K.K.3
Nalbantlar: Atların ayaklarına demirden nal çaktıkları için bu isim verilmiştir. K.K.10
Özcanlar: Çok okuyup alim oldukları için bu isim verilmiştir. K.K.18
Paketçiler: Zamanında hazır sigara olmadığı için pakette tütünler varmış, bu tütünleri sattıkları için bu isim verilmiştir. K.K.16
Pilavcılar: Pilav yapıp sattıkları için bu isim verilmiştir. K.K.9
Şavaklılar: Peynircilikle ve hayvancılıkla uğraştıkları için bu isim verilmiştir. K.K.1.
Tavukçu Cevdet: Tavuk çiftlikleri olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.8
Tenekeciler: Teneke soba yaptıkları için bu ismi almışlardır. K.K.11
Terzi Mehmet: Terzicilik işiyle uğraştığı için bu isim verilmiştir. K.K.16
Yağlılar: Köyde yağ yapıp yağ satıyorlarmış bundan dolayı bu ad verilmiştir. K.K.5

Zurnacı: Zurnasını yanından hiç ayırmadığı, sürekli çaldığı için bu ismi vermişlerdir. K.K.1.

6) Davranışlarına göre verilen lakaplar

Aç oğullarıgil: Sürekli yemek yedikleri için bu isim verilmiştir. K.K.17
Ahmakgiller: Saf oldukları için bu isim verilmiştir. K.K.22
Bıdılegil: Bıdı bıdı konuştukları için bu isim verilmiştir. K.K.3
Bombacı Ramo: Olur olmaz yerde konuştuğu için bu isim verilmiştir. K.K.1
Cinli Müniregil: Sinirli oldukları için bu isim verilmiştir. K.K.11
Çenge Bedo: Çenesi düşük olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.19
Dalaksız Elo: Korkak olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.1.
Deli Raife: Herkese küfür ettiği için bu isim verilmiştir. K.K.9
Efendizadegiller: Herkese iyilikte bulundukları için bu ismi almışlardır. K.K.1
Karga Mustafa: Laf gezdirdiği için bu isim verilmiştir. K.K.5
Kımıllar: Kımıl diye bir hayvan varmış, çok çalışkanmış, bu ailede bu hayvana benzetildiği ve çalışkan olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.13
Kınos Mehmet: Kınos halk arasında "fitne, fesat" demektir. İnsanları birbirine kattığı için bu ismi vermişlerdir. K.K.2
Mamağa İshak: Herkesin yardımına koştuğu -ölüsüne, dirisine, köyde kimin neyi varsa koşup gittiği- için bu isim verilmiştir. K.K.9
Polatlar: Korkusuz oldukları için bu isim verilmiştir. K.K.1
Su Kuşu: Suyun içinden hiç çıkmadığı ve sürekli üstü başı ıslak olduğu için bu isim takılmıştır. K.K.20
Şeytan Bekir: Her türlü şeytanlığı yaptığı için bu isim verilmiştir. K.K.1
Şıvıtlar: Gece uyumayan kişilere şıvıt denirmiş. Bunlarda gece uyumadıkları için bu adı almışlardır. K.K. 2
Yalancı Mustafa: Sürekli yalan söylediği için bu isim verilmiştir. K.K.18
Yalancıgiller: Sürekli yalan söyledikleri için bu isim verilmiştir K.K.22
Yılan Musto: Sinsi olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.4
Zıtgil: İnat olduğu ve her şeye itiraz ettiği için bu isim verilmiştir. K.K.1
Zibikligil: Çöplerini evlerinin önüne attıkları için bu isim verilmiştir. K.K.13

7) Geldiği yere göre verilen lakaplar

Almancı Musto: Almanya'dan geldiği için bu isim verilmiştir. K.K.10
Benekgiller: Yüzleri hep benekli olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.6
Çeçenler: Otuz yıl önce Çeçenistan'dan geldikleri için bu ismi almışlardır. K.K.8
Göktepeli Ahmet: Göktepe'den geldikleri için bu isim verilmiştir. K.K.6
Güneyli: Güneyli köyünden geldikleri için bu isim verilmiştir. K.K.15
Haytagil: Dışarıdan geldikleri için bu isim verilmiştir. K.K.2
Kekenli Hocagil: Kekenden gelip Ulukent'te hocalık yaptığı için bu ismi almışlardır. K.K.7
Kel Hüsengil: Kel oldukları için bu isim verilmiştir. K.K.8
Kel İbogil: Kel olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.4
Kör Ağagil: Kör olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.20
Kör İzzet: Bir gözü kör olduğu için bu isim takılmıştır. K.K.1

Kör Sayim: Bir gözü kör olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.8
Kör Şükür: Kör olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.1
Kör Zekeriyagil: Adam kör olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.4
Kulaksızgil: Kulağını fare yediği için bu isim verilmiştir. K.K.2
Lal Alagil: Konuşamadığı için bu isim verilmiştir. K.K.1.
Roman İsmailgil: Romanya'dan geldikleri için bu ismi almışlardır. K.K.2
Sarıcanlılar: Sarıcandan gelip Ulukent'e yerleştikleri için bu isim verilmiştir. K.K.2.
Şaş Muhogil: Gözleri şaş olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.1
Şinikler: Şinik "altın" demektir. Çemişgezek'ten Akçakiraz'a altınlarla gelip yerleştikleri için bu ismi almışlardır. K.K.7

8) Vücudundaki arızaya göre verilen lakaplar

Tatgiller: Kekeme ve tat oldukları için bu isim verilmiştir. K.K.5
Topal Cafogil: Topal olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.4
Topal Emregil: Topal olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.4
Topal Osmangil: Dedeleri topal olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.6
Topal Ömergil: Topal olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.12
Topal Pakize: Ayağı topal olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.13
Topal Silo: Bir ayağı aksadığı için bu isim verilmiştir. K.K.2.
Topalgiller: Dedeleri topal olduğu için bu isim verilmiştir. K.K. 18
Yaralı Mustafa: Hastalıktan vücudunda yaralar olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.1.

9) Askerlik unvanlarına göre verilen lakaplar

Sancaktarlar: Dedeleri askerde sancağı beklediği için bu isim verilmiştir. K.K.9
Yusuf Çavuşgil: Askerde çavuş olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.1

10) Toplumdaki yeri ve ağırlığına göre verilen lakaplar

Ağagil: Soyları ağalığa dayandığı için bu isim verilmiştir. K.K.11
Ağagiller: Babaları Elazığ'ın ağalarından oldukları için bu isim verilmiştir. K.K.2.
Carolular: Köyün yerlilerine bu isim verilmiştir. K.K.2
Hacı Begolar: Köyün ağa ve beyleri oldukları için bu isim verilmiştir. K.K.2.
Hacı Bekirgil: Dedeleri hacı olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.22
Hacı Eset: Dederi Hacı oldukları için bu isim verilmiştir. K.K.7
Hafiz Emmigil: Dedeleri hafız olduğu için bu ad verilmiştir. K.K.4
Hocagil: Dini bilgiler vererek öğrenci yetiştirdiği için bu isim verilmiştir. K.K.2.
Kiziroğulları: Bir beyin soyundan geldikleri için bu ismi almışlardır. K.K.2
Mollagiller: Soyları mollalara dayandığı için bu isim verilmiştir. K.K.7
Sofi Kazım: Çok dindar olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.16
Sofi Mustogil: Çok dindar oldukları için bu isim verilmiştir. K.K.2
Şıh Reşit: Cahil oldu, dini bilgisinin fazla olmadığı halde şıhlık tasladığı için bu ismi almıştır. K.K.2
Veligil: Sevilen, sayılan kişiler oldukları için bu isim verilmiştir. K.K.2

11) Devlet görevi pozisyonuna göre verilen lakaplar

Doktor Hakkı: Eskiden sıhhıyede memur olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.11
İğneci Zülfü: Sağlık alanında çalıştığı için bu isim verilmiştir. K.K.1
Polisgiller: Dedeleri polis olduğu için bu ad verilmiştir. K.K. 4
Şidedegil: Mebusta memurluk yaptığı ve köyünün hasretine dayanamayıp, memurluğu bırakıp köyüne döndüğü için bu isim verilmiştir. K.K.2
Tren Mamo: Devlet demir yollarında makinist olarak çalıştığı için bu isim verilmiştir. K.K.2.

12) Yaşadığı yere göre verilen lakaplar

Çay Mahmudgil: Evleri derenin, çayın yanında olduğu için bu ismi almışlardır. K.K.3
Çay Şükrügil: Evleri çayın yanında olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.1
Keriz Ayşe: Evi Keriz Suyu'nun başında olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.8
Yüzbaşıgiller: Evleri Yüzbaşı çeşmesinin yakınında olduğu için bu isim verilmiştir. K.K.2

13) Hikâyesi bilinmeyen lakaplar[2]

Abasoğullarıgil	Abdi Ağagil
Abdül Menangil	Aboşgil
Aboşlar	Acem Perogil
Akbulutlar	Akil Ustagil
Akogil	Alacagil
Alaşgil	Ali Babagil
Ali Bulutgil	Ali Kızgıngil
Ali oluğgil	Allah'ın malıgil
Amocikgil	Arutgil
Arutgil	Asker Mamoş
Aslanbegler	Aşıkgil
Ataşgil	Badogil
Baş Çavuşgil	Bayraktargil
Bayram Ağagil	Bayram onbaşıgil
Bedrigil	Behçetgil
Bekoşgil	Beritanlılar
Bıldıkgil	Bibahtgil
Bölükbaşıgil	Buban Ağasıgil
Burunsuz Silogil	Camcılar
Canogil	Cemile Mustogil
Cırıkgiller	Cidilligil
Cine Ahmet	Cinogil
Cobirli Cevdet	Çamurgil
Çekiçgil	Çeto Ömergil
Çıt Çıt Mustafa	Çift Bacıgil

[2] Bu bölümdeki lakaplar K.K.1, K.K.2 ve K.K.7'den alınmıştır.

Çizmecigil
Çorbacıgil
Dabbegil
Dayzeoğlugil
Deli Emingil
Dergogil
Derviş Oğlugil
Diyap Oğlugil
Dul ağagil
Eblaş Oğlugil
Efendigil
Emmi İsogil
Emoşgil
Eranosgil
Etyemezler
Fatmacıkgil
Ferizgil
Fıstıklıgil
Gegazgil
Gındazlı Kaya Paşagil
Gobelgil
Gorogiller
Gözü Yarık Mevlitgil
Günahkargil
Hacı Ali Erdokigil
Hacı Mazigil
Hacı Saitgil
Hacı Süleymangil
Hacı Çavuşgil
Hacı Keli Salihgil
Hacı Yusufgil
Hancı Alogil
Harmanlıgil
Hatçangil
Havreşgil
Heki Mehmetgil
Hımegil
Hırpo Bekir
Hohlu Hasan
Horegil
Icukogiller
İçcegiller
İndirisgil
Kadir Emigiller

Çolaklar
Çubukçugil
Dangalakgil
Delal Resulgil
Deli Hüsen
Dersimligil
Deyhanecigil
Dönme Reşitgil
Düzdeki Emoşgil
Edegil
Emeci Nuri
Emmioğlugil
Emoşgil
Eşmangil
Faik Ağagil
Fenoscular
Fırtınalıgil
Gakgogil
Gerizgil
Gındazlıgil
Gogogiller
Gömeyengil
Gülliceligil
Hace Zeynep
Hacı Kekogil
Hacı Memişgil
Hacı Selamigil
Hacı Şerif Hocagil
Hacı Kekogil
Hacı Temogil
Hakkı Paşagil
Hancı Zulfogil
Hasbekli Aligil
Havalegil
Haytegil
Hekimoğlugil
Hırıkgil
Hırre Ağagil
Holvekgil
Hülegil
İbiş Efendigil
İkincigil
İskosgil
Kahargil

Kalaycı Hüsnügil
Karamangil
Karogil
Kasap Mehe
Katırcı Feyzigil
Kaya Paşagil
Keçeci Mehmetgil
Kedekligil
Kelo Mehmetgil
Kerdoşgil
Kırızgil
Kırmıçıgil
Kısa Oğlangil
Kol Ağasıgil
Koro Zekigil
Köklüler
Kör Şukogil
Köşkar Şerifgil
Kurt Hocagil
Kuru Kafagil
Kuzucugil
Küpeli Ağagil
Lekiçligil
Macirler
Mahmi Ağagil
Maksutgil
Memişler
Mendogil
Metelikgil
Mıçıkgiller
Miritligil
Molla İsmailgil
Mukayit Ağagil
Musa Ağagil
Müezzin Oğlugil
Mühürdargil
Nacar Kayagil
Nankırgiller
Natikgil
Nene Fato
Nureylimgil
Ormancı Onbaşıgil
Paketçi Eyüpgil
Parsıyanlı Hüsyingil
Kara Hasangil
Kareligiller
Kartal İbogil
Kasap Muhoşgil
Kavasgil
Kayagiller
Keçel İsogil
Kelekçigil
Kelogil
Kınogil
Kırma Feto
Kırogil
Kilebanlıgil
Kor Bekir
Koyver adlıgil
Kör Muhogil
Körağalar
Krongiller
Kurtbağangil
Kuzucugil
Külekçi Mahmutgil
Lahogil
Loşogil
Mahmanlı Yusufgil
Maksut Oğlugil
Mazralı Hamitgil
Mence Hasangil
Menogil
Meymer Oğlugil
Mısılıgil
Molla Abasgil
Muhacir Yusufgil
Murtogil
Müdür Ahmetgil
Müftü Ali Efendigil
Münifegil
Namogil
Natikgil
Nefogil
Nibşili Hocagil
Nüfus Memuru Samigiller
Ormancı Ziyagil
Palancı Ömergil
Part Ağagil

Pehlülgil	Penah Efendigil
Pepegiller	Pertekli Mustafa
Polisgil	Porsogil
Postoğlugil	Rıdogil
Rızvangiller	Saraçgil
Secar İbogil	Sinekgil
Sokullugil	Solmazlar
Somutgil	Sucugil
Sulu ev	Süs Mahmutgil
Şavo Hasan	Şeker Efendigil
Şevogil	Şudogil
Tahar Efendigil	Tankur Musto
Tarlıyamgil	Tatargil
Tece Güllügil	Tenekeci Hamogil
Tenekeciler	Top Bekirgil
Topo Ustagil	Totikligil
Tuhogil	Tuhogil
Turuggiller	Tuzcu Hasangil
Tüfekçi Başıgil	Uştigil
Üzeyir Ağagil	Veyis Ağagil
Yetergil	Yüzbaşıgil
Yüzbaşıgil	Zabungil
Zangi Cumo	Zeynogil
Zize Bacıgil	Zopoğlugil
Züfer Ağagil	

Lakaplar kültürümüzün yaşayan unsurlarından birisidir. Bugün dahi geleneksel yaşamın yoğun olarak yaşadığı/yaşatıldığı yerlerde kişiler gerçek adlarıyla değil lakaplarıyla bilinir ve tanınırlar. Çıkışı çok eski zamanlara ve inançlara dayanan bu kültürel yapının bugün toplumun her kesiminde - günlük yaşamdan, sanata, siyasete kadar pek çok alanında -kullanılması bu yapının dinamik yönünün bir göstergesi olsa gerektir. Bu konuda ülkemizin bir atlasının çıkarılması her yöreye ait lakapların derlenmesi ve yayınlanması ile mümkün olacaktır.

KAYNAKÇA

Atlı, Sagıp (2017), "Manisa'nın Demirci İlçesindeki Lakaplar Üzerine Bir İnceleme" *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi,* C. 41, S. 1, Haziran, s. 101-137

Barlas, Uğurol (1986), "Ağır Sanayi Etkisinde (Karabük) Bulak Köyü Halk Bilgisi*", III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, I. Cilt, KB MİFAD Yay., Ankara Üniv. Basımevi, Ankara, s. 23-38.

Boyraz, Şeref (1998), " Lakaplar Konusunda Bazı Dikkatler ve Bir Yöre Örneği" *Türklük Bilimi Araştırmaları*, VII. S., Sivas, s. 107-138

Bozkurt, Nebi (2003), "Lakaplar", *İA*, C. 27, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, s. 65-67.

Çalışkan, Şerife Seher Erol (2016), "Türk Folklorunda Lakap Verme Geleneği: Bartın Örneği" *MCBÜ Sosyal Bilimler Dergisi* C. 14, S. 3, Eylül, s. 103-126

Erdoğan, Ebru (2018) http ://cbuturkceciler.blogspot.com/2017/12/demircide-lakap-gelenegi-ebru-erdogan.html

Karadoğan, Ahmet (2004), “Türk Ad Biliminde Renk Kültü”, *Milli Folklor,* C. 8, S. 62, Yaz, s. 89.

Keskinkılıç, Esra (2014), “Sultanî Lakaplar (veya Devletlü ve Saadetlü Lakaplar)”, *Acta Turcica* Kültürümüzde İsim Özel Sayısı, Yıl 6, S. 1-1, Ocak, s. 1-22.

Köymen, Mehmet Altay (2018), *Siyaset-nâme Nizâmü'l-Mülk*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.

Özdemir Seyhan-Ramazan Erdem (2016), “Akademik Örgütlerde İdari Personel Arasında Kullanılan Lakaplar Üzerine Bir Çalışma” *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* S. 25, Isparta, s. 247-261

Özkan, Nevzat (2016), “Adlandırma Yöntemi Olarak Lakaplar ve Büyükkışla'daki Örnekleri”, *I. Uluslararası Bozok Sempozyumu 05-07 Mayıs 2016 Bildiri Kitabı*, C. 3, s. 180-189.

Sakaoğlu, Saim (2001), *Türk Ad Bilimi I: Giriş*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Taş, Hülya (2005), “Uludağ Üniversitesindeki Öğrenci Adları Üzerine Yapılan Bir Araştırma”, *Milli Folklor Dergisi*, S. 65, Bahar, Ankara, s. 106.

Tezcan, Mahmut (1996) *Kültürel Antropoloji*, Ankara Üniv. Eğt. Blm. Fak. Yay., Ankara Üniv. Basımevi, Ankara.

Üçer, Müjgan (1992) “Kimlerdensiniz? (Sivas'ta Adlar, Lakaplar ve Aile Adları Üzerine)”, *Kızılırmak*, Yıl 1, S. 12, Sivas, Aralık s. 4-11.

Yeşilöz, Zafer (2012), “Nevşehir Lâkaplarından Derleme Sözlüğüne Katkılar”, *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi*, C. 1, S. 2, Nevşehir.

Kaynak Kişiler

1 Kaynak kişilerin künyeleri “adı, soyadı, doğum tarihi, eğitim durumu ve bulunduğu yörede aldığı lakap” sıralamasıyla verilmiştir. Metin içerisinde ise gönderme yapılan kaynak kişiler “K.K.1” örneğinde olduğu gibi kısaltılarak verilmiştir.

K.K.1. Zülfü Bingöl, 1969 Kesrik/Elazığ, ortaokul mezunu, Pekmezyiyengil.

K.K.2. Ahmet Sarıcan 1936 Kesrik/Elazığ, okula gitmemiş, Porikli Hasangil

K:K:3. Hasan Karabulut, 1942 Palu, ilkokul mezunu.

K.K.4. İsmail Koçan,1933 Kesrik/Elazığ, lise mezunu,

K.K.5. Hasan Kaya, 1938 Kesrik/Elazığ, ilkokul mezunu.

K.K.6. Yusuf Çeker, 1964 Elazığ, lise mezunu, Şapkacılar

K.K.7. Doğan Durmaz, 1965, Kesrik/Elazığ, ortaokul mezunu, Şıvıtlar (cimri, nekes).

K:K.8. Bahattin Terak,1933 Sarıyakup/Elazığ, okula gitmemiş.

K.K.9. Rahmi Artırır, 1955 Kesrik/Elazığ, ilkokul mezunu, Kırbazgil

K.K.10. Zülfü Çelik, 1935 Kesrik/Elazığ, ilkokul mezunu, Pizelerin Zülfü

K.K.11. Ahmet Sarıbıyık, 1955 Kesrik/Elazığ, ortaokul mezunu, Sarıaligil.

K.K.12. İfakat Sertkaya,1934 Kesrik/Elazığ, okula gitmemiş, İfoçılım.

K.K.13. Ahmet Gülçek, 1963 Kesrik/Elazığ, lise mezunu, Paytoncular.

K.K.14. Şahin Karakoç, 1958 Kesrik/Elazığ, ilkokul mezunu, Kelhalilgil

K.K.15. Burhanettin Eren, 1956 Kesrik/Elazığ, ilkokul mezunu, Şıhhacılar.
K.K.16. Zülfikar Narlıkaya, 1950 Kesrik/Elazığ, lise mezunu, Bayraktargiller.
K.K.17. Nezahat Özkaynak, 1934 Kesrik/Elazığ, okula gitmemiş, Kelmetingil.
K.K.18. Aliye Nemutlu, 1932 Kesrik/Elazığ, okula gitmemiş, Hilmibeygiller.
K.K.19. Halim Çetin, 1962 Kesrik/Elazığ, ilkokul mezunu, Fırıncılar.
K.K.20. Kudret Tekataş 1933 Palu, ilkokul mezunu.
K.K.21. Hüseyin Yıldız 1953 Karakoçan, ilkokul mezunu.
K.K.22. Hüsnü Kaya, 1945, Sivrice, ilkokul mezunu.

DADALOĞLU'NUN ŞİİRLERİNDE DAĞ KÜLTÜ*

Prof. Dr. Nedim BAKIRCI**

Özet: Türk kültüründe geleneksel Türk dini çerçevesinde pek çok kült oluşmuştur. Bu kültlerden biri de dağ kültüdür. Dağ Türkler için kutsal kabul edilen mekânlardan biridir. Çünkü Türkler dağı Gök Tanrı'ya en yakın yer olarak tasavvur etmişlerdir. Dağ kavramı pek çok halk bilimi ürününde karşımıza çıktığı gibi âşıklarımızın şiirlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Bugüne kadar dağ kavramı hemen hemen bütün âşıkların şiirlerinde veya mısralarında kendine yer bulmuş bir kavramdır. Âşık şiirinde çeşitli özellikleriyle kullanılan dağ, Dadaloğlu'nun şiirlerinde en çok kullanılan unsur olmuştur. Dadaloğlu bir dağ âşığıdır dense yeridir. Yaylak ve kışlak hayatı yaşayan Avşar kocası Dadaloğlu için dağ özgürlüğü, huzuru ve sükûneti ifade eder. Zira dağlar onun vatanı ve yurdudur. Her kahraman gibi o da dağların vurgunu ve âşığıdır. Dolayısıyla bu bildiride Dadaloğlu'nun şiirlerinde dağ kültünün nasıl işlendiği ele alınıp değerlendirilecektir.
***Anahtar Kelimeler**: Avşar, Dadaloğlu, kült, dağ*

Mountain Cult in Dadaloğlu's Poems

Abstract: In Turkish culture, many Turkish religious cult was formed within the framework of traditional. This is one of the cult, the cult of the mountain. It is one of the sacred places for mountain Turks. The Turks in the mountains, the sky-God envisioned as the closest place to the concept of folklore as it comes up on the mountain products emerges in many poems our love. The concept of poems or verse for lovers of the mountain ever is a concept that has found a place in almost all. The various features used in the poem in love with the mountain, has become the most widely used approach in the poems of Dadaloglu. Minstrel Dadaloğlu than a mountain lover, you might say. Avsar husband minstrel dadaloğlu mountain pastures of the mountain and a summer place for living the life of freedom, peace and tranquility refers to. Because the mountains in his homeland and home. Like every hero, he too is the lover and hit the mountains therefore, in this paper we have addressed the cult of the mountain in his poems and how it is processed Dadaloglu will be evaluated.
***Keywords**: Avsar, Dadaloglu, cult, mountain*

Giriş

Asıl adı Veli olan Dadaloğlu, Oğuzların 24 boyundan birisi olan Avşar boyuna mensuptur. Doğum tarihi bilinmemekle beraber büyük bir kısmının inanışına (Makal 1987: 9; Okay 1970: 109) göre 1785'te doğmuştur (Alptekin-Sakaoğlu 2006: 118). Ancak Saim Sakaoğlu'na göre kesin bir tarih vermek doğru değildir.

---

* Bu makale, 18-22 Nisan 2018 tarihleri arasında Adana'da düzenlenen *Uluslararası Tarihi ve Kültürel Gelişim Sürecinde Avşar Türkmenleri Kongresi*nde sunulan bildirinin genişletilmiş şeklidir.

** Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, nedimbakirci@gmail.com.

Onun ifadesine göre Dadaloğlu'nun doğum tarihi "18. yüzyılın son çeyreği"dir (Sakaoğlu 1986: 17).

Babası Avşarlar arasında şiir söyleyen Kul Musa'dır. Annesinin adı bilinmemektedir. Ancak Dadaloğlu bir şiirinde annesinin soyunun Nadir Şah'a kadar dayandığını ve Avşarların dokuz obasından Kocahallı/Kocanalı obasına mensup olduğunu ifade etmiştir.

Kabaktepe asıl yurdum
Nadir Şah'tan gelir soyum
Kocanallı büyük dayım
Avşarlıktan çıktı m'ola? (Sakaoğlu 1986: 104)

Dadaloğlu'nun öğrenimi hakkında bilgimiz yoktur. Babası Kul Musa Avşar aşireti içerisinde önemli bir âşık olması onun okuma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Kul Musa Cuma namazı için yaylaya gelen hocaya oğlunu okuma yazma için göndermiştir (Makal 1987: 15)

Avşar elinde sökün eyledim
Şam'da Kul Yusuf'u görmeye geldim
Ziyaret ettim Şam-ı Şerif'i
Ustam divanına durmağa geldim (Sakaoğlu 1986: 125).

Yukarıdaki dörtlükten de anlaşılacağı üzere Dadaloğlu'nun ustam olarak ifade ettiği Kul Yusuf'un hocası olduğu ve ondan ders aldığı söylenebilir. Hatta Dadaloğlu'nun Kul Yusuf'la atışma yaptığı da bilinmektedir.

Şiirlerinde Dadaloğlu mahlasının dışında Dadal, Dadalım, Âşık Dadal gibi mahlasları da kullanmıştır (Sakaoğlu-Alptekin 2007: 152)

Bazı kaynaklar Kozanoğlu'nun yanında kâtiplik yaptığını söylese de Dadaloğlu, hayvancılık yaparak ve saz çalarak hayatını idame ettirmiş bir âşıktır.

Güney illerinde dolaşan ve Toros dağlarında, Gâvur Dağı, Ahir Dağı Kazan, Erzin ve Payas yörelerinde yaşayan Dadaloğlu'nun evlenip evlenmediği bilinmemektedir. Dadaloğlu, Çukurova'yı, Torosları ve Orta Anadolu'yu dolaşmıştır. Dadaloğlu, kesin olmamakla birlikte pek çok kaynakta (Makal 1987: 9; Okay 1970: 109) 1868 yılında öldüğü belirtilmiştir (Alptekin-Sakaoğlu 2006: 118).

Dağlar tarih boyunca heybetli ve güçlü duruşlarıyla insanlarda saygı ve güven duygusu oluşturmuş, yalçın ve sarp tepeleriyle korku salmış, gizemli görünümleri ile merak uyandırmıştır. Dağların bu sırlı yapıları aynı zamanda birçok metaforik anlatımlara konu olmuştur. Günümüzde atasözleri ve deyimler başta olmak üzere; şiir, türkü, ağıtlar; destan, masal, hikâye ve romanlarda olduğu kadar dağ motifli süslemelerin yer aldığı kıyafet kültürü ve el sanatlarında ve hatta ad verme geleneğinde dağ kültünün izlerini görmek mümkündür (Ozan 2016: 133).

Dağ kültünün halkın günlük hayatında ve edebî tasavvurunda bu denli rol oynamasının onun mitik tefekkür yapısındaki, yani mitolojik düşünce biçimindeki yeri ve önemiyle ilgilidir (Ozan 2016: 133). Türklerde dağ, önemli bir yere sahiptir. Dağların azametli görünümleri insanları kendine hayran bırakmış, kolay ulaşı-

lamaması dağlar üzerine birçok inancın ortaya çıkmasına sebep olmuştur (Bakırcı 2015: 203). Bu inançlardan biri, dağların koruyucu ruh ve vatan olarak görülmesidir. Göktürklerin mukaddes yer su ile ifade ettikleri mefhum hem koruyucu ruhlar hem vatandır (İnan 1995: 48). Yer su ruhlarının en önemli temsilcisi dağlar olduğu için dağlar hem koruyucu ruh hem de vatan olarak tasavvur edilmiştir. Aynı zamanda Türklerde bu düşünceden dolayı dağ kültü, Gök Tanrı kültüyle ilgili bir kült olarak kabul edilmiştir.

Türk mitolojisinde, dağa sığınma ve dağı yurdun koruyucusu olarak görme çok yaygındır. Türklerde ayrıca yüksek dağların zirvesinin Tanrı'ya ulaştığı kabul edilir ve bunun için de bazı yüksek dağlara kurban kesilirdi (Ögel 1998: 278). Abdulkadir İnan'a göre Türkler, yüksek dağ tepelerinin göklere yakın bulunması ve uzaklardan mavi renkte görünmesinin bu dağların Tanrı makamı olduğu inancının yerleşmesine sebep olmuş olabileceğini belirtir (İnan 1995: 49). Bu bilgilerden anlaşılacağı gibi Türkler, dağ kavramını kutsal kabul edip hayatının her aşamasında onu çeşitli işlevleriyle kullanmıştır.

Dadaloğlu'nun Şiirlerinde Dağ Kültü

Dadaloğlu, yaşadığı, gezip gördüğü ve aşiretiyle birlikte sürgüne gönderildiği coğrafyalara ait pek çok dağa şiirlerinde yer vermiştir. Dadaloğlu adeta bir dağ ozanıdır. Onun dağ güzellemelerinde dağlar bütün heybetiyle yücelir, yükselir, yükselir… Vatanı ve yurdu dağlardır. Her kahraman gibi o da dağların vurgunudur, âşığıdır. Anladığı özgürlük dağlardadır. Güzellemelerinde, türküler dağ tepelerinden uğultular getirir. Köroğlu'nun "dağlar hey" haykırışı gümbürder.

Kimi zaman dağlar birer gelin gibi süzgün yüzü gülen birer nazlıdır, dilberdir. Yiğitliğinin ruhu dağlara sinmiştir. Onun için "Ferman padişahın dağlar bizimdir" diyebilir. Bir dağ şairi isyanını ancak bu kadar güzel haykırabilir.

Onun güvenci de dağlardır. Anası, bacısı, kardaşıdır. Cenkçi ruhu dağlara sinen özgürlük aşkıyla bir anlam kazanır. Ona bu dağ aşkı "arkam sensin" diyen Köroğlu'nun mertliğinden "Yürü behey Bulgar dağı/ Senden yüce dağ olma mı?" diye seslenen Karacaoğlan'ın ince duygularından gelmiştir (Öztelli 1997: 160-161).

Avşarlar Oğuz Türklerinin önemli bir koludur. Oğuz tarihi içinde dokuzuncu yüzyıldan başlayarak pek çok önemli işler yapmak üzere günümüze kadar adını taşıyan bir boydur. Avşarlar İslam öncesinde ve sonrasında devlet kurmuş, büyük hükümdarlar yetiştirmiş ve Oğuzların tarihinde önemli bir yer edinmişlerdir (Öztelli 1997: 147). Anadolu'nun pek çok yerine dağılan Türkmenler arasında Avşarlar daha çok güney bölgelerinde 16. yüzyıldan başlamak üzere büyük bir dayanışma içerinde yaşamışlardır. Zaman zaman devlete karşı çıkan boy durumda olan Avşarlar, 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra devletle karşı karşıya gelmek zorunda kalmışlardır. Buna sebep Osmanlı Devleti'nin iskân politikasına karşı olmalarıdır. Zira konargöçer yaşadıkları için yaylak ve kışlaklarda hiç durmadan gezmişler, özgürlüklerinin kısıtlanmasına razı olmamışlardır. Padişah ferman çıkarınca Osmanlı Devleti'ne karşı Kozanoğulları ayaklanmış ve padişah Avşarlar üzerine ordu

göndermiştir. Ordu ayaklanmayı bastırınca Avşarlar Çukurova'dan göç etmek zorunda kalmıştır. Bu göç üzerine Dadaloğlu da "Ferman padişahın dağlar bizimdir" diyerek fermana karşı çıkmış ve dağlara sığınmıştır. Bir yayladan ötekine, atını kanatlayarak yolları ikiye katlayarak aşıp durmuştur.

Kaktı göç eyledi Avşar elleri
Ağır ağır giden eller bizimdir
Arap atlar yakın eyler ırağı
Yüce dağdan aşan yollar bizimdir (Sakaoğlu 1986: 111)

Dörtlükte Dadaloğlu, Avşarların başka diyarlara göç etmesini dile getirirken yaşadıkları bölgenin Avşarlara ait olduğunu anlatmak istemiştir. Yaşadığı coğrafya dağlık bir bölgedir. Dadaloğlu da hem dağların hem de yüce dağdan aşan yolun kendilerine ait olduğunu ifade etmiştir.

Asıl söylemek istediğini şiirin devamında söylemiştir. Devlet hakkımızda ferman çıkarınca kılıcımız da mızrağımız da mukavemet göstermeye hazırdır. Madem devlet ferman çıkarmış, öyleyse ferman padişahın, dağlar bizimdir, demektedir. Burada da dağ sığınılan, ondan güç alınan ve güven duygusu uyandıran bir mekân olarak görülmektedir. Dadaloğlu, sırtını dağlara dayamış, orduya gelin demektedir.

Belimizde kılıcımız kirmanî
Taşı deler mızrağımız temreni
Hakkımızda devlet etmiş fermanı
Ferman padişahın dağlar bizimdir (Sakaoğlu 1986: 111)

Başka bir şiirinde Dadaloğlu'na göre savaş meydanı dağlardır. Dağ başlarının tozlu dumanlı oluşu cenk meydanını hatırlatmaktadır. Karşısındakilere hodri meydan diyerek dağların geçitlerinin tutularak savaşın kazanılacağını dile getirmiştir.

Dadaloğlu der ki halim yamandır
Dağ başları yine tozdur dumandır
Hak bilir ya bu gün hodri meydandır
Tutmak gerek geçitleri belleri (Sakaoğlu 1986: 91)

Binboğa Dağı, Torosların kuzeydoğu yönünde uzanan bir koludur (Öztelli 1997: 166). Dadaloğlu, kedisinin ve Avşar boyunun yaylak olarak kullandığı dağlardan biri olan Binboğa Dağı'nı şiirlerinde sıkça kullanmıştır.

Bereket var toprağında taşında
Kırık kırık eser yelin Binboğa
Seyfilerin döner yanı başında
Farız avcı ister yerin Binboğa (Sakaoğlu 1986: 81)

Bu dörtlükte Dadaloğlu, Binboğa Dağı'nın Avşarlar tarafından yaylak olarak kullanılmasından dolayı taşının ve toprağının bereketli olduğunu dile getirmiştir.

Binboğa'yı dersen ünlüdür ünlü
Güz ak saya gezer yaz ipek donlu

Sağ yanın Saraycık solun Reyhanlı
Elin Avşar değil Cerit Binboğa (Sakaoğlu 1986: 81)

Yukarıdaki dörtlükte Binboğa Dağı'nın ünü ve güzelliği belirtildikten sonra yazın ve güzün ayrı güzelliklere sahip olduğu ifade edilmiştir. Binboğa'nın sağında Saraycık, solunda Reyhanlı vardır. Dadaloğlu'na göre Binboğa Dağı'nın asıl sahipleri Avşar aşiretidir. Böyle düşündüğü için de dağı sahiplenmiştir.

Dadaloğlu Binboğa Dağı'nı övmeye devam etmektedir. O, Dadaloğlu'na göre dağların sultanıdır ve onun eşi yoktur. Her ne kadar Maraş'ın kuzeyinde bulunan ve Binboğa'dan Göksun çayıyla ayrılan Berit Dağı ona eş olarak söylense de Dadaloğlu bunu kabul etmez. Aynı zamanda burada dağ hat, sınır, hudut gibi anlamıyla bir bölgeyi diğer bölgeden ayırmak için kullanılmıştır.

Dadaloğlu'm der ki sen seni tanı
Adam Arap ata vermezdi yanı
Sana derim sana dağlar sultanı
Sana eş olur mu Berit, Binboğa (Sakaoğlu 1986: 81)

Dadaloğlu başka bir mısrasında ise Binboğa Dağı'nı dağların beyi olarak vasıflandırır.

Binboğa'yı dersen dağların beyi (Sakaoğlu 1986: 96)

Göçe tabi olma Avşarları etkilediği gibi Dadaloğlu'nu da etkilemiştir. Uzun zamandır hayatlarını devam ettirdikleri dağları, yaylaları terk etmeleri oraların ıssız kalması demektir. Dadaloğlu da özellikle Binboğa Dağı'nın ve yaylalarının ıssız kalmasından endişe duymaktadır. Bu göçe anlam veremeyen Dadaloğlu, ne dağlara ne de yaylalara zararlarının dokunmadığını söyleyerek üzüntüsünü dile getirmektedir.

Dadaloğlu'm şu dağlara varınca
Korkarım yurtları ıssız kalınca
Saçılıp da Binboğa'ya konunca
Yaylalara dokunmazdı şerimiz (Sakaoğlu 1986: 118)

Aşağıdaki dörtlükte ise Dadaloğlu, Binboğa Dağı'nın gölünden içenin ölümsüz olacağından bahsetmektedir. Ona göre Binboğa Dağı'ndan çıkan sular âdeta abı hayattır. Bu sulardan içen Hz. Hızır gibi, Köroğlu gibi ölümsüz olurlar.

Dolanayım Yarsuvat'ın yolundan
İçen ölmez Binboğa'nın gölünden
Arslan Beyim Sar'aslan yolundan
Çek atın başını Urum'a doğru (Sakaoğlu 1986: 117)

Dadaloğlu'nun şiirlerinde geçen bir başka dağ Aladağ'dır. Aladağ, Adana ovasının kuzeybatısında yer alır ve Toros dağlarının bir parçasıdır. Aladağ'ın en yüksek yeri Demirkazık ve Kaldıdağı'dır (Öztelli 1997: 166). Dadaloğlu, Aladağ'dan bahsederken onun başının daima dumanlı olduğu, bağrında renk renk çiçekleri barındırdığı, yiğitlerin durağı ve aslan yatağı olduğunu söyler. Güzellerini

de unutmaz ve şu soruyu sorar: Ey Aladağ güzellerin de senin gibi yanakları böyle hep ala mı?

Dumanlıdır Aladağ'ın alanı
Ortasında sarı çiçek savranı
Yiğitler durağı aslan yatağı
Dilberlerin hep de böyle ala mı (Sakaoğlu 1986: 86)

Dadaloğlu'na göre Aladağ'ın her şeyinde bir güzellik vardır. Soğuk soğuk akan pınarlarından içene sağlık vermekte, çimenleri halı tezgâhında dokunan yağlık gibi rengarenk, kızlarının diğer beldelerin güzellerinden farklı bir beyazlıkta olduğu tasavvur edilir. Buradan hareketle dağlar bir düzen ve yaşam mekânı olduğu da düşünülebilir.

Pınarında bir yenice sağlık var
Çimeninde ıstar görmüş yağlık var
Kızlarında başkaca ağlık var
Irmağı da şu dağların ala mı (Sakaoğlu 1986: 86)

Aynı şiirin bir başa dörtlüğünde ise Dadaloğlu bin bir dağı gezdiğini Aladağ'ı ise kalbur gibi elediğini anlatır. Yani Aladağ'ın her yerini gezdiği için Aladağ'ı karış karış bilir. Bu gezinti sırasında otuna çimenine, çiçeğine, yeni filizlenmiş dallarına (şıvgalarına) basmış ve onlara zarar vermiş olabilir. Bu sebeple Dadaloğlu, Aladağ'dan kendisini bağışlamasını ister.

Dadal'ım der bin bir dağı gezerim
Aladağ'da bir yapılı gözerim
Hak vergisi şıvgaların ezerim
Bağışla gör mor sünbüllü ala mı (Sakaoğlu 1986: 86)

Çekerim çileyi böyl'olsun bugün
Alırım mı sandın şol Kozan Dağı
Biz bir kurt idik de Bozoklu koyun
Ürkütüp sürüsün yiyenlerdenim (efendim) (Sakaoğlu 1986: 107)

Avşarların yaylak olarak kullandığı dağlardan biri de Kozan Dağı'dır. Yozgat tarafına göç ettirilen Avşarlar, pek çok çileyi de beraberinde yaşamışlardır. Dadaloğlu bu çileyi ve çekilen sıkıntıları dile getirirken Kozan Dağı'ndan da bahsetmiştir.

Dadal'ım sıladan haber
Gözümde dağların tüter
Koç dağında kekik biter
Burcu burcu koktu m'ola (Sakaoğlu 1986: 83)

Gurbette olması Dadaloğlu'na çok dokunmuştur. Vatanına yurduna hasret kalmış, dağları burnunda tütmektedir. Yukarıdaki dörtlükte Dadaloğlu, sıladan haber almak ister. Çünkü Dadaloğlu, sıladaki dağları düşünüp özellikle Koç Dağı'ndaki kekik kokusunu ciğerlerine çekmek istemektedir. Koç Dağı, Pınarbaşı ilçesinin güneyinde Soğanlı, Kızıldağ, Bakırdağ silsilesinin kuzey yönünde uzanan

dağlardan biridir (Öztelli 1997: 168) ki, rengârenk çiçeklerin açtığı kekiklerin burcu burcu koktuğu bir dağdır.

Dağlar özellikle yaz aylarında ılgıt ılgıt serin rüzgârların estiği mekânlardır. Bu rüzgârın estiği yerlerden biri de Gâvur Dağı'dır. Aynı zamanda Gâvur Dağı yüksek olmasından dolayı başı her zaman dumanlıdır. Dadaloğlu Gâvur Dağı'nın bu dumanlı haline bakıp gönlünü bir aşk atına bindirmekte ve bu dumanlı dağı aştığını hayal etmektedir. Hayal ederken de beylere o gür sesiyle "Bre Beyler deliliğin zaman mı" diye seslenmeyi unutmaz.

Ilgıt ılgıt seher yeli esiyor
Gâvur Dağlarının başı dumanlı
Gönül binmiş aşk atın aşıyor
Bire beyler cünunluğun zaman mı (Sakaoğlu 1986: 105)

Avşarların yaşadığı bölge içerisinde Kahramanmaraş da vardır. Dadaloğlu, Avşarların yaşadığı coğrafyayı baştanbaşa dolaşan birisidir. Tabii ki Kahramanmaraş coğrafyasında yer alan dağlar da onun şiirlerinde yer bulmuştur.

Ahir Dağında gördüm Maraş elini
Engizek'te derler ilin çoğunu
Gezdim seyreledim Konur Dağını
Göğsü gök ördekli gölün var dağlar (Sakaoğlu 1986: 96)

Dadaloğlu, Maraş ilini tanıtırken pek çok dağından da bahsetmiştir. Maraş ilini, Maraş'la Elbistan arasında bir dağ olan Ahir Dağı'yla görmüş, sonra Maraş ile Ahir Dağı'nın kuzeyinde, Elbistan ile Maraş arasında yer alan Engizek Dağı'na çıkmış, oradan da Maraş'ın kuzeyine düşen ve kuzeydoğuya doğru uzanan Konur Dağı'nı gezip çevreyi seyretmiştir. Bu dağların göllerinde yüzen göğsü gök ördekleri de unutmamıştır.

Ahir Dağı erken geçin ağalar
Alişar çevresi bahçeler bağlar
Kısık'ın yöresi şol ulu dağlar
Karı yatar namlı namlı buzunan (Sakaoğlu 1986: 95)

Ahir Dağı ve çevresindeki geçitler Avşarların göç yolu üzerinde yer almaktadır. Dörtlükten anlaşılacağı gibi Ahir Dağı çok yüksek olan, kışın geçit vermeyen karıyla buzuyla ünlenen bir dağdır. Dadaloğlu, Ahir Dağı'nın bu özelliklerini dikkate alarak insanları uyarmaktadır.

Aşağıdaki dörtlükte ise Dadaloğlu Ahir Dağı'nın eteklerinin Avşarların yaylağı olduğunu dile getirmektedir.

Melik Ejder evliyalar yatağı
Ahir Dağı yaylamızın eteği
Bayazıtlı elimizin tuzağı
Cihan köprüsünden bağlı yolumuz (Sakaoğlu 1986: 100)

Avşar boylarından bir bölüğü Yozgat'a sürgün edilmiş ve buraya yerleşmişlerdir. Dadaloğlu da boyunun bir bölüğünün yerleştiği Çiçek Dağı'na gelmiş ve ona

şiir söylemiştir. Çiçek Dağı, Keskin ile Mecidiye arasında ve Delice ırmağı vadisinde bir dağ silsilesidir (Öztelli 1997: 168). Aynı zamanda Kırşehir'in ilçesidir. Dadaloğlu, gezgin bir âşık olmasından dolayı Avşarların yerleştiği coğrafyayı gezmiş; dağına, ırmağına, yaylasına ve güzellerine şiirler terennüm etmiştir.

Aşağıdaki dörtlükte cura sazını eline alıp Çiçek Dağı'na seslenerek onda bir sevdiğinin olduğunu dile getirmiştir.

Alaydım da cura sazım dizime
Çekseydim sürmeler ala gözüne
Cihan güzel olsa girmez gözüme
Sende bir gümanım var Çiçek Dağı (Sakaoğlu 1986: 85)

Şiirin bir başka dörtlüğünde Dadaloğlu, sevdiğini kaybeden bir âşık gibidir ve dağ taş demeden gezmektedir. Hangi dağda bir ışık görse oraya gidip sevdiğini aramaktadır.

Şu karşı ki dağda yanar bir ışık
Aldırmış sevdiğin ağlar bir âşık
Bir ceren bakışlı zülfü dolaşık
Sende bir gümanım var Çiçek Dağı (Sakaoğlu 1986: 85)

Şiirin son dörtlüğünde borandan kardan hiçbir şeyin görünmediğini söyleyip dağlara beddua etmektedir. Zira sevgilisine kavuşmaya engel dağlardır. Dağlar yıkılsın ki Kilis Elbeyli'den gelen Dadaloğlu sevgilisine kavuşabilsin.

Dadaloğlu görülmüyor borandan
Yıkılsın dağların kalksın aradan
Elbeyli'den geldim koru Yaradan
Sende bir gümanım var Çiçek Dağı (Sakaoğlu 1986: 85)

Aşağıdaki dörtlükte ise Dadaloğlu, Çiçek Dağı'nda kalan gümanını unutmamış ona kavuşmanın arzusuyla Çiçek Dağı'na övgüler dizmiştir. Deli gönül kederlenme, karıyla ünlenen Çiçek Dağı'nda yiğide hürmet olur.

Kederlenme deli gönül
Yiğide hörmetler olur
Namlı namlı kar istersen
*O da Çiçek Dağınd'olur (*Sakaoğlu 1986: 97)

Dadaloğlu bir başka şiirinde Kayseri'nin kuzeyinde, Akdağmadeni ilçesinin güneyinde yer alan Akdağ'ı bırakıp Bozok'a yani ovaya (Yozgat'a) indiğini dile getirmiştir. Dağ, Dadaloğlu'na özgürlük veren bir mekândır. Dağdan ovaya inmesi bir ateşe benzemektedir. Çünkü özgürlüğü kısıtlanmıştır.

Şaştım hey Allah'ım ben de pek şaştım
Devrettim Akdağ'ı Bozok'a düştüm
Yozgat'ın üstünde bir ateş seçtim
Yanar oylum oylum duman görünür (Sakaoğlu 1986: 98)

Dadaloğlu, yine aşağıdaki dörtlükte Yozgat ve çevresi ile ilgili mekânları kullanmıştır. Şiire göre Dadaloğlu, Avşar elinden ayrı düşmüş ve Yozgat'a gelmiş-

tir. Sıla hasreti burnunda tüten Dadaloğlu, "Acaba Avşar elini görür müyüm" diye Bozok Dağın'a çıkmıştır. "Allah birdir ama işi ikidir. Bizi buralara getirdi, tekrar sılaya kavuşturur mu?" diye kendi kendine sorar.

Çıktım Bozok Dağına
Avşar eli görünür mü
Allah bir de işi iki
Gittim amma gelinir mi (Sakaoğlu 1986: 89)

Erciyes Dağı, Dadaloğlu'nun şiirlerinde yer verdiği başka bir dağdır. Erciyes Dağı, Kayserililer için önemli bir dağ olduğu kadar konargöçer yaşan Avşarlar için de önemli bir yaylaktır. Çok yüksek olmasından dolayı Avşarlara güç ve kuvvet vermektedir. Dadaloğlu da dağların insanlara güç ve kuvvet, aynı zamanda köylere, kasabalara ve şehirlere de heybet verdiğini düşünen bir âşıktır. O Niğde Bor üzerinden Kayseri'ye giden bir yolcudur. Niğde-Kayseri güzergâhında yol alırken Dadaloğlu'nun gözünde Erciyes bütün heybetiyle uzaktan olağanüstü görünmektedir. Burada Erciyes Dağı; çokluk, büyüklük, hacim, güç, erk ve zenginlik ifade eden bir özellik göstermektedir.

Gönül arzuladı Niğde'yi Bor'u
Gün günden artmakta yiğidin zarı
Çift bedestenli koca Kayseri
Erciyes karşında yaman görünür (Sakaoğlu 1986: 98)

Başka bir dörtlüğünde ise sevgilisinin vasıflarını tabiat unsurlarıyla dile getirirken sevgilinin giyim ve kuşamını Erciyes dağına benzetmiştir. Çünkü çayır, çimen Erciyes'i nasıl sarıp sarmalamışsa sevgili de öyle giyinip kuşanmıştır.

Erciyes gibi kuşanan
Yarsuvat gibi boşanan
Sünbülleri nazlı Anşa'm
Zülüfüne taktı m'ola (Sakaoğlu 1986: 83)

Dadaloğlu, ustası olarak andığı Kul Yusuf'la yaptığı bir atışmada yaylak için Erciyes'in başına çıktığı ve oradan şehri seyrettiği aklına gelir ve aşağıdaki mısralarda Kul Yusuf'a birlikte Erciyes'in başına çıkıp etrafı seyretmeyi teklif eder.

Çıkalım da Erciyes'in başına
Seyredelim etrafına döşüne
Aç ağzını ben bakayım dişine
Aldın mı alımın Ey Yusuf Emmi (Sakaoğlu 1986: 127)

Erciyes'in çok yüksek bir dağ olması ona ayrı bir hava katmaktadır. Çünkü Erciyes'in çok yüksek olması ve heybetli görünmesi Dadaloğlu'nun gözünde Avşarların coğrafyası içerisinde yer alan dağların ulu piri konumundadır. Aşağıdaki dörtlükte de pek çok dağın özellikleri sıralanmış ve Erciyes'in dağlar içerisinde en yüce dağ olduğu vurgulanmıştır.

Binboğa'yı dersen dağların beyi
Görüken Soğanlı hani Koçdağı

Aladağ Bakırdağ Bulgar'ın tayı
Erciyes ulunuz pirin var dağlar (Sakaoğlu 1986: 96)

Ayrıca bu dörtlükte Dadaloğlu, yedi tane dağ sıralamıştır. Bu dağlar yine Avşar obalarının yaylak için kullandığı dağlardır.

Koç Dağı, Pınarbaşı ilçesinin güneyinde Soğanlı, Kızıldağ, Bakırdağ silsilesinin kuzey yönünde uzanan dağlardan biridir. Soğanlı Dağı, Binboğa Dağı'nın batısında, Saimbeyli ve Feke'nin kuzeyinde, Göksun ırmağının kuzeybatısında bir dağdır. Bakırdağ, Feke'nin kuzeyinde Saimbeyli'nin batısında yer alan Zamantı ve Göksu ırmakları arasında yer almaktadır. Bulgar Dağı ise Torosların Mersin körfezinin batı kıyısına paralel uzanan ve Mersin'in kuzeybatısına düşen bölümüdür. Bulgar Dağı'nın şimdiki adı Bolkar Dağı veya Bozoğlan Dağı'dır (Öztelli 1997: 165-169). Erciyes ise Kayseri'nin güneybatısında yer alan yüksek bir dağdır. Dadaloğlu bu dağlara çeşitli vasıflar vermiştir. Ona göre Binboğa, dağların beyi, Aladağ ile Bakırdağ, Bulgar Dağı'nın tayı, Erciyes ise dağların ulu piridir. Erciyes Dağı'nın ulu pir olarak ifade edilmesi Dadaloğlu'nun dağları kutsal olarak kabul etmesindendir. Zira dağlar yeryüzünün en yüksek mekânlardır. Erciyes de Dadaloğlu'nun hayatının geçtiği coğrafya içerisinde en yüksek dağdır. Tanrı'ya en yakın mekânlar olarak düşünüldüğünde Erciyes Dağı da Dadaloğlu için kutsaldır, onun gözünde ulu bir pirdir.

Dadaloğlu şiirlerinde özel olarak adlarını andığı dağların dışında genel olarak dağlardan da bahsetmiştir. O, bir şiirinde Allah'a dua etmiş, O'ndan kendisini sevdiğinden uzak etmemesini, her gününün sevdiğinin yanında geçmesini istemiştir. Ancak rakiplerine de beddua etmeyi unutmamıştır. Dağı bu beddua ile birlikte zikretmiştir. O kötü rakiplerinin dağında gül bile bitmemesi arzusundadır.

Yüce Hak'tan bir dileğim var benim
Yaşadıkça yardan ırak etmesin
Yar yanında geçer olsun her günüm
Kem rakibin dağında gül bitmesin (Sakaoğlu 1986: 73)

Dadaloğlu, bir başka dörtlüğünde ise ağalara seslenerek onlara dağları anlatır. Ona göre dağların arşı çarşı gider yolu, uçamayan kekliği (Kamalaklı), karaardıçlı sekileri, selvili söğütlü şehirleri vardır. Dağlar düzenin göstergesi olduğu gibi aynı zamanda bir yurttur. Yani dağlar vatan ve ev sayılmakla birlikte insan ve hayvan için ömür geçirilecek yer, yaşanılacak bir merkezdir.

Dinlen ağalar birem birem söyleyim
Arşı çarşı gider yolun var dağlar
Kamalaklı kar'ardıçlı sekiler
Selvili söğütlü şarın var dağlar (Sakaoğlu 1986: 96)

Sonuç

Sonuç olarak, Dadaloğlu'nun şiirlerinin iki cephesi vardır. Bunlardan biri dağ, diğeri aşktır. Şiirlerinin büyük bir bölümü dağlar üzerinedir. Bundan dolayı Cahit Öztelli Dadaloğlu için dağ ozanı (Öztelli 1997: 160) kavramını kullanmıştır.

Genel olarak dağlardan bahseden şiirlerinin yanı sıra Avşar obalarının yaylak olarak kullandığı pek çok dağ adı da şiirlerinde yer almaktadır.

Bir şirinde Dadaloğlu şöyle seslenmektedir:

Dadaloğlu'm bunu böyle diyeli
Üçyüz altmış altı dağı sayalı
Burnu hırızmalı katar mayalı
Kol kol olmuş gelir elin var dağlar (Sakaoğlu 1986: 96)

Yukardaki dörtlükte görüldüğü gibi Dadaloğlu, üç yüz altmış altı dağı saydığını söylemektedir. Bu dağlar Çukurova'dan Elbistan'a, Elbistan'dan Pınarbaşı'na, Pınarbaşı'ndan Yozgat'a, Yozgat'tan Kırşehir'e kadar geniş bir coğrafyada yer alan dağlardır.

Onun şiirlerinde Binboğa Dağı, Aladağ, Akdağ, Ahir Dağı, Berit Dağı, Bakırdağ, Koç Dağı, Bulgar Dağı, Çiçek Dağı, Engizek Dağı, Gâvur Dağı, Konurdağ, Kozan Dağı, Erciyes Dağı gibi Avşarlar için önemli dağ adları ve çeşitli özelliyle yer almaktadır. Adlarını sıraladığımız dağlarda Dadaloğlu'nun yaşadığı mutlu günlerini görmek mümkündür.

Dadaloğlu'nun şiirlerinde dağ kültü; birer kutsal mekân, sığınılan güvenli bir yer, bir düzen veya yaşam mekânı, bir ölçü birimi (çokluk, büyüklük, güç, erk, zenginlik) ve bir bölgeyi diğer bölgeden ayıran hat, sınır, hudut (Ozan 2016: 137-143) olarak kullanıldığı söylenebilir.

Cahit Öztelli'nin ifadesiyle sonucu bağlamak gerekirse; "İnsanın içinden şöyle seslenmek geliyor: "Hey koca Dadaloğlu, göğsü kaba o dağlar yerinde sen nerdesin…" (Öztelli 1997: 161).

KAYNAKÇA

Alptekin, Ali Berat- Saim Sakaoğlu (2006), *Türk Saz Şiiri Antolojisi (14-21. Yüzyıllar)*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Bakırcı, Nedim (2015), "Ignacz Kunos'un Derlediği Masal Metinlerinde Yer Alan Mitolojik Unsurlar Üzerine Bir İnceleme", *International Journal Of Eurasia Social Sciences*, Vol: 6, Issue: 20, p. 183-210.

İnan, Abdulkadir (1995), *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

[Makal], Tahir Kutsi (1987), *Dadaloğlu*, Toker Yayınları, İstanbul.

Okay, Haşim Nezihi (1970), *Köroğlu ve Dadaloğlu*, May Yayınları, İstanbul.

Ozan, Meral (2016), "Türk Mitolojisinde Dağ Kültü", *Türk Mitolojisine Giriş*, (Editörler Fatma Ahsen Turan-Meral Ozan), Gazi Kitapevi, Ankara.

Ögel, Bahaeddin (1998), *Türk Mitolojisi I,* Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

Öztelli, Cahit (1997), *Köroğlu, Dadaloğlu, Kuloğlu*, Özgür Yayınları, İstanbul.

Sakaoğlu, Saim (1986), *Dadaloğlu*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Sakaoğlu, Saim- Ali Berat Alptekin (2007), *Halk Şiirinden Seçmeler*, Akçağ Yayınları, Ankara.

MERSİN YAĞMUR YAĞDIRMA TÖRENLERİNDE KIRTIL DEDE KÜLTÜ

Prof. Dr. Nilgün ÇIBLAK COŞKUN[*]

Özet: İnsanoğlu tarih boyunca yaşamını sürdürmek, bolluk ve bereketi sağlamak için doğayla iyi geçinme ihtiyacı duymuş, bu ihtiyaç çerçevesinde çeşitli inanç ve ritüellere bağlı kalmıştır. Özellikle insan, hayvan ve tarım ürünleri arasında kurulan ilişki "bereket" kavramıyla pekiştirilmiş, bu bağlamda çeşitli törenler düzenlenmiştir. Bereket törenlerinin temelinde doğaüstü güç ya da güçlerle barışıklığı sağlayarak tabiat olaylarını, insanların ve diğer canlıların yararına olacak şekilde etkileme düşüncesi yatmaktadır. Bu törenlerden en dikkati çeken örneklerinden birisi de yağmur yağdırma ritüelleridir. Anadolu kültüründe hem geçmişte hem de günümüzde yağmur yağdırma duasının çeşitli inanç ve pratiklerle gerçekleştirildiği görülmektedir. Bu çalışmada, yağmur yağdırma törenlerinin icra edildiği mekân bağlamında Mersin'in Silifke ilçesinde bulunan Kırtıl Dede Ziyareti ele alınıp incelenmiştir. Genellikle yöredeki Tahtacıların ziyaret yeri olarak tercih ettiği bu yatır, hem Kırtıl Dağı'nın zirvesinde olmasıyla hem de ziyaretlerde gerçekleştirilen inanç ve pratiklerin zenginliğiyle dikkati çekmektedir. Çalışmamızda öncelikle söz konusu ziyaret hakkında bilgi verilmiş, daha sonra ziyaretle ilgili inanışlar, uygulamalar ve ziyaretin kült hâline getirilmesinde etkin role sahip anlatılar üzerinde durulmuştur. Akabinde yağmur yağdırma törenlerinin Kırtıl Dede Ziyareti'nde nasıl uygulandığı hakkında bilgi verilmiştir. Böylelikle halk inanışlarında bereket törenleri ile yatır ve ziyaretler arasında nasıl bir ilişki kurulduğu, ilgili törenlerin niçin yatır ve ziyaretlerde gerçekleştirildiği, bu kutlu mekânların sosyokültürel hayattaki anlam ve önemi konusu açıklığa kavuşturulmak istenmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Bereket törenleri, yağmur yağdırma ritüelleri, Kırtıl Dede Ziyareti, Mersin, Tahtacılar*

The Cult of Kırtıl Dede in Mersin Raining Ceremonies

Abstract: Throughout history, mankind has been in need of good living with nature in order to maintain its abundance and abundance, and has been bound to various beliefs and rituals within this necessity. Especially the relation established between human, animal and agricultural products is reinforced by the concept of "fertility" and various ceremonies are held in this context. It lies at the base of abundance ceremonies in the thought of influencing natural phenomena to the benefit of people and other living things by providing them with supernatural powers. One of the most striking examples of these ceremonies is the rainfall rituals. It is seen that in the Anatolian culture both the past and present raining of rainfall are realized with various beliefs and practices. In this study, Kırtıl Dede Visit in the Silifke district of Mersin was examined and examined in the context of the place where the rainfall ceremonies were performed. This deposit, which is generally preferred by the Tahtaci people in the region, attracts attention with its richness of beliefs and practices realized both at the summit of Mount Kırtıl and at the visits. In our study, firstly we were

[*] Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, nilciblak@gmail.com

informed about the visit, then the beliefs about the visit, the practices and the effective role of the visit in cultivation were emphasized. We were informed about how the raining ceremonies were followed at the Kırtıl Dede Visit. In this way, it is aimed to clarify the meaning and importance of these blessed places in socio-cultural life, how blessings are made in public beliefs, how relations are made between investing and visiting, why ceremonies are carried out on visits and visits.
Keywords: *Fertility ceremonies, rainfall rituals, Kırtıl Dede Visit, Mersin, Tahtacis*

Giriş

İnsanoğlunun tarımı keşfettiği ilk dönemlerden bu yana zihnini en çok meşgul eden sorunlardan birisi; bitkilerin ve hayvanların bereketi ve bu bereketin devamlılığı olmuştur. Her ilkbaharda toprağın canlanıp yeşermesi, hayvanların üremesi, yazın mahsulün olgunlaşması, sonbaharda kış için hazırlık yapılması ve her yıl dönümünde bunların yeniden başlaması, insanın yaşamını sürdürmesi ve soyunu devam ettirmesi bakımından yaşamsal döngülerdir. Bu süreçte doğayı tam olarak çözemeyen insanlar, onun her türlü iyiliği ya da kötülüğü yapabileceğini düşünmüş, buradan hareketle doğaüstü güç ya da güçlerle barışıklığı sağlamak, tabiat olaylarını insanların ve diğer canlıların yararına olacak şekilde etkileyebilmek amacıyla bir takım törenler düzenlemişlerdir. İçeriğinde büyüsel uygulamaların ve kurbanın yer aldığı bu törenlerin temelinde her zaman bereketi sağlama kaygısı yatmaktadır.

Bereket kavramıyla insan, hayvan ve daha sonraları zaman zaman aşırı bir şekilde çoğalan tarla mahsulleri arasında bir ilgi kurulması, tarihî bir ayırım yapılmaksızın hemen hemen bütün kültürlerde görülmektedir. Bu ilgi zamanla çeşitli motifler eşliğinde dinî niteliklere büründürülmüştür. Kadının cinsiyetiyle ilgili özellikler abartılmış, böylelikle ana tanrıça kültü ortaya çıkartılmış, bu da bereket ve zürriyetin kaynağı sayılmıştır. Tarımın gelişmesiyle yer ana tanrıçasıyla gök tanrısı arasındaki "kutsal" evliliğe dayanan bereket ayinleri düzenlenmeye başlamış, bu evlilik çoğu kez kral ile kraliçe ya da rahip ile rahibeler tarafından ayinlerle temsil edilmiştir. Bu anlayışa göre gök baba, yer de üretken olması nedeniyle ana şeklinde tasavvur edilmiş, bu evliliğin mahsulünün de yağmur aracılığıyla sağlandığına, böylelikle yeryüzünün yeşerip ürünün yetişeceğine, insan ve hayvanların da ondan faydalanabileceğine inanılmıştır (Tümer 1992: 487). Bu algılayışa bağlı olarak dinî bir terim olarak bereket; çeşitli dinlerde dua, ayin ve ibadetle olağanüstü güç, varlık ya da varlıkların yardımıyla elde edilmeye çalışılan bolluk, üreme ve devamlılık karşılığında kullanılmıştır.

Bilindiği üzere Anadolu, medeniyetler beşiği olarak tanımlanır. Coğrafi konum bakımından Asya ile Avrupa'nın kesişme noktasında bulunan ve binlerce yıllık tarihi boyunca pek çok medeniyete ev sahipliği yapan Anadolu, bereket törenleri açısından oldukça zengin bir görünüme sahiptir. Bu topraklarda yaşayan uygarlıkların en önemli özelliği, geçimlerini tarım ve hayvancılıkla sağlamalarıdır. Buna bağlı olarak yaşantıları, inanışları, âdetleri ve ritüelleri de tarıma dayalı düşünce yapısının akislerini taşımaktadır. Bu yaşam tarzında suyun varlığı ve toprağın verimliliği yaşamın devamlılığını sağlayan en önemli iki temel ihtiyaçtır. Yeterli

miktarda ve istenilen nitelikte ürün elde edebilmek, sağlıklı sürülere sahip olabilmek, dolayısıyla ekonomiyi hareketlendirip refah ve mutluluğu sağlayabilmek mahsulün verimliliğine, bereketin sağlanmasına dayalıdır.

Bu düşünce nedeniyle günümüz halk kültüründe de bereket sözcüğünün, "bolluk, gürlük, nimet" anlamları bilinmekle birlikte daha çok sözlü gelenekte "rahmet" ve "yağmur" sözcükleriyle eş anlamlı kullanıldığı, buna bağlı olarak yağmur yağması karşılığında "Bereket yağıyor." ifadesinin tercih edildiği dikkati çekmektedir. Buna göre gökten inen bereket olarak kabul edilen yağmur, kutsal bir nitelik kazanmıştır.

Genel olarak yağmur duası adı verilen yağmur yağdırma işlemleri, kuraklık dönemlerinde kuraklığı, dolayısıyla kıtlığı önlemek için doğaüstü güçlere doğrudan veya doğaüstü güçlere yakın olduğuna inanılan güçler aracılığıyla dolaylı olarak ilişki kurup onlardan yağmur yağdırmalarını isteme amacıyla düzenlenen dinsel ve büyüsel ritüellerin bir türüdür. Toplumdan topluma, hatta aynı toplum içinde yöreden yöreye farklılık gösteren bu törenlerde, kimi zaman kanlı kimi zaman da kansız kurban bulunmaktadır (Çıblak 2005: 159).

Anadolu ve Türk dünyası yağmur yağdırma uygulamaları açısından oldukça zengindir. Bu törenin, icrası için belirli bir zaman yoktur. Halk, yağmurun geciktiği, kuraklık tehlikesinin ortaya çıktığı zamanlarda bu töreni gerçekleştirebilmektedir (Artun 2000: 40).

Köken itibariyle yağmur yağdırma ritüelleri, bağlı bulunduğu toplumun inanç yapısına göre bazen ata ruhlarına bazen de doğaüstü güç ya da güçlere yönelik olarak gerçekleştirilmiş ve genellikle büyünün taklit ve benzetme kurallarına bağlı olarak işlerlik kazanmıştır (Karadağ 1978: 83). Bu yönüyle yağmur duası, toplumun kendi gücüyle üstesinden gelemeyeceği durumlarda büyü yapmasıdır. Bu büyüde taklit, kılık değiştirme, kurban ve toplu yeme vb. özellikler de bulunmaktadır.

Anadolu'daki yağmur yağdırma ritüellerinde, diğer toplumlarda da görüldüğü üzere, dinî-büyüsel düşünce ve uygulamalar iç içe geçmiştir. Bu ritüellerde yaygın olarak görülen uygulamalarda, özellikle doğaüstü gücü acındırmaya yönelik eylemler arasında ritüeli yönlendiren kişinin dua ile yakarması; törene katılanların yüksek sesle bazen de ağlayarak bu duaya "amin" diyerek yalvarıp yakarmaları; diğer taraftan su ya da kara kaplumbağasının ayağından bir ağaca asılması; hayvanları yavrularından ayırıp ritüelin gerçekleştirilmesi sırasında kavuşturarak bağrışmalarının sağlanması sıralanabilir. Doğaüstü gücü acındırmaya yönelik pratiklerin yanı sıra kimi örneklerde elbiselerin ters giyilmesi; avuç içlerinin ve parmakların yere bakacak şekilde tutularak yağmur taklidi yapılması; at kafasının suya atılması; bir türbenin yanındaki meşe ağacının etrafında üç kez dönülmesi; bir ailenin ilk doğan erkek çocuğunun elbiseleriyle suya atılması; çubuk, ağaç kepçe ve bezden kuklaların yapılarak gezdirilmesi, bunların ıslatılması şeklinde sıralayabileceğimiz ve büyünün taklit ve benzetme prensiplerine dayalı olarak açıklayabileceğimiz uygulamalar da vardır (Erginer 1997: 212-213). Bütün bunlara dinî ve büyüsel

boyutuyla doğaüstü güç adına kan akıtma, kurban sunma ritüeli de eşlik etmektedir. Diğer taraftan yağmur yağdırma ritüeline katılanların abdest alarak ibadet etmeleri, bu yolla bedensel ve ruhsal anlamda arınmaları; mezar, yatır, türbe vb. kutlu yerlere gidilerek ata ruhlarının gönüllerinin alınması gibi uygulamalar ise bu törenin temel ögeleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yağmur yağdırma törenleri, halk tarafından ve çocuklar tarafından yapılanlar olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır (Acıpayamlı 2007: 118). Bu iki tören şekli, yürütücülerinin farklılığının yanı sıra hem içerik hem de törende kullanılan malzemeler bakımından da birbirinden ayrı özellikler taşımaktadır.

Bu çalışmada üzerinde durulacak olan yağmur yağdırma ritüeli, halk tarafından gerçekleştirilen tören örneğidir. İnceleme alanı olarak Mersin'in Silifke ilçesi seçilmiştir. İçerik olarak da bu ilçeye bağlı Kırtıl köyünde yaşayan Tahtacıların Kırtıl Dağı'nın zirvesinde bulunan Kırtıl Dede Ziyareti'ne çıkarak burada gerçekleştirdikleri yağmur yağdırma törenleri ele alınıp incelenmiştir.

Çalışmamızın bundan sonraki aşamasında sözlü ve yazılı kaynaklardan yararlanılarak söz konusu ziyaret hakkında bilgi verilmiş, ardından Kırtıl Tahtacılarının ziyarette gerçekleştirdikleri yağmur yağdırma ritüelleri tanıtılmıştır.

1. Kırtıl Dede Ziyareti

Halk arasında karşılaşılan olumsuzlukların ve geleceğe yönelik beklentilerin yerine gelmesi için insanlara yardım ve faydası dokunacağına inanılan yatır ve ziyaretlere başvurma yaygın bir gelenektir. Buralarda yatan ya da makamı bulunan veliler, sağlıklarında hayatlarını zühd ve takvayla geçirmiş, kimi zaman din yoluna gazalara katılmış, hatta bu yolda şehitlik mertebesine erişmiş, Tanrı'nın sevgili kulları kabul edilip bu özellikleri dolayısıyla Tanrı katında hatırlarının kırılamayacağına inanılan ve ölümlerinden sonra da çevrelerinde kült oluşturulan kişilerdir (Çıblak Coşkun 2013: 1206).

Tasavvuf terminolojisinde ve Kur'an-ı Kerîm'de veli kelimesi, "dost" anlamında geçen ayetlere dayandırılarak "Allah'ı seven, dost edinen ve O'nun tarafından dost edinilen" manasında kullanılmıştır. Bu kavram zamanla içerik genişlemesine uğramış ve "benliğini Allah'ta yok etmek suretiyle birtakım üstün vasıflar kazanarak olağanüstü şeyler meydana getirebilen büyük insan" anlamını kazanmıştır (Ocak 1992: 1). Bu özelliğine bağlı olarak veli ya da diğer adıyla evliya, velayet derecesine erişmiş insandır. Bu kişiler tayy-ı mekân (bir anda uzak mesafelere gitme), tayy-ı zaman (aynı anda birkaç yerde bulunma), gaipten ve gelecekten haber vermek, hastaları iyileştirmek, ateş ya da su üstünde yürümek, şekil değiştirebilmek, bereket getirmek, halka felaket musallat etmek, yerden ya da taştan su fışkırtmak vb. vasıflara sahiptir. İslam inancına göre buna keramet sahibi olma hâli denilmektedir.

Mersin'in Silifke ilçesinde yatırı bulunan Kırtıl Dede de bu vasıflara sahip bir velidir. Halk, şifa bulmak, ekonomik açıdan rahatlamak, kısmet açmak, çocuk sahibi olmak vb. dileklerinin yanı sıra havanın kurak gittiği dönemlerde, yağmur yağmasını dilemek, bu yolla bolluk ve bereketin devamlılığını sağlamak için de

Kırtıl Dede Ziyareti'ne gitmektedir. Hatta bu ziyarete "nevruz" ve "hıdrellez" gibi mevsimlik törenlerin kutlanması için de gidildiği tespit edilmiştir.

Kırtıl Dede Ziyareti, Mersin'in Silifke ilçesinde bulunan ve adını bu ziyaretten alan yaklaşık 1400 m yükseklikteki Kırtıl Dağı'nın zirvesinde, yöre insanının keh ya da kaş adını verdiği düzlükte yer almaktadır. Çam ağaçları arasındaki dağ yolundan çıkılabilen bu ziyaret, yoldan yaklaşık bir metre aşağıda olup 50 m^2 bir alan içerisindedir. Burada herhangi bir türbe yoktur, ancak daha önceleri mezar, etrafı yığma taşlarla çevrili iken 1992 yılında Orman İşletme Müdürlüğü tarafından baş ve ayak ucundaki hece taşlarıyla beraber betonarme şeklinde elden geçirilmiş ve yatırın çevresi düzenlenmiştir. Ayrıca ziyaret alanı içerisine katran ve badem ağaçları dikilmiştir. Tepede bir de su sarnıcı vardır.

Ziyaretin bulunduğu dağdan, hava açık olduğunda belli belirsiz Kıbrıs dahi seçilebilmektedir (K.3)

Ziyaret, Kırtıl Dağı'na bir kaç km uzaklıkta kurulan ve adını da söz konusu evliyadan alan Kırtıl köyüne bir kaç km uzaklıktadır. Bu köy Alevi Türkmen zümrelerinden biri olan Tahtacı köyüdür.

Silifke'ye 27 km uzaklıkta olan Kırtıl köyü, bağlı bulunduğu ilçenin batısında yer almaktadır. Köyde yaşayan Tahtacılar, yaklaşık 1830'lu yıllarda bu köye yerleştiklerini, daha önce yine bu yörede konar-göçer bir yaşam tarzı sürdürdüklerini, atalarının ise Horasan'dan bu memlekete geldiğini belirtmektedirler. Kırtıl'a yerleştikleri ilk zamanlarda küçükbaş hayvan yetiştirerek, kısmen de olsa orman işçiliğiyle geçimlerini sağlayan Tahtacılar, hayvanlar yüzünden aralarında huzursuzluklar çıkmaya başlayınca rehberleri Abidin Ağa'nın da teşviğiyle tamamen orman işçiliğine yönelmeye başlamışlardır. Ancak zamanla ormanlık alanların azalması ve bu işin fazla kazanç getirmemesi nedeniyle 1940'lı yıllarda ormanda çalışmayı bırakıp çiftçilikle ve bağ-bahçe işleriyle uğraşmaya başlamışlardır. Köy nüfusu eskiden 250-300 hane civarında iken 1960'lı yıllardan itibaren şehir merkezine ya da İzmir, Denizli vb. şehirlere yapılan göçler nedeniyle bugün 25 haneye düşmüştür. (Çıblak 2005: 23-24).

Köyde yaşayanların Mut ilçesinin Köprübaşı'nda yaşayan Tahtacılarla, bir akrabalık bağı olup ilk önceleri bir arada yaşamış, daha sonra ayrı yerleşim alanlarına dağılmışlardır. Bu sebeple dedeleri olmamakla birlikte dinî hizmetlerini, yılın belirli zamanlarında Köprübaşı'ndan gelen dedeler yürütmektedir.

Kırtıl Dede Ziyareti'nin bakımını da söz konusu Kırtıl köyünde yaşayan Tahtacılar üstlenmiştir. Aslında Kırtıl Dede, hem bu köydeki Tahtacılar hem de çevre köylerde yaşayan diğer Tahtacılar arasında bilinmekte, çeşitli amaçlarla ziyaret edilmektedir. Hatta yatırın bu civardaki Yörükler ya da diğer köylüler tarafından da ziyaret edildiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte ziyaretçilerin büyük bir çoğunluğunu Tahtacıların oluşturduğu gözlenmiştir.

Kırtıl Dede'nin hayatıyla ilgili yazılı kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur, ancak sözlü kaynaklardan edinilen bilgiye göre Kırtıl Dede, yaşadığı dönemde bilgisiyle halka yol göstermiş, herkesin sevgi ve saygısını kazanmış keramet sahibi

ulu bir zattır. Kendisine niçin "Kırtıl" adının verildiği ise belli değildir. Ölümünden sonra dârda olanların yardımcısı olmuş, mezarı ise ziyaret yeri olarak kabul edilmiştir (K.1, K.2, K3. K.5).

Kırtıl Dede Ziyareti, dağın zirvesinde bulunduğu ve kışın bu dağa tırmanmak güç olduğu için ziyaretçiler, buraya gelmek için özellikle ilkbahar ve yaz aylarını tercih etmektedir.

Ziyaretçilerden bazısı;

"Kırtıl Kırtıl, bir koca ver de kurtul" ya da "Kırtıl Kırtıl, bir kız ver de kurtul" şeklinde kısmetlerinin açılmasını istemekte yahut "Kırtıl Dede, Kırtıl Dede, sürümü kırandan kurtar dede" şeklinde kafiyeli sözlerle yardım dileğinde bulunmaktadır (Üçyıldız 1994: 9-11).

Ziyarette dilekte bulunanlar, istekleri kabul edildiğinde tekrar ziyarete gidip adaklarını yerine getirmektedir. Ziyaret yerinin bir dağın tepesinde olmasından dolayı kimi zaman Kırtıl Dede'ye gitmeden de dilekte bulunulabilmektedir. Bunun için Göksu Nehri'ne 40 taş atıldıktan sonra dilek dilenmekte; dilek gerçekleştikten sonra da adağı yerine getirmek için ziyarete gidilmektedir (K.1).

Kırtıl Dede Ziyareti'nde kurban adağının yanı sıra ziyarette mum dikmek; öksüz sevindirmek; ziyaret alanını temizlemek; ekmek arası peynir ya da helva dağıtmak; doğan erkek çocuğa evliyanın adını vermek gibi adaklarda da bulunulabilmektedir (K.1, K.2).

Mum yakmak için mezarın baş hece taşının arkasında kalan bölüm kullanılmaktadır.

Ziyaret yerinde gece kalma geleneği yoktur, öte yandan ziyarete karşı herhangi saygısız bir davranışta bulunmak; ziyaretin çevresindeki ağaçları kesmek uğursuzluk olarak kabul edilmektedir.

Ziyarette gerçekleştirilen diğer uygulamalar ise şu şekildedir: (K.2, K.3, K.5)

- Ziyaretin etrafında üç kez dolandırılan suyu, şifa bulmak, kaza, bela ve nazardan korunmak amacıyla içmek
- Yatır duvarına taş yapıştırmak
- Hasta kıyafetini, şifa bulsun diye yatırın etrafında üç kez dolandırmak
- Mezar toprağını suya koyup içmek ya da dönüşte bu suyla gusül abdesti almak
- Yatırdaki ağaca bez bağlamak
- Yatırın sol tarafında bulunan yarım metre eninde ve genişliğinde olan delikten günahlarından kurtulmak amacıyla geçmek
- Mezarın üzerine arılık atmak
- Ziyaret yerine gelemeyen hasta ya da yaşlılara yatır toprağından götürerek yalatmak vb.

Kırtıl Dede Ziyareti'nde gerçekleştirilen söz konusu inanç ve pratiklerin genellikle İslamiyet öncesi inanç sistemleriyle ilgisi bulunduğu görülmektedir. Nitekim Kırtıl Dede çevresinde oluşturulan kült, Anadolu'nun pek çok köşesinde rast-

lanan yatır ve türbe ziyaretlerinin temelinde olduğu gibi, eski inanç sistemlerinden atalar kültüne dayanmaktadır. Ölmüş ataları ululama, onlara saygı duyma, onlar için kurbanlar sunma inanç ve âdetlerinden oluşan atalar kültü, İslamiyet'in kabul edilmesi ve tasavvuftaki veli telakkisine bağlı olarak halk kültüründe veli kültüne dönüşmüştür. Velinin mezarı da, dua, ibadet, kurban ve çeşitli uygulamalar eşliğinde dilekte bulunulan bir inanç merkezi hâline getirilmiştir. Bunun haricinde ziyaretteki ağaca bez bağlanması, ziyaretin çevresinde dua eşliğinde üç kez dönülmesi, ziyaret toprağından şifa amaçlı yalanması, burada mum yakılması, kurban sunulması vb. pek çok uygulama; kaynağını ağaç kültü, toprak kültü, ateş kültü gibi inanç sitemlerinde bulduğumuz pratikler arasındadır. Bu da bize yatır ve ziyaretler çevresinde gerçekleştirilen uygulamalarda, İslamiyet öncesi etkisi altında kaldığımız başta "atalar kültü, tabiat kültleri ve Gök Tanrı" inancı ile Şamanist vb. etkileri göstermesi bakımından önemlidir.

2. Ziyarete Bağlı Efsaneler

Kırtıl Dede ile ilgili olarak yöre halkı arasında onun olağanüstü özelliklere sahip bir Tanrı dostu olduğunu vurgulayan çeşitli kerametler anlatılmaktadır:

1. Kırtıl Dede, Kore, Kıbrıs ve Yemen savaşlarına katılmış ulu bir zattır. Bu savaşlarda düşman askerlerine karşı Türk askerleriyle beraber savaşmış ve askerlerimizin başarı elde etmesine yardımcı olmuştur (K.1, K.2).

Ziyarete çıkarken, tepeye varmadan önce yola taş sıralanması geleneği vardır. Buna göre aslında bu taşların savaş sırasında askere dönüşeceği ve bu askerlerin düşmana karşı savaşacağına inanılmaktadır.

2. İkinci efsane ise bir avcı ile ilgili olup kaynağı yakın bir tarihte yaşanmış olaya dayandırılmaktadır.

1940'lı yıllarda Avcı Mehmet adında birisi, avlanmak için Kırtıl Dağı'na çıkar. Arayışları sonuç vermez, bir türlü av bulamaz. Daha sonra Kırtıl Dede'nin mezarına gelir, buradaki ardıç ağacının gövdesine sarılı vaziyette büyük bir yılan görür. Ağacın bütün gövdesini neredeyse kaplayacak büyüklükte olan bu yılanı görünce çok korkar, ama cesur olduğu için tüfeğiyle yılanı ala benekli kafasından vurur. İkinci eli de ateşledikten sonra büyük bir uğultuyla yer sallanır. Bu gürültüyü, çevrede odun kesenler ve çift sürenler de duyar. Dağın üstünden bir alev yükselir, bu esnada yılan top top olup yere yığılır. Avcı ise korkudan bayılır. Kendine geldiğinde yılanın cansız bedenini görür ve yarı kendinden geçmiş vaziyette evinin yolunu tutar. Evine daha ulaşmadan akrabaları kendisini karşılar ve büyük hanımının öldüğünü haber verirler. Akrabalarıyla birlikte hanımını defneder ve evinin yolunu tutar. Ancak daha evine varmadan bu sefer de ortanca hanımının ölüm haberini alır. Bir süre sonra da felç olur. Köylü, Avcı Mehmet'in başına gelen bu olayların nedeni olarak onun Kırtıl Dede Ziyareti'ndeki ejderha yılanı vurmasına bağlar (Üçyıldız 1994: 9-10). İnanışa göre ziyarette bir canlıya zarar vermek büyük felaket getirmiştir.

3. Üçüncü efsane ise ziyaretteki kayalıkların oluşumu sırasında doğal yollardan meydana gelmiş obruk şeklindeki delikle ilgilidir. Halk arasında bu deliğe top deliği de denilmektedir (K.1, K.2, K.5).

Halk arasındaki inanışa göre, savaş sırasında Türk ordusu eğer sıkışırsa yörenin bütün evliyaları burada toplanır ve bu delikten düşman safına top atarlar (K.5).

Yöreden bazı kişiler, Kıbrıs Savaşı'nın ilk gecesinde bu bölgeden Kıbrıs'a top atışlarının yapıldığını gözleriyle gördüklerini, kulaklarıyla işittiklerini ifade ederler. Hatta aynı kişiler, bu sese ve görüntüye Kore Savaşı sırasında da şahit olduklarını ifade ederler (K.4).

Velinin göstermiş olduğu söz konusu kerametler, bu kişilerin halk arasındaki ululuğunu pekiştirdiği gibi onlara ait makam ya da mezarların kutsallaştırılmasında, buraların ziyaret hâline getirilmesinin yaygınlaştırılmasında, bir başka deyişle kült konusu yapılmasında oldukça işlevseldir.

3. Yağmur Duası Ritüellerinin Kırtıl Dede Ziyaretinde İcrası

Kırtıl köyünde yaşayan Tahtacılar, şifa bulmak, sıkıntılı durumlarından kurtulmak vb. amaçlarla Kırtıl Dede'ye gitmekle birlikte söz konusu inanç merkezinin asıl bereket törenleri içerisinde değerlendirdiğimiz yağmur yağdırma ritüellerine ev sahipliği yapması yönüyle ön plana çıktığı gözlenmiştir.

Anadolu'da yağmur duasının yapıldığı yerleri; mezarlık, yatır, bir değirmen ya da su kaynağı yanındaki geniş arazi parçası vb. şeklinde sıralamak mümkündür. Dua yerleri, genellikle yüksek mevkilerdir. Yüksek mevkilerin seçilmesinin nedeni ise, buraların Tanrı'ya yakın yerler olarak kabul edilmesidir (Acpayamlı 1963: 1-39). Dolayısıyla ziyaretçiler arasında, Tanrı'ya yakın yerlerde edilen duaların kabul olacağına dair kuvvetli bir inanç mevcuttur.

Tahtacılar arasında da yağmur duası için genellikle yüksek tepelerde; bir pınar ya da bir ağaç yakınında yer alan yatır ve ziyaretlerin tercih edildiği gözlenmektedir. Nitekim Kırtıl köyünde yaşayan Tahtacılar arasında da yağmur duası için Kırtıl Dağı'nın zirvesindeki bu ziyarete çıkmak geçmişten günümüze gelenek hâline gelmiştir.

Köyde mevsimi gelip de düşmesi geciken yağmuru yağdırmak, buna bağlı olarak kuraklığı ve kıtlığı önlemek için hem musahipli büyüklerle beraber kadın-erkek, genç-yaşlı ve çocuklar olmak üzere bütün köylünün katılımıyla hem de sadece çocuklar arasında çeşitli dinî ve büyüsel uygulamaları da içeren törenler düzenlenmektedir. Ziyaretteki ritüeller ise tüm köylünün katılımıyla gerçekleştirilmektedir.

Kırtıl Dede Ziyareti'ndeki yağmur yağdırma ritüelleri hakkında aşağıdaki bilgileri vermek mümkündür: (K.1, K2, K.3, K.5, Coşkun 2005: 159-161, Öz 2008: 182-187)

Bu tören için herkesin katkısıyla bir kurban alınır. Kurban olarak koyun ya da keçi tercih edilir. Topluca ziyarete çıkılır. Eskiden ziyaret yolu, araca açık ol-

madığı için 2-3 saatte çok meşakkatli bir yolculuğun sonunda Kırtıl Dede'ye ulaşılırken şimdi ziyaret yolu kısmen düzenlendiği için belirli bir yere kadar araçla çıkılabilmektedir.

Ziyaretin bulunduğu tepeye iki yüz üç yüz metre kala yola büyükçe bir taş konulur, ziyarete doğru gidildiğinde bu büyük taşı takip eden başka bir küçük taş konulur, yola taş dikme ziyaret yerine ulaşıncaya kadar devam eder. Bu uygulamanın nedeni, savaş zamanında dikilen her taşın düşman karşısına çıkacağına inanılmasıdır. Bununla birlikte taş dikerek tepeye ulaşma geleneği günümüzde geçerliliğini yitirmek üzeredir.

Tepeye ulaşıldığında erkekler ve kadınlar yaş sırasına göre dizilir, en önde musahipli büyükler olmak üzere herkes ayakkabısını ve çorabını çıkartır, ziyaretin eşiği görevindeki bir taşa "ya Allah ya Muhammed ya Ali" diyerek üç kez öperek niyaz eder. Ardından eşiğe basılmadan, diz üstü ve kollar içe doğru bükük, baş ise yere doğru eğik vaziyette yerde sürünerek mezarın bulunduğu alana girilip, burada mezarın ayak ve baş ucuna yine "ya Allah ya Muhammed ya Ali" denilerek üç kez niyaz edilir. Niyazın ardından mezarın üzerine arılık (para) bırakılır. Daha sonra yatırın toprağından alınıp yalanır ve yatıra sırt çevrilmeden geri geri yine eşikten çıkılır.

Herkesin bu şekilde yatıra niyaz etmesi tamamlanınca kurbanlık hayvan, kurbancı adı verilen hizmet sahibi tarafından yatırın etrafında "ya Allah ya Muhammed ya Ali" denilerek üç kez dolandırılır, ardından ziyaret alanının dışında tığlanır (kesilir). Bu kurban adak kurbanı ise kurban adak sahibi tarafından yatırın çevresinde döndürülür. Yemeğin hazırlanması için ziyarete gelen herkesin yardımıyla toplanan taşlardan bir ocak yapılır, kurbanlık hayvandan kavurma pişirilir.

Kurbanın hazırlanması sırasında ziyarete gelenler, yatırın baş ucunu karşılarına alacak şekilde diz üstü oturur, burada rehberin ya da eğer varsa dedenin huzurunda erkân açılır; yani selman adı verilen hizmet sahibi tarafından "ya Allah ya Muhammed ya Ali" denilerek üç kez meydan süpürülür; ardından erkânı yürüten yol büyüğü başta olmak üzere onun sağındaki ve solundakilerle birlikte üç büyüğe yine aynı üçlemeyle el suyu dağıtılır. Ardından herkes yere secde vaziyetinde "ya Allah ya Muhammed ya Ali" diyerek yatıra niyaz eder. Bu erkânda saz eşliğinde nefes okunup üç semah da dönülür. Yemek hazır olunca selman, meydana sofraları serer, topluca kavurma yenilir. Kavurma ile birlikte ziyarete katılanların evlerinde hazırlayıp getirdikleri "kömbe" adı verilen yağlı çörek, dede ya da rehber'den duası alındıktan sonra sofraya konularak topluca yenilir. Yemekten sonra topluca dua edilir.

Yiyeceklerin tamamı burada tüketilmekte, artan olursa eve götürülmeyip yatırın uygun bir yerinde bırakılmaktadır. Kurbanın derisi, kemikleri vb. parçaları da bu tepede sır edilmekte yani gömülmektedir.

Kaynak kişilerden elde edilen bilgilere göre yağmur için dua edildikten sonra bazen ziyaretten dönüş yolculuğunda bazen de bundan birkaç gün sonra mutlaka yağmur yağmıştır.

Geçimlerini önce hayvancılıkla daha sonra bağ-bahçe işleriyle sağlayan Kırtıl köylüleri, tıpkı Anadolu'nun diğer bölgelerinde olduğu gibi, bolluk ve bereketin devamlılığı için kuraklığı önlemek, yağmur yağmasını dilemek için söz konusu ziyarete çıkmakta, burada çeşitli inanç ve pratikler eşliğinde ibadetlerini yapmakta, kurbanlarını sunmaktadır.

Köylülerin çaresiz kaldıkları zamanlarda, Kırtıl Dede'den medet ummalarının temelinde dinî anlamda sevap kazanma düşüncesinden çok psikolojik sebepler etkili olmuştur. İnsanoğlunun geleceği bilememekten kaynaklanan korkusu her zaman olmuştur. Bu sebeple gelecekle ilgili bazı isteklerin gerçekleşmesi istenilen durumlarda, kerametleri olduğuna inanılan ermiş kişilere ve onların yatır ve ziyaretlerine yönelme, buralardan yardım dileme geleneği geçmişten günümüze yaygın bir gelenek hâline gelmiştir. Kısacası insanlar, en zor ve en ümitsiz durumlarda bile her zaman bir çıkış yolu aramış, böyle durumlarda var olma ve amaca ulaşmak için inanmanın esas olduğunu kavramış, buna bağlı olarak da kurtuluş için inanç ve geleneklerden yararlanma yoluna gitmiştir. Bu yolla manevi anlamda kendini rahatlatmış ve bir huzur bulmuştur.

Sonuç

İnsanoğlu tarih sahnesinde rol almaya başladığı ilk dönemlerden itibaren varlığını sürdürebilmek için doğada var olduğuna inandığı ruhlardan, olağanüstü varlıklardan ve Tanrı’dan bereket dilemiş, bu dileğini çeşitli dua ve törenlerle, inanç ve pratiklerle gerçekleştirme yoluna gitmiştir. Dolayısıyla bereket törenleri sadece Anadolu coğrafyasında değil dünyanın pek çok kültüründe, kadim dönemlerden günümüze hayatın merkezine konularak uygulanmaya devam etmiştir.

Özellikle tek tanrılı dinlerde Tanrı’dan başka peygamberlerin mucizeleriyle ya da Tanrı dostu kabul edilen ermiş kişilerin kerametleriyle bereket getirebildiklerine inanılmıştır. İslam dininde bereketin Allah tarafından insanlara bahşedildiği düşüncesi yerleşmiş olmakla birlikte, halk arasında Allah’ın sevgili kulları kabul edilen ermiş şahısların da insanlar adına Allah’a duacı ya da şefaatçi olabildikleri inancı mevcuttur.

Bu inanç nedeniyle Türk halk kültüründe evliyaların mezarları da kutsal sayılmış, buralarda dua edilip dilek dilenmiş, adaklar adanmıştır. Bu doğrultuda yağmur dileği bir başka deyişle bereket isteği, Mersin’deki Kırtıl Dede Ziyareti’nde de örneklendirdiğimiz üzere, bir evliya mezarında gerçekleştirilmektedir. Öte yanda ziyaretin, Kırtıl Dağı’nın zirvesinde yer alması, yüksek tepelerin, dağların göğe ve gökte tasavvur edilen Tanrı’ya yakın olduğu inancı, buralarda edilen duaların daha çabuk kabul edileceği düşüncesini doğurmuştur. Nitekim sözlü kaynakların “Ziyaretten dönerken, daha dönüş yolunda yağmur başlardı.” ifadesi de bunu destekler niteliktedir.

Kırtıl Dede Ziyareti'nin ulaşımı zor, yüksek bir noktada yer alması; burada gerçekleştirilen yağmur duası için bir kurban sunulması, kurban yemeğinin dua eşliğinde topluca yenilmesi, ağaca bez bağlanması, mezarın başucundaki alanda mum yakılması vb. inanç ve pratikler, İslamiyet öncesi inanç sistemlerinin izlerini

göstermektedir. Dolayısıyla Kırtıl Dede Ziyareti'nde gerçekleştirilen yağmur yağdırma ritüellerinde; yerli Anadolu inanışlarının, İslamiyet öncesi inanç sistemlerinin bir arada sentezlenerek, bunların da üzerine İslami bir kisve çekilerek icra edildiğini söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

Acıpayamlı, Orhan (1963), "Türkiye'de Yağmur Duası ve Psiko-Sosyal Metotla İncelenmesi", *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi,* C. XXI, S. 1-2, s. 1-39.

Acıpayamlı, Orhan (2007), "Türk Folklor Ürünü Yağmur Duasıyla İlgili Yapı ve Fonksiyon Sorunları", *Yağmur Duası Kitabı,* Haz. M. Sabri Koz, İstanbul: Kitabevi, s. 116-125.

Artun, Erman (2000), "Adana'da Yağmur Yağdırma Törenleri ve Çomçalı Gelin", *Adana Halk Kültürü Araştırmaları 1,* Adana Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Adana, s. 40-51.

Çıblak, Nilgün (2005), *Mersin Tahtacıları, Halkbilimi Araştırması,* Ürün Yayınları, Ankara.

Çıblak Coşkun, Nilgün (2013), "Yatır ve Ziyaretlerin Halk Kültüründeki Rolü Bağlamında Mersin'deki Muğdat Dede Türbesinin İncelenmesi", *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,* Volume 8/1, s. 1205-1219.

Erginer, Gürbüz (1997), *Kurban, Kurbanın Kökenleri ve Anadolu'da Kanlı Kurban Ritüelleri,* Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Karadağ, Nurhan (1978), *Köy Seyirlik Oyunları,* Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara.

Ocak, Ahmet Yaşar (1992), *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler,* TTK Yayınları, Ankara.

Öz, Hülya (2008), *Mersin'deki Ziyaret Yerlerinin Halkbilimi Açısından İncelenmesi,* Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Tümer, Günay (1992), “Bereket”, *TDV İslâm Ansiklopedisi,* C. V, İstanbul, s. 487-488.

Üçyıldız, Celal Necati (1994), "Silifke ve Yöresinde Yatırlar", *İçel Kültürü,* Y. 8, S. 32, s. 9-11.

SÖZLÜ KİŞİLER

Kaynak kişiler ile ilgili bilgiler "ad-soyad, doğum yılı ve yeri, öğrenim durumu, mesleği ve ikameti" sıralaması göz önünde bulundurularak verilmiştir.

K.1: Fikret Kocabaş, 1958, Kırtıl köyü, ilkokul, serbest meslek, Silifke.

K.2: Hasan Gündoğdu, 1955, Kırtıl köyü, ilkokul, çiftçi, Kırtıl köyü / Silifke.

K.3: Hüseyin Akdemir, 1941, Kırtıl köyü, ilkokul, çiftçi, Kırtıl köyü /Silifke.

K.4: Lütfi Uğur, 1955, Silifke, öğretmen okulu, emekli öğretmen, Silifke.

K.5: Bahar Gündoğdu, 1930, Köprübaşı Mah. / Mut, okur-yazar, ev hanımı, Kırtıl köyü / Silifke.

ÖRNEKLERLE ÖZBEK HALK ŞİİRİNDE TÜRLER

Dr. Öğr. Üyesi Şerife Seher EROL ÇALIŞKAN*

Özet: Özbek Türkçesinde halk edebiyatı kavramı önceleri *"halk edebiyati, el edebiyati, agzaki icad ve agzaki edebiyat"* gibi terimlerle ifade edilmiştir. Ünlü Özbek folkloristi Hadi Zarif'in yüksek okullar için hazırladığı iki ciltlik *"Özbek Folklori"* (1939) adlı kitap yayımlandıktan sonra maddi ve manevi kültürü araştıran bu alan için *"folklor"*; bu alandaki bilgileri araştıran uzman kişiler için *"folklorçi, folklorşunas"*; folklor ile ilgili bilim sahası için de *"folklorşunaslik"* ifadesi kullanılmıştır. Şimdi de kullanılmakta olan bu terimlerle birlikte *agzaki icad, agzaki edebiyat* gibi terimlerin de kullanıldığını belirtmek gerekir. Biz bu çalışmamızda nazım şekil ve türlerini inceleyeceğimiz için halk edebiyatının diğer türlerinin sadece adlarını vermekle yetineceğiz. Lirik-epik tür; manzum, mensur ve manzum-mensur karışık olarak yaratılan bir kaç türü içine almaktadır. Manzum yolla yaratılan türler; *koşık*, *ölen*, *leper*, *yar-yar* ve *terme*'lerden oluşmaktadır. Özbek halk koşıkları (türküleri), Özbek folklorunun en yaygın ve en eski türlerinden biridir. Özbek halk türkülerinin *Yar-yarlar, âşık türküleri, maniler, toy* ve *düğün türküleri, mersiyeler, matem-ağıtlar, ninniler* gibi çeşitleri vardır. Özbek halk edebiyatının manzum yolla yaratılan türlerinden biri de termelerdir. Termeler, belirli bir bahşı tarafından yaratılmış olan şiirlerdir. Terme kelimesinin anlamını Türkiye Türkçesi'nde *"yaratıcısı belli olan türkü"* olarak vermek mümkündür. *"Âşık Türküleri"* de diyebileceğimiz termeler, Özbek folklorunda özel olarak gelişmiş bir türdür. Ölenler, halk türküleri türünden biri olup, *"merasim türküsü"* olarak kabul edilir. Aynı şekilde Özbek halk türküleri içinde yar-yarlar ve maniler yaygın bir türdür. Sözlü edebiyatın manzum yolla yaratılan türlerinden biri de *"yıgı-yoglav"*lardır. Yıgı-yoqlavlar, belirli bir ezgide, matem törenlerinde söylenirler. Özbek Türklerinde, yine önemli bir tür olan ninnilere ise genel olarak *"elle"* denilmektedir. Kısaca bahsedilen bu türler çalışmamızda ayrıntılı bir şekilde, örnekleriyle incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: *Özbek, halk şiiri, şekil, tür*

Genres in Uzbek Folk Poetry with Examples

Abstract: Folk literature in Uzbek Turkish was first expressed in terms such as "*halk edebiyatı, el edebiyati, agzaki icat* and *agzaki edebiyat*". After the publication of the famous Uzbek folklorist Hadi Zarif's *Uzbek Folklore* (1939) composed of two volumes which was prepared for high-schoolers, this type of literature started to be called as "*folklore"*; the specialist in this field as "*folklorçi, folklorşunas"* and the field of science in this form as "*folklorşunaslık"*. It should be noted that such terms as "*agzaki icad, agzaki edebiyat"* are still used along with the ones that are currently used. As this study deals with the forms and types of verse, we are going to mention only about the names of other types of the folk literature. Lyric-epic poetry includes verse, prose, and several mixed forms named as verse-prose. Forms of verse consist of *koşık, ölen, leper, yar-yar* and *terme*. Uzbek folk-songs or *koşık* is one of the oldest and most prevalent forms of Uzbek folklore. There are also such forms of Uz-

* Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, serol@bartin.edu.tr

bek folk ballads as *yar-yar, âşık türküleri* meaning lover's folk-songs, *mani, toy-düğün türküleri* meaning songs that are sung during weddings or gatherings, *mersiye* meaning elegy, *matem-ağıt* meaning wailing, *ninni* meaning lullaby. One of the verse forms of Uzbek folk literature is "*terme*". *Terme*'s are poems created by a certain "*bahşı*" or "*minstrel*". In Turkey Turkish, it is possible to call "*terme*" as ballads whose composer is known. The *Terme'*s which we can call as "*âşık türküleri*" meaning lover's ballads is a particularly developed form of Uzbek folklore. *Ölen*'s are one of the folk songs and regarded as "*merasim türküsü*" meaning songs sung in ceremonies. Likewise, *yar-yar'*s and *mani*'s are two prevalent forms in Uzbek folksongs. One other type of verse forms of oral literature is "*yıgı-yoqlav*". The *yıgı-yoqlav*'s are sung with a certain tune in mourning ceremonies. "*Ninni*" meaning lullaby which is important among Uzbek Turks are generally called as "*elle*". In this study, these forms mentioned briefly will be handled in detail by giving examples.
Keywords: *Uzbek, folk poetry, form, type*

Giriş

Yüzyıllar içerisinde şekillenmiş belirli kalıpları ve halkın günlük hayatta konuştuğu Türkçeyi kullanarak toplumun büyük çoğunluğuna seslenen bir edebiyat disiplini olarak tanımlanan "Halk Edebiyatı", İslâmiyet'in kabulünden sonra bazı şekil değişiklikleriyle ve içerikte zenginleşmelerle yaşamını sürdürmeye devam etmiştir. İslâm kültürünün etkisiyle "Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı" oluşumunu tamamlamış, halk edebiyatının bir kolu olarak terminolojide yerini almıştır. Bunun yanında başlangıçlarını ve temellerini İslâm öncesi Türk kültür hayatında gördüğümüz "Anonim Halk Şiiri ve Âşık Tarzı Halk Şiiri" de bu gelenek içerisinde varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Halk edebiyatının bu iki şubesi, Türk kültürünün ayrılmaz bir parçası olarak milletle ayniyet teşkil etmekte ve günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Bu süreklilikte milli ve öz değerlerin kullanılmasının büyük etkisi olduğu söylenebilir (Özdemir 2011: 131).

Halk edebiyatı terimiyle adlandırılan edebiyat türü, Özbek dilinde önce *"halk edebiyati, el edebiyati, agzaki icad ve agzaki edebiyat"* gibi terimlerle ifade edilmiştir. Ünlü Özbek folkloristi Hadi Zarif'in iki ciltlik *"Özbek Folklori"* (1939) adlı kitabı yayımlandıktan sonra bu alan *"folklor"*; bu alan ile ilgilenen uzman kişiler *"folklorçi, folklorşunas"*; bu alanın bilim sahası ise *"folklorşunaslik"* terimleri ile adlandırılmaya başlanmıştır. Şimdi de kullanılmakta olan bu terimlerle birlikte *"agzaki icad, agzaki edebiyat"* gibi terimlerin de kullanıldığını belirtmek gerekir. *"El edebiyati* ve *halk edebiyati"* terimleri ise artık Özbek dilinde kullanılmamaktadır (Kuçkartay 2002: 509).

Özbek folkloru türlerini şu şekilde gruplandırabiliriz:

1. Küçük Türler: (*Makal* "atasözü", *Hikmetli Söz* "özdeyiş", *Tapişmak* "bilmece", *Alkış* "iyi dilek, dua", *Kargış* "beddua")

2. Lirik-Epik Türler: (a. *Nazım*, b. *Nesir*, c. *Sentez yoluyla yaratılan tür*)

3. Dram (*Folklor Teatri* "halk tiyatrosu")

4. Çocuk Folkloru (*Elle-Beşik Koşıgı* "ninni") (Kuçkartay 2002: 509).

Biz burada Özbek halk şiirinde yer alan nazım şekil ve türlerini inceleyeceğimiz için diğer türlerin sadece adlarını vermekle yetiniyoruz. Lirik-epik tür; manzum, mensur ve manzum-mensur karışık olarak yaratılan bir kaç türü içine almaktadır. Manzum yolla yaratılan türler; *koşık, ölen, leper, yar-yar* ve *terme*'lerden oluşmaktadır.

1. Halk Koşıkları (Halk Türküleri)

Özbek halk koşıkları (türküleri), Özbek folklorunun en yaygın ve en eski türlerinden biridir. Koşık türü, Kaşgarlı Mahmud'un Divanü Lügati't-Türk adlı eserinde kaydedilmiştir. Koşık, belirli bir ezgi ahenginde, bir çalgı aleti eşliğinde veya çalgı aleti olmadan söylenen şiirlerdir. Koşıkların *"mehnet koşıkleri, koş koşıkleri, orim koşıkleri, yançık koşıkleri, çarh koşıkleri, bözçi koşıkleri, lirik koşıkler"* gibi türleri vardır. Koşık teriminin ezgi eşliğinde söylenen türlerinin genel adının Türkiye Türkçesi'ndeki karşılığı *"türkü"*dür (Kuçkartay 2002: 511). Türküyü yaratan da, söyleyen de binlerce yılın zor zamanlarından geçip gelen halkın kendisidir. Türkülerde, Türkistan halkının tarihi, medeniyeti, millî düşünce tarzı, millî zevki yansıtılmaktadır.

Özbek halk türkülerini birçok kez toplayıp yayınlayan merhum halk bilimci Müzeyyene Aleviye'nin yazdığına göre, *"Özbek halk türküleri dörtlüklerle şekil bulmuştur. Bu türküler ibarenin keskinliği, dilin sadeliği, mazmunun coşkunluğu ile kendisini gösterir"* (Aleviye 1959: 16-17). Türkü bir zamanlar şiir manasında da kullanılmıştır. *"Türkülerin böyle geniş manası halk arasında şimdiye kadar koruna gelmiş... Geniş manasından başka, onun bir türü küçük bir şekilde meydana getirilmiş ve terennüm edilen eserler olmuştur"* (Kahhar 2000: 100).

Özbek halk türkülerinin şu türleri vardır: *Yar-yarlar, âşık türküleri, maniler, toy* ve *düğün türküleri, mersiyeler, matem-ağıtlar, ninniler.* Koşık türlerinden biri *"ölen"*, diğeri *"leper"*dir. Koşığın bu türleri düğünlerde ve toplantılarda söylenir. Gelin yolcu ederken söylenen koşığa *"yar-yar"* denilir. Ölen ve leper terimlerinin karşılığı olarak *"karşılıklı türkü"*; yar-yar teriminin karşılığı olarak ise *"düğün türküsü"* terimi verilebilir. Özbek sözlü edebiyatının *dastan, terme* ve *koşık* gibi türleri belirli bir ezgi eşliğinde icra edildiği için bu türlerin icrasında müzik aletleri eşlik eder. Dastan, koşık ve termenin icrasında çalınan müzik aletleri *"dombıra"*, *"kobız"* ve kısmen *"dutar"*dan oluşmaktadır. Harezm bahşıları destan söylerken *"tar"*, *"rubab"* ve *"garmon"* gibi müzik aletlerinden de yararlanmışlardır (Kuçkartay 2002: 509).

Türkistan'da düğün törenlerinde karşılıklı söylenen yar-yar türkülerinde ince eleştiri, bazen satirik kinayeli sözler gülmelere yol açar. Böyle sözleri, damadın evine gelini götürmekte olan kadınlar ve gelinin arkadaşları koro halinde söylerler. Bu türkülerde damat tarafı hafif şaka yolu ile eleştirilir, fakat damat tarafı o sözlerden alınmaz. Ayrıca eğer kız sevdiğine verilmediyse, talihsiz gelinin dilinden hüzünlü, kinayeli türküler de söylenir. Böyle türkülerde damadın sevimsiz yönleri, çirkinliği veya yaşlılığı dile getirilir (Kasımov 2003: 377).

Halk türküleri yüzyıllardır hem Özbek Türklerinde hem de Türkiye Türklerinde en önemli ve en eski nazım türlerinden birisi olmuş, özellikle de ait olduğu toplumun kültürünü yansıtması ve de kültür aktarıcılığı yapması işlevleriyle değerini hiç kaybetmemiştir. Aşağıda gelin yolcu ederken söylenen *yar-yar türküsüne* bir örnek verilmiştir.

Özbek Türkçesi:	***Türkiye Türkçesi:***
Kazıkdagi postinning	*Kazıktaki kürkün*
Yengi yırtık, yar-yar,	*Yeni yırtık, yar-yar,*
Küyav paççam yengesining	*Damadımız yengesinin*
Lebi yırtık, yar-yar.	*Dudağı yırtık, yar-yar.*

2. Termeler (Âşık Türküleri)

Âşık Tarzı Şiir Geleneği, halk edebiyatının bir kolu olarak İslâmiyet öncesine kadar uzanmaktadır. Sade Türkçe, hece vezni ve koşuk gibi millî unsurlarla şiirler söyleyen "ozanlar" halkın duygu, düşünce ve yiğitliklerini dile getirmişlerdir. Şiirin etkisini artırmak için sazın ilk şekli olarak nitelendirebileceğimiz "kopuz"u kullanmışlardır (Özdemir 2011: 131).

Özbek halk edebiyatının manzum yolla yaratılan türlerinden biri de termelerdir. Terme terimi *termaq* fiilinden türetilmiştir ve *"derilmiş, seçilmiş, toplanmış"* anlamlarına gelmektedir. Termeler, belirli bir bahşı tarafından yaratılmış olan şiirlerdir. Terme kelimesinin anlamını Türkiye Türkçesi'nde *"yaratıcısı belli olan türkü"* olarak vermek mümkündür. *"Âşık Türküleri"* de diyebileceğimiz termeler, Özbek folklorunda özel olarak gelişmiş bir türdür. Âşık türküleri önceleri halk dilinden söylenmiş, dörtlükler tarzındaki kıtalardan meydana gelmiştir. Sonra halk destancıları, bahşılar da ananevi, lirik yolda âşık türküleri söylemişlerdir. Destancılıkta ve bahşılıkta şekillenen âşık türküleri 200 mısraya kadar uzatılan şiirlerdir. Bu şiirler 3, 4, 5, 6 mısralı bentlerden oluşur. Destancılıktaki âşık türkülerinde, destancı, söyleyeceği destana giriş olarak, dinleyicinin ilgisini çekmek için bu türküleri söyler (Aleviye 1972: 5).

Âşık türküleri esasen aşk-sevgi, edep-ahlak, söz ve saz üzerine olur. Sovyetler zamanındaki rejim ve onun yönlendirici güçleri, liderleri hakkında da, bahşılar bir tür meddahlık örneği türküler yaratmışlardır. Ancak halk içinde hep sevilerek söylenen ve dinlenen asıl türküler, aşk-sevgi, kahramanlık, vatan ve söz hakkındaki türkülerdir:

Terme Qoşıqlar:	***Âşık Türküleri:***
Bu tağlar qanday tağlar,	*Bu dağlar nasıl dağlar,*
Taşı bar, tepesi yoq.	*Taşı var, tepesi yok.*
Va'deside turmagen yarniñ	*Sözünde durmayan yârin*
Derdi bar, vefâsı yoq.	*Derdi var, vefası yok.*

Türkü, Özbek folklorunda en yaygın türdür. Türkü dörtlük şeklinde söylenir veya yazılır. Bugünkü Özbek folklorundaki türküler eski zamanlardaki, Eski Türk Şiiri şeklindeki, Kültekin yazıtlarındaki veya Kaşgarlı Mahmud'un Divan'ında gösterilen şiirlere dayanır. Harezm, eskiden çok önemli bir kültür ve idare merkezi

olduğu için, Harezm halk türkülerinin, Harezm makamlarının Özbek medeniyetinde önemli bir yeri vardır (Kahhar 2000: 100). Harezm halk türkülerinden şu örnekleri verebiliriz:

Harezm Qoşıqları:
Üke, aytay desem, köñliñ huş emes,
Alıb ketey desem, başiñ boş emes,
Aşıqlıği qıladigen iş emes,
Üke, mende sabr u tâqat qalmadı.

***Harezm Türküleri*:**
Kardeş, söyleyeyim desem, gönlün hoş değil,
Alıp gideyim desem, başın boş değil,
Âşıklığı katlanılacak iş değil,
Kardeş, bende sabr u takat kalmadı.

Özbek halk türkülerinde önemli bir yer tutan *"Mihnet Türküleri"*ne de burada bir örnek vermek yerinde olacaktır:

Hop-Meyde (Hırman Qoşığı)	***Ufak Tefek (Harman Türküsü)***
Meyde degen biz edik,	*Ufacık denen biz idik,*
Atadan altı qız edik.	*Atadan altı kız idik.*
Şu meydeniñ destiden	*Şu ufacığımın elinden*
Baş-başımizge tözidik.	*Kendi başımıza eskidik.*
Menav tağ dere-dere,	*Şu dağ dere dere*
Meydemniñ qaşi qara.	*Ufacığın kaşı kara,*
Salıştırıb körever,	*Kıyaslayıp gör*
Hemme qızlardan sere.	*Bütün kızlardan ala*

3. Ölenler (Merasim Türküleri)

Ölenler, halk türküleri türlerinden biri olup, *"merasim türküsü"* olarak kabul edilir. Ölenler, Türkistan Türklerinin göçebe, çadır hayatı dönemlerinde şekillenmiş olup; düğünlerde, derneklerde, meclislerde kızlar bir tarafta, erkekler diğer tarafta olmak üzere veya iki kişi tarafından atışma tarzında söylenmekteydiler. Ölenlerde gam, ümitsizlik duyguları pek olmayıp, insanın şen, muhabbetli, zevkli duyguları dolu dolu ifade edilir. Bu açıdan bakıldığında, eski türkü ananelerimiz bu merasim türkülerinde daha çok korunmuştur demek mümkündür. Meşhur halk bilimci Haşimcan Rezzakov'un yazdığına göre; *"Ölenler Fergana vadisinde bilhassa köylerde, dağlık yerlerde hayvancılık yapanlar arasında çok yayılmıştır. Ölenlere, kendisini şimdiye kadar 'Türk' diye adlandıran ahalinin 'Karabaş', 'Bekzade', 'Barlas' oymakları arasında çok rastlanır."* Dolayısıyla, ölenler, Fergana, Nemengan, Endican vilayetlerinin çoğunlukla kırsal kesiminde, yar-yarlar ile bir arada, düğünlerde her zaman söylenirler. Ölenler, Özbek halk türkülerinin derlendiği bütün kitaplarda yayımlanmıştır (Kahhar 2000: 133). Türkü geleneğimizin en çok korunduğu ölenler hakkında şu örneği verebiliriz:

Özbek Türkçesi:	***Türkiye Türkçesi:***
Ölenlerniñ evvel başı-temel taşı,	*Ölenlerin evvel başı-temel taşı,*
Toy aldıdan tartgenim soqım aşı,	*Toy önünden çektiğim kesimlik aşı,*
Hadding bolsa, qanı, kelib ölen başla.	*Haddin ise, haydi gelip ölen başla,*
Bu eletniñ menmen degen kekse-yaşı!	*Bu yurdun benim diyen yaşlısı genci*

4. Yar-Yar ve Leperler (Yar-Yar ve Atışma Manileri)

Özbek halk türküleri içinde yar-yarlar ve maniler yaygın bir türdür. Yar-yarlar *mani* adı ile işlenir. Düğünlerde söylenen yar-yar türküleri çok eski dönemlere kadar uzanır. Yar-yarlar esasen nikâh törenlerinde söylenen merasim türküleridir. Düğünlerde söylenmesinden de bu türün çok eski olduğu anlaşılır. Esasen kadınların söylemesine karşın, bazı yerlerde erkekler de söyleyebilmektedir. Özbek toplumunda dinî nikâh kız evinde yapılır. Nikâh günü eve giren damat ve arkadaşlarına saz ve şarkı eşliğinde çeşit-çeşit yemek ve tatlılarla ziyafet verilir. Geline nikâh elbisesi giydirilirken kızın arkadaşları yar-yar söylerler (Osmanova 2005: 113).

Atışma manileri iki türlüdür. Bazıları düğünlerde söylenir; erkekler ve kızlar taraf taraf olup söyleşirler. Oynarken söylenen atışma manilerini ise iki kişi icra eder. Söyleşme ve oyun yarışması gibidir. Yar-yarlar ve atışma manilerinden, sanatçılar türlü edebi eserlerde, dramlarda, roman ve hikâyelerde çok faydalanırlar. Halk bahşıları da destanlarda bu türden çok faydalanmışlardır (Kahhar 2000: 138). Özbek Türklerinde yar-yar adını da alan manilere burada bir örnek vermek yerinde olacaktır:

Özbek Türkçesi:	***Türkiye Türkçesi:***
Hey-hey ölen, can ölen,	*Hey hey oğlan, can oğlan,*
Bardır mesel, yar-yar,	*Vardır mesel, yar-yar,*
Oğıl bala baqqanlar	*Oğul bala bakanlar*
Kand ü esel, yar-yar.	*Şeker ve bal, yar-yar.*
Hey-hey ölen, can ölen,	*Hey hey oğlan, can oğlan,*
Kelin canan, yar-yar,	*Gelin canan, yar-yar,*
Şu kelinni algende	*Şu gelini alırsak*
Yoqdır arman, yar-yar.	*Yoktur arzum, yar-yar.*

"Gelin Selamlama" Özbek halk folklorunda, düğüne ait yar-yarlar dizisinin önemli bir bölümünü oluşturur. Halk bilimci Haşimcan Rezzakov'un yazdığına göre; *"Yar-yarın 'Gelin Selam Eder' (gelini arabadan, otomobilden indirip, oğlan evine sokarken) kısmında ise yengeler güveyinin bütün kardeşlerini, yurt elinin ileri gelenlerini geline selamlattırırlarken"* gelin selamlaması söylenir (Rezzakov 1967: 245). Gelin Selamlama'ya şu örneği verebiliriz:

Özbek Türkçesi:	***Türkiye Türkçesi:***
Kelin Selâm	***Gelin Selamlama***
Oho-oho oytalgen,	*Öhö öhö öksürmüş,*
Abdesteni kötergen,	*İbriğini kaldırmış,*

Yâr-yâru çehâr yâra,	*Yar-yar dört yar ey*
Qaynatasige selâm.	*Kaynatasına selam.*
Aq sakıçdey eşilgen,	*Ak sakız gibi çiğnenmiş,*
Mehellede kerilgen,	*Mahallede gerilmiş,*
Yâr-yâru çehâr yâra,	*Yar-yar ey dört yar ey,*
Qaynanasige selâm.	*Kaynanasına selam.*

Leperler'e (Atışma Manileri'ne) örnek olarak da şunları verebiliriz:

Özbek Türkçesi:
Leperniñ evvel başı mermer taşı,
Çit româlni hol qılgen közniñ yaşı.
Çit româlim haseya, qolımda çinni kâseya,
Qızlar leper aytgende yigitler qulaq salsaya.

Leper aytseng toyda aytgin, suluv qızlar qaçara,
Açılmagen gül gunçeni bülbül kelib açara.
Ey bülbül, munça sayraysen tağı taşnı oydırıb,
Issıq, savuq suv içesen may yüregiñ küydirib.

Türkiye Türkçesi:
Maninin evvel başı mermer taşı,
Pamuk mendil ıslatan gözün yaşı.
Pamuk mendilim hastır, elimde çini kâse,
Kızlar mani söylediğinde oğlanlar dinlese.

Mani söylesen düğünde söyle, güzel kızlar kaçar,
Açılmamış gonca gülü bülbül gelip açar.
Ey bülbül bunca ötersin dağı taşı üğündürüp,
Sıcak, soğuk su içersin yüreğini yandırıp.

Karşılıklı atışma şeklinde söylenen atışma manilerinden, kız ve erkek arasında gerçekleşenlere şöyle örnek verebiliriz:

Özbek Türkçesi:	***Türkiye Türkçesi:***
Qaşiñni qara deydiler,	*Kaşını kara diyorlar,*
Qara qaş ükem, yar-yar.	*Kara kaş dostum, yar-yar.*
Körset qaşiñni, men bir körey,	*Göster kaşını, ben bir göreyim,*
Canim ükem, yar-yar.	*Canım dostum, yar-yar.*
Qaşimni köreb nime qılasız,	*Kaşımı görüp neylersin*
Siz ekecanim, yar-yar?	*Siz ağa canım, yar-yar?*
Qaldırğaçniñ qanatini,	*Kırlangıç kanadını,*
Körmebmidiñiz, yar-yar?	*Görmediniz mi, yar-yar?*

5. Yıgı-Yoqlavlar (Ağıtlar)

Sözlü edebiyatın manzum yolla yaratılan türlerinden biri de *"yıgı-yoqlav"*lardır. Yıgı-yoqlavlar, belirli bir ezgide, matem törenlerinde söylenirler. Yıgı-yoqlavı söyleyen kişiye *"yıgıçi"* denir. Yıgıçi, matem tutulan evde matem

töreni bitene kadar oturur ve bu eve gelenlere yıgı-yoqlav söyler. Yıgı-yoqlavın, ana, baba, çocuk, ağabey, kardeş, abla ve kız kardeşin vefatı için söylenen türleri vardır. Yıgı-yoqlavın bir başka türü *"matem yar-yari"*dir. Bu, ergenlik çağına gelen fakat evlenmeyen kız veya erkek vefat ettiğinde ağıtçı tarafından söylenir (Kuçkartay 2002: 511).

Fergana vadisinin pek çok yerinde, eskiden, *göyendä* adı verilen, profesyonel ağıt yakan kalenderler varmış. "Yakın zamana kadar Mergilan'da hali vakti yerinde olan kimseler ölmeden önce 'Ben öldüğümde falanca kalenderi çağırın, onun sesi herkesi ağlatır' diye vasiyet ederlermiş." Günümüzde bu gelenek yok olmuştur (Baydemir 2009: 672).

Ağlama-ağıt (veya mersiye) aslında matem türkülerinden ibaret olup, onlar bir kişi vefat ettiğinde veya ölümünden sonra hatırlandığında, bir hatırlama merasimi yapılırken de söylenirler. Ağıt ve mersiyenin icracısı esasen analardır. Merhumun anası, kardeşleri, ailesi, hanımı ve çocukları tarafından söylenir. Taziyeye gelen hanımlar icracıya eşlik ederler.

Ağlarken baba vefat etmiş ise; "Otamoo..., duog'oyim... otamoo, otam", anne vefat etmiş ise; "Oq süt bergan onamoo, onam...o, onam", vefat eden kişi eşi ise; "uyimooo, gülimoo..." diye, akrabaları ise; "Og'amooo... cigarimooo..." gibi sözler kullanırlar. Yıgı genelde ölenin genç ya da ihtiyar olmasına göre devam eder (Açık 2004: 146-147).

Özbek ağıtlarıyla Azeri ağıtlarını karşılaştırmalı olarak inceleyen A. Nebiyev, her iki Türk boyunun ağıtlarında *"övlad mehebbeti", "uşağa hoşbehtlik arzusu"* ile *"hüzn ve keder"*in bulunduğunu belirtmektedir. Afganistan'da yaşayan Özbekler, ağıda *"mâtemnâme"* adını vermektedirler. Onlarda yas töreni şöyle olmaktadır: *"Bir ailede birisi vefat ettiği zaman, cenaze gününde o ailenin evinin her tarafı süpürülüp temizlenir. Aile kadınları ve taziye törenine katılacak kadınların hepsi temiz, beyaz elbise giyerler. Törene katılanlar tek tek kederli aile fertlerinin önünde oturup birer ikişer dakikalık ağıt söylerler. Bir de ağıtçılar vardır. Yas törenleri bu ağıtçıların okuduğu ağıtlarla başlar ve sona erer. İki üç saat süren törende, zaman zaman ağıtlar toplu şekilde de söylenmektedir."*

Nebiyev (1978)'in makalesinde verilen ağıt metni, genellikle sekiz heceli ve dörder mısralık dokuz kıtadan müteşekkildir. Dörtlüklerin son mısraları nakarattır, bunların üç mısrası ise, kendi aralarında kafiyelidir. Şiir, destan karakterinde söylenmiştir (Kasımov 2003: 472).

Bu matem türkülerinde Türkistan halkının tarihi, kaygısı-elemi, acıları ifade edildiği gibi, onun aile üyelerine olan sınırsız sevgisi de aksetmiştir. Ağıtlar, bundan bin beş yüz yıl önceki abidelerde, Kaşgarlı'da ve sonraki şairlerin eserlerinde olduğu gibi, 20. yüzyılda da halk türkülerini içine alan her kitapta mevcuttur. Burada bu önemli tür için de bir örnek vermek yerinde olacaktır:

Özbek Türkçesi:	***Türkiye Türkçesi:***
Ölim qursın edâ qıldı,	*Ölüm yolunu tuttu,*
Yüreklerim zede qıldı.	*Yüreğimi zedeledi.*

Zede qılmay nime qıldı,	*Zedelemeyip ne etti,*
Mehribanlarden cüdâ qıldı.	*Sevgililerden uzak etti.*
Eşikler aldı çiyedir,	*Kapıların önü vişne*
Çiyege yanım tiyedir.	*Vişneye yanım değer*
Oltırıb anamni yadlasem,	*Oturup anamı hatırlasam,*
Yürekler bağrım küyedir.	*Ciğerim bağrım yanar*

6. Elleler (Ninniler)

Ali Berat Alptekin ninnileri *"Ağlayan çocuğu susturmak veya uyku saati gelen çocuğu uyutmak için anne kucağında, dizinde veya beşikte söylenen ezgiler"* (Alptekin 1990: 63) olarak tanımlamaktadır. Ninnileri *"Anne şefkatiyle yoğrulan yürek sedası"* olarak tanımlayan ve de bu içten ve zengin muhtevalı metinleri tarif etmeye yeterli kelime bulunamayacağı düşüncesinde olan Özbek Türklerinde ise bu türe genel olarak *"elle"* denilmektedir. Harezm Bölgesi ve civarında ise ninniler *"huydi"* adıyla bilinmektedir. Ellelerde bu dünyadaki en nazik duydular ve en güzel dilekler, arzu-ümitler dile getirilir; toplumun hayat tarzı ve dünya görüşü en net şekilde ifadesini bulur (Kasımov 2003: 319).

Bu tür, bütün Türk boyları arasında olduğu gibi Özbek Türklerinde de mazisi çok eski zamanlara dayanan ve beşikteki bebekleri rahatlatıp uyutmak üzere genellikle anneler tarafından söylenen folklorik bir türdür. Belli bir icracıya gerek yoktur, hemen hemen bütün anneler ya öğrendikleri ya da o anda içlerinden geldiği gibi dile getirdikleri elleleri belli bir ezgi dâhilinde söyleyebilirler. Bazı ellelerde güzel duyguların ve dileklerin yanı sıra, annenin o anki ruh haline bağlı olarak dile getirdiği üzüntüsü de yer alabilir. Bazı olaylar doğrultusunda yaratılmış olan anonim, fakat yaygın ellelerde de böyle üzüntülü durumların yansıtıldığı görülebilmektedir.

Ellelerin her mısrasından veya her bendinden sonra *"elle balam elle", "canım balam elle"* sözleri tekrarlanır. Harezm Bölgesi ninnileri genellikle *"huydi huydin huylendi"* kelimeleri ile başlar ve mısra sonlarında da *"elle"* kelimesi tekrarlanır. Elle metninde yer alan sözler genellikle basit ve ninni ritmine uygun sözlerdir. Bu basit sözler, yavaş yavaş çocuğun insan, varlık, anne-baba, dünya, hayat, tabiat gibi yakın çevresinde var olan çeşitli unsurlarla ilgili ilk düşüncelerini oluşturmasında etkili olur. Özbek ninnileri söylendikleri dönemlere ve dolayısıyla içeriklerine göre değerlendirildiğinde çocuğun gelişimine bağlı olarak farklı dönemlerde farklı mahiyette ninniler söylendiği görülmektedir. Çocuğun beşikte sallandığı ilk aylarda tekrarı basit sözlerle çocuk uyutulmaya çalışılır. Burada sadece ahenkli sözlerin tekrarı önemlidir. Basit sözlerle tutulan ritim, bebek uyuyana kadar devam ettirilir. Sık tekrarlanan *elle* kelimesinin de bu ritmi oluşturmada etkisi büyüktür. Bu ninnilerde sanatsal açıdan bir özellik söz konusu değildir fakat onlar bebeği rahatlatıp uyutmada etkili ve yeterlidir (Kuçkartay 2002: 515).

Özbek Türklerinde elleler genellikle dörtlük şeklinde söylenir:

"Örik yağaç beşigiñ elle	*(Erik ağacından beşiğin ninni*
Örgilib ketsin anañ elle	*Kurban olsun annen ninni*

Tut yağaçdan beşigiñ elle	*Dut ağacından beşiğin ninn*
Termilib ötsın anañ elle"	*Dalıp gitsin annen ninni)*

Fakat elle söyleyen kişinin icra sırasında asıl ninni dörtlüklerine başka mısralar da ilave etmesi mümkün olduğundan, bazı elleler dört mısradan fazla sayıdaki mısralardan oluşmuş bentler halinde söylenebilmektedir:

"Elle baläm elle	*(Ninni yavrum ninn*
Canu dilim elle	*Gönlümün canı ninn*
İpäklär bolip äşilgin	*İpek olup ışılda*
Kälin bolip koşilgin	*Gelin olup evlen*
Marifätlän baläm elle	*Marifetli ol balam ninni*
Tahtı rävan tüzilsin	*Taht-ı revan düzülsün*
Kälin bolip süzilsin	*Gelin olup süzülsün*
Atäñ olsin anäñ küysin	*Baban olsun annen söylesin*
Marifähat baläm elle"	*Marifetli balam ninni)*

Türkiye Türkçesi karşılığı ninni olan *elle* esasen, çocuğu uyuturken söylenen *türkü*dür. Dolayısıyla ninniler, annelerin icat ettiği halk türküsü bağlamına girer Bu türkü, çocuk üç dört yaşına girinceye kadar söylendiği için *"beşik koşıgı"* da denir. Elle, çocuğa sevgi bildiren ve çocuğu avutan kelimelerle yaratılır. Ninnide esasen çocuğa olan sevgi, muhabbet, analık arzusu ifade edilir. Bunun gibi, eski ninnilerde vefasız ve zalim erkeklere, zor hayata, zamana, sevgisiz-şefkatsiz anne ve babaya karşı bildirilen rızasızlık veya gazap duyguları da anlatılmıştır. Malum ki, ninniyi anneler ile birlikte, ablalar, dedeler ve bütün kadınlar, kızlar söylerler. Ninniler halk türkülerini içine alan bütün kitaplarda verilmiştir. Aşağıda da Özbek elle türüne bir örnek daha sunulmuştur:

Özbek Türkçesi:	***Türkiye Türkçesi:***
Men seni elle qılay, elle,	*Ben sana ninni diyeyim, ninni,*
Köterib kette qılay, elle,	*Kaldırıp büyüteyim, ninni,*
Elle canniñ râhati, elle,	*Ninni canım rahatı, ninni,*
Uyquközniñ quvveti, elle.	*Uyku gözün kuvveti, ninni.*
Örik yağaç beşigiñ, elle,	*Erik ağacından beşiğin, ninni,*
Örgilib ketsin anañ, elle.	*Kurban olsun annen, ninni,*
Tut yağaçden beşigiñ, elle,	*Dut ağacından beşiğin, ninni,*
Termülib ötsin anañ, elle.	*Bakıp dursun annen, ninni.*

Ninnilerin bir başka türü ise *"eytim-alkış"*lar olup, eytim-alkışlar bebek beş ve dokuz günlük olduğunda, ilk defa yıkandığında, her beşiğe belendiğinde, beşikten her çözüldüğünde, ilk defa anasına ve babasına, akrabalarına gösterildiğinde, ilk defa tek başına oturduğunda, ilk adımını attığında, yeni bir giysi giydirildiğinde ve tırnağı ilk kesildiğinde söylenen dileklerdir (Kuçkartay 2002: 515). Burada bebeğe ilk giysi giydirildiğinde söylenen eytim-alkışa bir örnek vermek yerinde olacaktır:

Özbek Türkçesi:	***Türkiye Türkçesi:***
Sen bir yillik,	*Sen bir yıllık,*
Men ming yillik	*Ben bin yıllık,*
Kiye-kiye tozdireylik,	*Giye giye eskitelim,*
Duganeleriden ozdireylik,	*Arkadaşlarını geçirelim,*
Yaqasi mayli bolsin,	*Yakası yağlı olsun,*
Etegi layli olsun.	*Eteği çamurlu olsun*

"Erkeleme" çocuğa olan sevgi çok arttığında ve sevildiğinde söylenir. Dört, altı, en çoğu on, on iki mısradan oluşur ve sevgi bildiren kelimelerle yaratılır. *"Avutmeçak"*, çocuğu avutmak, rahatlatmak için şiir şeklinde söylenen ifadelerdir (Kuçkartay 2002: 515). Avutmeçak çocuğun ağlamasını durduracak ve çocuğu avutacak kelimelerden oluşur:

Özbek Türkçesi:	***Türkiye Türkçesi:***
Vay-vuy, şugineni kim urdi?	*Vay vay, yavrucağıza kim vurdu?*
Vay-vuy, şuginege kim leb burdi?	*Vay vay, yavrucağıza kim dudak büktü?*
Yıgleme appakkıman,	*Ağlama yavrucuğum,*
Başimdegi kalpakkınam.	*Başımdaki kalpakçığım.*

Büyükler tarafından küçüklere söylenen bu türküler dışında, çocukların kendilerinin söylediği folklor ürünleri de bulunmaktadır. Bunların; *"bayçeçek, yelinçak, hükmlegiç, kıkılleme, eytişuv, tegişmeçak, masharaleme, çarleme, çekleşmeçak, seneme, tarkalmeçak, güldür-güp, tezeytiş, çendiş* ve *eldenmeçak"* gibi türleri vardır (Kuçkartay 2002: 515-516). Bu türler, konumuz dâhilinde olmadığı için sadece adlarını vermekle yetiniyoruz.

Sonuç

Halk edebiyatı terimiyle adlandırılan edebiyat türü, Özbek Türkçesinde *"halk edebiyati, el edebiyati, agzaki icad ve agzaki edebiyat"* gibi terimlerle ifade edilmiştir. Lirik-epik tür; manzum, mensur ve manzum-mensur karışık olarak yaratılan bir kaç türü içine almaktadır. Özbek halk edebiyatı sahası içinde manzum yolla yaratılan türler; *koşık*, *ölen*, *leper*, *yar-yar* ve *terme*'ler önemli bir yer tutmaktadır.

Özbek halk koşıkları (türküleri), Özbek folklorunun en yaygın ve en eski türlerinden biridir. Özbek halk türkülerinin *Yar-yarlar, âşık türküleri, maniler, toy* ve *düğün türküleri, mersiyeler, matem-ağıtlar, ninniler* gibi çeşitleri vardır. Özbek halk edebiyatının manzum yolla yaratılan türlerinden biri de termelerdir. Termeler, belirli bir bahşı tarafından yaratılmış olan şiirlerdir. Terme kelimesinin anlamını Türkiye Türkçesi'nde *"yaratıcısı belli olan türkü"* olarak vermek mümkündür. *"Âşık Türküleri"* de diyebileceğimiz termeler, Özbek folklorunda özel olarak gelişmiş bir türdür. Ölenler, halk türküleri türlerinden biri olup, *"merasim türküsü"* olarak kabul edilir. Aynı şekilde Özbek halk türküleri içinde yar-yarlar ve maniler de yaygın bir türdür. Sözlü edebiyatın manzum yolla yaratılan türlerinden biri de *"yıgı-yoqlav"*lardır. Yıgı-yoqlavlar, belirli bir ezgide, matem törenlerinde söylenen türlerden biri olup Türkiye Türkçesi'ndeki karşılığı *ağıt*'tır. Özbek Türklerinde,

yine önemli bir tür olan ninnilere ise genel olarak *"elle"* denilmektedir. *Elle*ler esasen, çocuğu uyuturken söylenen *türkü*lerdir. Dolayısıyla elleler, annelerin icat ettiği halk türküsü bağlamına girer. Bu türkü, çocuk üç dört yaşına girinceye kadar söylendiği için *"beşik koşıgı"* da denir. Söz konusu bu türler çalışmamızda ayrıntılı bir şekilde örnekleriyle gösterilmeye çalışılmıştır.

Halk türküleri yüzyıllardır hem Özbek Türklerinde hem de Türkiye Türklerinde en önemli ve en eski nazım türlerinden birisi olmuş, özellikle de ait olduğu toplumun kültürünü yansıtması ve de kültür aktarıcılığı yapması işlevleriyle değerini hiç kaybetmemiştir. Türküyü yaratan da, söyleyen de binlerce yılın zor zamanlarından geçip gelen halkın kendisidir. Türkülerde, Türkistan halkının tarihi, medeniyeti, millî düşünce tarzı, millî zevki, kısacası o millete ait bütün kültürel kimlik yansıtılmaktadır. Dolayısıyla bu kültürel kimliğin taşıyıcısı olan türküler daha da derin araştırılıp incelenmeli ve dikkatlere sunulmalıdır.

KAYNAKÇA

Açık, Fatma (2004), "Özbekistan'da Defin ve Taziye Merasimleri", *Milli Folklor Dergisi,* S. 61, s. 142-148.

Aleviye, Müzeyyene (1959), *Özbek Halk Koşıkları*, Fen Neşriyatı, Taşkent.

Aleviye, Müzeyyene (1972), *Ak Alma Kızıl Alma*, Fen Neşriyatı, Taşkent.

Alptekin, Ali Berat (1990), "Ninni", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, C. VII, Dergâh Yayınları, İstanbul, s. 63-65.

Baydemir, Hüseyin (2009), "Özbekistan'da Ölüm Adetleri", *Turkish Studies,* C. 4, S. 8, s. 662-683.

Kahhar, Tahir (2000), "Özbek Bahşılar İcadı", *Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi (Nesir-Nazım)*, C. 16, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Kahhar, Tahir (2000), "Özbek Edebiyatı", *Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi (Nesir-Nazım)*, C. 14, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Kahhar, Tahir (2000), "Özbek Edebiyatı", *Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi (Nesir-Nazım)*, C. 15, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Kasımov, Begali (2003), "Özbekistan", *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı, Türk Dünyası Edebiyat Metinleri Antolojisi*, C. II, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara.

Kasımov, Begali (2003), "Türkistan Sahası Âşık Edebiyatı", *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı, Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, C. III, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara.

Komisyon (1998), *Türk Dünyası Edebiyatları, Türk Dünyasından Seçmeler Dizisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

Kuçkartay, İristay (2002), "Özbek Halk Edebiyatı Terimleri ve Türkçe Karşılıkları", *Uluslararası Türk Dünyası Halk Edebiyatı Kurultayı Bildirileri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, s. 509-517.

Osmanova, Okibat (2005), "Özbek Düğünlerindeki Örf-Adetler", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyatı Dergisi*, S. 20, s. 111-117.

Özdemir, Cafer (2011), "Âşıkların Dilinden Âşıklık Geleneği", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 4, S. 17, s. 130-146.

Rezzakov, Haşimcan (1967), "Gülyar", *Fergana Halk Koşıkları*, Taşkent.

KLÂSİK TÜRK EDEBİYATINDA ŞAİRİ YARATAN VE YAŞATAN SOSYAL ÇEVRE

Prof. Dr. Pervin ÇAPAN*

Özet: Toplum hayatını inşa eden bir kurum olma vasfı sebebiyle edebiyat ve onu tesis eden müessir konumundan dolayı sanatkârın varlığı, son derece önemlidir. Klâsik Türk edebiyatı döneminde, edebiyatın çağlar içindeki serüvenini gösteren edebiyat tarihine, eserden ziyade müessir damgasını vurmuştur. Sanatkâr eserini ferdî olarak yaratır, ama o kendisine toplumdan yönelen dikkat ve takdir sebebiyle zaman içinde millî bir karakter kazanır. Sanatkârın doğumu kadar, onun içine doğduğu toplumun sanat algısı da bu noktada anlam kazanır. Bir eserde sanatı oluşturan unsurlar karşısında, içine doğduğu sosyal çevrenin bir kıymet hükmü ortaya koyması ve onu üreteni koruyup gözetmesi kaçınılmazdır. Sanatkârane bir yaratıcılık ortaya konulması ve bu üretimin olgunlaşarak devam etmesi için bu çevrelere ihtiyaç vardır. Telif eserleri ve onları yaratanları koruma kanunlarının olmadığı Klâsik edebiyat döneminde, bu görev yazılı hükümlerden ziyade, en önemli himaye kurumu olarak saray ve onu temsil eden hükümdarın sorumluluk alanındaydı. Hükümdarı takiben diğer devlet adamlarının ev ve konakları da bu himaye alanına giriyordu. Yazıldıkları devirde edebiyat tarihi, edebî tenkit eseri ve bir edebî eser olarak kabul edilen tezkirelerde, bu edebî muhitlerin toplum içindeki konumu, sanatkârın o çevreye katılma ve oradan feyz alma durumu dikkatle işlenir. Bu makalede, edebî muhit olarak nitelenen sosyal çevre üzerinden bir değerlendirme yapılarak mesele tezkireler örnekleminde dikkatlere sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Klâsik Türk Edebiyatı, sanatkâr, edebî muhit, sosyal çevre, tezkireler*

Social Environment Creating and Cherishing the Poet in the Classical Turkish Literature

Abstract: Due to the nature of being an institution that builds society's life, the existence of artist, because of its position in literature and its establishment, is of the utmost importance. In the era of Classical Turkish Literature, the artist hit the mark of great influence, rather than the work itself, on the history of literature, which shows the adventure of the literature within the ages. The artist creates his work personally, but he gains a national character over time due to the attention and appreciation from society. As well as the birth of an artist, the society's perception of art in which he was born, also becomes meaningful at this point. In the face of the elements that make up the art, in the sense of a work, it is inevitable for the social circle, in which it is born, to put forward a value and to care and protect it. These social circles are needed for artistic creativity to be realized, and for this production to mature and continue. In the period of Classical Literature, in which copyright issues and the laws protecting the writers of them were absent, this duty was largely the responsibility of the palace and the ruler who represented it as the most important auspices institution. Following the ruler, other statesmen's houses and mansions were in this

* Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, cpervin@mu.edu.tr

very auspices area. The position of these literary circles in the society, the artist's participation in these circles and the process of artist's making use of these circles are carefully handled in the works of the literary history, literary criticism, and the tezkires, which were considered as literary works, in the period when they were written. In this article, an evaluation is made on the social environment which is described as literary circle, and the matter will be presented in the sample of the tezkires.

Keywords: *Classical Turkish Literature, artist, literary circle, social environment, tezkires*

Giriş

Ma'rifet iltifâta tâbi'dir / Müşterisiz metâ' zâyi'dir

Edebiyat, sosyal özellikler taşıyan dilin bir ürünü olduğu için, aynı zamanda sosyal hayatın da bir kurumudur. Edebiyat gerçekte, sosyal olayların bir yansıması değil, fakat bütün tarihin ruhu, özü ve özetidir. Bu bakımdan edebî eserleri sosyoloji için bir belge yahut tarihî olarak bir âbide sayanlar da vardır. Edebiyat bilimi sosyolojiden üç noktada yararlanabilir. Bunlar: Yazar/şair sosyolojisi; edebî eserlerin sosyal konusu ve edebiyatın sosyal hayata tesiridir. Bu unsurların hepsini ayrı ayrı araştırma konusu yapmak mümkündür, ancak bu makalede, bunlardan sadece yazar/şair sosyolojisi üzerinde durulacaktır.

Bir yazar/şair toplumun üyesi olduğu için sosyal mevkii, ideolojisi ve sosyal sınıfa bağlılığı ile sosyal hayatın bir ürünüdür. Bu itibarla bir yazar sosyolojisine her zaman ihtiyaç vardır. Edebiyat kültürün bir parçası olarak sosyal bir ortamda ve sosyal ilişkiler içinde meydana gelir. H. Taine'in ünlü, "*ırk (millî karakter), ortam ve zaman*" üçlüsü (Moran 1983: 63) içindeki ortam unsuru, genel bir kültür iklimi olarak kabul edilirse, edebiyatın sosyal hayatla olan ilişkisi de açıklanmış olur. Türk edebiyatının gelişme alan ve şartları araştırılırken sanatkârların bazı devirlerde veya bazı merkezlerde toplandıkları gözlenecektir. Bu topluluklar daima edebiyata ehemmiyet veren, cömertlikleriyle sanatkârları koruyarak kıymetli eserleri mükâfatlandıran şahsiyetlerin etrafında oluşmuştur.

Sanat koruyuculuğu zahiren bir yazar ya da şairin, bir kişi veya bir kurum tarafından bakılıp korunmasıdır, ama karşılığında sanatkârdan kültürel bir ihtiyacın tatmini beklenir. Bu bağlamda koruyucu ile korunan arasındaki ilişki, ortaçağda birbirine karşı sadakat yemini etmiş insanla efendisi arasındaki münasebete benzer (Escarpit 1968: 51).

Klâsik Türk şiiri için, birer edebî muhit olarak nitelenebilecek bu toplulukların en genişi, hiç şüphesiz bir şiir zevk-i selimini temsil eden ve aynı zamanda bir şiir münekkidi olan padişah etrafında kümelenir. Doğu medeniyetinin meşhur sözlerinden olan "kelâmü'l-mülûk mülûku'l-kelâm" (sultanların sözü, sözlerin sultanıdır) bazı devirlerde bazı hükümdarlara nasip olmuşsa da, söz sultanı olmak gök kubbe altında en çok Osmanlı sultanlarına yakışır.

Devletlerini zirvelere taşıyan hükümdarların usta işi şiir söylemeleri şaşırtıcı olmakla birlikte, bu durum ulaştıkları kültürel seviyenin ve entelektüel birikimlerinin en bariz ispatıdır. Padişahın bulunduğu yer olarak saray ve yüksek bürokratla-

rın konakları sınırsız bir cazibe merkezi olarak varlıklarını uzun asırlar boyunca sürdürmüşlerdir (İpekten 1996: 11-15). Sadece Doğu değil, Batı kültüründe de, Ortaçağ dünyasında saray kelimesi kadar muteber ikinci bir kelime yoktur. Saray sadece görkemli bir mekânın adı değildir, aynı zamanda işlevi itibarıyla da *zıl-lu'llah* olan sultanın makamı olmanın yanında, uhrevî ve dünyevî bütün işlerin düzenlenmesinde rol oynayan siyasal ve kültürel bir mekanizmanın da adıdır.

Patrimonyal devlet anlayışının kutsal bir ögesi olmasının yanında, yazar sosyolojisinin de temel bir unsuru olarak "Saray ve Çevresi" nden kasıt, padişah ve onun ailesinin fertleridir. Şairlerin yetişmesinde bilgi birikimi açısından müessir olmamakla beraber, bir sanat vasatının temini için gerekli şartların hazırlanmasında şairlere hâmilik eden Osmanlı sarayının ve başka hiç bir hânedanda rastlanmayan şiir kabiliyetine sahip padişah ve şehzâdelerin üstlendikleri fonksiyon da büyüktür (D'istria 1982: 30).

Osmanlı sultanları belli zamanlarda topladıkları ulema ve şu'arâ meclislerinde hakem rolünü oynamak yeteneğini, daha şehzâdelik dönemlerinde seçkin hocalardan aldıkları yüksek kültüre borçluydular, hatta sanat ve bilim eserinin kalitesini ve sanatkârın şöhretini de çok defa hükümdar belirlerdi (İnalcık 2003: 15).

Şairlerin hayatlarından ve eserlerinden bahseden tezkirelerin de, bir edebî tür olarak içinde yer aldığı Klâsik Türk edebiyatına yöneltilen tenkitlerin başında, onun saray ve çevresiyle sınırlı, sarayda oturan bir zâdegân sınıfına hizmet eden, halkla her türlü ilgisini kesmiş bir yüksek zümre edebiyatı oluşu gelir. Halbuki bu edebiyatın içinde gelişip büyüdüğü Osmanlı devletinde Batılı anlamda sınıflar bulunmadığı açıktır (İsen 1990: 9).

Klâsik Türk edebiyatı köklü bir medeniyetin ve işlenmiş bir zevkin ürünüdür. Bu yönüyle o bir şehir edebiyatıdır. Onu asıl önemli yapan unsur, yetişme yeri ve hayat tarzı itibarıyla, şehir hayatının çeşitli kesimlerinden gelen ve birbirinden müstakil çok çeşitli mesleklere bağlı kişilerce yaratılmış olmasıdır.

Bu bilgilerden hareketle, saray çevresi ve özellikle padişah, şairin eserinde gösterdiği başarı ve sanat kapasitesini tespit, teşhis ve tenkit mevkiindedir, diyebiliriz. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın ifadesiyle; "*saray aydınlığın ve feyzin kaynağı muhteşem bir merkeze, hükümdar, onun cazibesine ve iradesine bağlıdır. Her şey onun etrafında döner. Ona doğru koşar. Ona yakınlığı nispetinde feyizli ve mesuttur. Çünkü bir sarayda olan her şey hükümdarın iradesi itibarıyla keyfi, az çok ilâhî Allahlaştırılmış özü itibarıyla da isabetli, yani hayrın kendisidir. Hükümdar gölgesi telakkî edildiği mânevi âlemi, Allah'ı-Müslümân şarkta olduğu kadar Hıristiyan garpte de-nasıl yeryüzünde temsîl ediyorsa hayatı da öyle düzenler. Bütün tabiat ve eşya, müesseseler onun temsil ettiği bir hiyerarşiye göre tanzim edilmişti*". Bu itibarla Klâsik Türk edebiyatı bir saray edebiyatı değilse bile, A. H. Tanpınar'a göre; "*büyük bir saray isti'aresi etrafında dönmektedir*." (Tanpınar 1988: 5-6).

Şair hüviyeti taşıyan kişinin, asıl sürdürdüğü meslek ne olursa olsun saray çevresi, özellikle padişah ve onun aile fertleri ile olan yakınlık ve münasebeti, şairin o çevreye hangi yolla, hangi şart ve vesileler aracılığıyla girdiğinin de önemi

büyüktür. Bunların başında saray-ı hümâyûn-ı sultâniyye'de *perverde, terbiyyet-kerde*; sarây-ı hümâyûna *çerâğ olunma* veya oradan *perveriş-yâb olma* gibi hâller gelir. 18.yy. tezkirelerinde[1] yer alan örnekleri takip edecek olursak: *Safâyî'nin Dürrî için; "…evâ'il-i hâlinde harem-i sarây-ı şehriyârîde tahsil-i ilm ü ma'rifet edip…" (77b/188); Zülfetî için; "…Enderûn-ı Hümâyûn'da niçe müddet hıdmet ve tahsil-i ilm ü ma'rifet edip…" (115b/268);Abdî için; "…hâl-i şebâbda harem-i sarây-ı sultânîde perveriş ve hıdemât-ı aliyye-i şehriyârîde sarf-ı âvân-ı gûşîş edip…" (186a-186b/400); Füzûnî için; "…evâ'il-i hâlinde sarây-ı âmire-i sultânîde perverde olup tahsil-i ma'ârif-i bî-hesab etmekle…" (208b-209a/449); Sâlim'in Bahrî için; "…dürr-i sadef-i mehd-i cevânî iken Enderûn-ı Sarây-ı Sultânî'ye şeb-çerâğâsâ çırâğ olup nice zaman dürr-i girân-mâye-i vücûd-ı bih-terînleri dürr-i nigîn-i terbiye-i sarây-ı güzîn olup…" (59b/235); Tâ'ib-i Diger için; "…zât-ı sütûde-sıfatları Sarây-ı Hümâyûnda terbiyet-kerde olup…" (68a/255); Hulûsî için; "…âlem-i tufûliyyetde Sarây-ı Hümâyûnda terbiyet olunmağla tahsil-i dest-mâye-i irfân eyleyip…" (85b/301); Rüşdî-i Sahhâf için; " …asr-ı şerîflerinde Sarây-ı Hümâyûna çerâğ olunmağla ihyâ ve ol ma'denü'l-ma'ârif Sarây-ı güzînden Büyük Odada ba'dehu Kilârda terbiyet-kerde olup…" (104a/355) Ferdî için; "… Râmî Mehmed Paşa hazretlerinin perverde-i tab'-› bülendleri olmağla…" (176b/545); Râmiz'in Tevfîk-i Diger için; "…evâ'il-i hâlinde Enderûn-ı Hümâyûna dâhil ve biraz eyyâm ikâmetlerinde tahsil-i ma'ârif-i tâmm etmeğin…" (18b/54); Mâcid için; "…hâl-i şebâblarında sarây-ı hümâyûna çerâğ ba'dehu hâne-i hâssaya dâhil olup…" (87b/265)*

Padişah ve çevresinde özel hizmet ve yakınlıklar münasebetiyle bulunan bazı şairler için de, *kulluk* vasfından söz edilmektedir. Özellikle Sâlim'in *Künhî* için; "*…kul cinsinden bu ma'rifetde bir şâ'ir bulunmak çeşm-i insâf ile nigerân olunsa nadirdir…" (198a/599); Vâsıf için; " …anlar da Dîvân-ı Hümâyûn küttâb-ı vâlâ-cenâbı zümresinden olup ol tarikin kul oğullarından olmağla fenn-i kitâbetde azîm mümâreset tahsil etmiş idi…" (229b-230a/689); şeklinde verdiği bilgiler bu kabildir.*

Bu noktada şairlerin saray çevresi ve padişaha ulaşmasına vesile olan kişi ve çevreler de önem arz eder. Bunda da yine şairin şahsî meziyetlerinin ve özellikle sanat başarısının rol oynadığı açıktır. Saray çevresi ve padişaha ulaşma yollarından birisi de, şairin söylediği (kaside, gazel, taziye, mersiye vb.) bir eserle takdir edilmesi ve padişah teveccühüne mazhar olmasıdır. Bu konuda da yine, şairin şairlik istidadı ve eserinde gösterdiği başarı müessirdir. Padişah ile şair arasında maddi anlamdan, manevî alana uzanan oldukça samimi bir yakınlık hâsıl olur. Bu yakınlı-

[1] Not: Buradan itibaren verilen örnekler dipnotta gösterilen tezkirelerden alınmıştır. Parantez içindeki ilk rakam ve harf varak numarasını, kesme işaretinden sonraki rakam ise eserin sayfa numarasını karşılamaktadır. *Mustafa Safâyî Efendi, Tezkire-i Safâyî (Nuhbetü'l-Âsâr min Fevâ'idi'l-Eş'âr), İnceleme-Metin-İndeks,* hzl. Doç. Dr. Pervin Çapan, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 2005, 750s.; Tezkiretü'ş-Şu'arâ,*Sâlim Efendi,* hzl. Prof. Dr. Adnan İnce, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 2005, 756s.; *Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı,*hzl. Dr. Sadık Erdem, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1994, 401s.; *Esrar Dede, Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye,* hzl. Dr. İlhan Genç, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 2000, 596 s.

ğın neticesinde padişahın, şairin Dîvan'ının en güzel şekilde tebyîz, tezhib ve teclîdi için himmet ve inâyette bulunarak, hiçbir masraftan kaçınmadığı görülür. Buna mukabil şair de kendisine yapılan bu ihsan ve iyiliklere karşılık vermek maksadıyla, her vesile ile kasideler ve imar faâliyetleri için tarihler söyler. Safâyî'nin *Şâkir için "... pâdişâh-ı cihân Sultân Ahmed Hân-ı Sâlis hazretlerine ve dahî vezîr-i a'zâm dâmâd-ı pâdişâhî İbrahim Paşa hazretlerine ve Şeyhü'l- İslâm-ı asr olan Abdullah Efendi hazretlerine pâkîze kasîdeler verip makbûl-i fuhûl olup ehliyeti zâhir olmağla ibtidâ hâric medresesi ihsân olunmuşdur..." (148b/333); Mâhir için; "... Sultân Mustafa Hân-ı Sânî hazretlerine Şehzâde iken ba'zı kasîde ve gazel göndermekle intisâb hâsıl edip ol şehzâde-i civân-baht taht-ı Süleymânî'ye cülûs edip pâdişâh-› cihân oldukda mezbûr nazar-ı pâdişâhî ile İstanbul müderrisleri zümresine dâhil olup zamân-ı kalîlde kat'-ı merâtib edip ..." (258a/549)*

Şairin saray çevresi ve padişahla yakınlığı çerçevesinde, sanat itibarıyla kurulan ilişkilere, herhangi bir padişahın *vâsıl* veya *mâdihi olma hâli* de ilâve edilebilir. Esrâr Dede'nin *Derviş Ferrûhî için;* "*…merhûm Sultân Süleymân Hân şeh-zâde iken Ma'nisa'da Azîz-i Müşârün-ileyhe iltifât idüp anlar dahi evsâf-ı pâdişâhîlerinde kasideler söyleyüp ve ba'zı resâ'illerini Süleymân Hân nâmına te'lîf eylemişlerdür…" (97b/437) verdiği bilgiler bu duruma örnek olabilir.*

Padişah teveccühüne mazhar olma hâli, saraya veya padişah meclisine intisâb etme ve bu yolla gerçekleşen meslekî ilerleme konuları da, çok defa şairin meslekî bilgi ve tecrübesine, sanat başarısına ve şahsî meziyetlerine bağlıdır. Özel hizmet ve yakınlıklar çerçevesinde değerlendirilebilecek bilgiler arasında, *hıdemât-ı şehrîyârîde olma hâli* de oldukça geniş bir yer tutar. Şairle padişah ve şehzâdeler arasındaki yakınlıklar, şairin saray çevresindeki vazifesi veya mesleği ile de alakalıdır. Bunlardan bazıları *kâtiplik, hazinedârlık, hocalık, imamlık* gibi genel, bazıları da *nedîmlik, musâhiblik, sır kitabeti* gibi daha samimi yakınlıkları içine alan özel hizmetlerdir. Safâyî'nin *Tıflî için; "... devlet-i Sultân Murâd Hân-ı Râbî'de dâhil-i meclis-i pâdişâhî ve nedîm-i hâs-ı şehriyârî olmağla makrûn-ı şeref-i münâdemeti meşhûr-› cihân olmuşdur ..." (164b/358); Abdî için; "... seyâhat ile memâlik-i Hind ü Acem ve dest-i Kıpçak ve iklim-i Kırım'ı geşt ü güzâr edip ol asrda Kırım Hân'ı olan Bahadır Girây Hân'ın yanında karar edip nedîmi ve musâhibi olup ..." (172a/370)*

Şairlerin saray çevresi ve özellikle padişah veya şehzâdeye dayalı geçim imkân ve yollarından en geniş ve yaygın olanı, şaire bu çevrelerce çeşitli vesilelerle, anında yapılan, *in'âmât, inâyât ve ihsanlar* çerçevesinde ifade edilebilecek, bağış ve desteklerdir. Bu tür bağış veya destekler genellikle geçicidir, ancak şairin sanatına, kültürel muhtevasına ve meslekî bilgi ve tecrübesine bağlı olarak gerçekleşen bir takdir ve tasvibin neticesidir. Bu sebeple belirli bir statüsü olmamakla birlikte, tekrar edebilir. Bu destek ve bağışlar, para (*câize, sıla, sâliyâne*) mal (*çeşitli eşya veya mülk*) ve memuriyet (*mansıb)* gibi *maddî* veya takdir dolu övücü sözler, sevgi ve hürmet ifadesi taşıyan davranışlar şeklinde sıralayabileceğimiz *manevî* anlamlar taşırlar. Bu bağış ve ihsanların sebebi her türlü iyi hâl, davranış, kültür, tecrübe ve meziyetlerin karşılığı olabileceği gibi, en genel anlamda, şairin

bir eseri karşısında, padişahın takdîr ve teveccühünün ifadesi de olabilir. Safâyî'nin *Şâhî için; "... evâ'il-i hâlinde tahsîl-i ma'ârif-i bî-şumâr ile meşhûr-ı cihân olup Nûriddîn rütbesiyle ser-efrâz oldukdan sonra devlet-i aliyye-i Osmâniyye tarafından sâliyâne ihsânıyla tekâ'üd ihtiyâr edip Yanbolu-nam mahalde sâkin ve mütemekkin iken ..." (143a-143b/322); Fennî için; "... dâhil-i meclis-i pâdişâhî olup huzûr-ı hümâyûnda niçe ma'rifet ve hüner arz etmekle tab'-ı hümâyûna hoş gelip iltifât-ı pâdişâhi ve in'âmât-ı şehinşâhiye mazhar olmuşdur. Cümle-i letâyifindendir ki bir pâdişâh-› cem-câh hazretleri mezbûra hitâb edip buyurur ki acaba âlem-i dünyâda bir zevk var mıd›r ki pâdiflâhlar ol zevki etmek mümkün olmaya dedikde mezbûr dahi cevâb›nda ... flevketlü pâdiflâhun vücûd-› hümâyunlar›n hatâlardan h›fz eyleye cins-i zekiyyâtda ve elezz-i lezîz-i eflyâdan bir zevk vardır ki pâdişâhlara müyesser değildir. Ya ne olmak gerek dediklerinde pâdişâhım evvelâ bir âdemin nâ-münâsib dört menkûhası olup yek-tahtadan dördünü talâk-ı selâse ile ta'lik eyleye ârif nazarında bundan lezîz zevk olmaz hazretü'l-mülûk dedikleri ancak bu zevkdir dedikde pâdişâh-› âlî-câh hazretleri vâfir tebessüm buyurup azîm ihsâna mazhar oldum deyü kendi lisânından istima' olunmuşdur ..." (219a/470);*

"Marifetin iltifâta tâbî" olacağı düsturundan hareket eden bu takdir ve tasviple ilgili olarak Behçet Necatigil'in, "Ölümünün 430. Yıldönümünde Çeşitli Yönleriyle Dîvan Şairi Zâtî" başlığıyla kaleme alarak *Milliyet Sanat Dergisi'nin* 182. Sayısında yayımladığı ve daha sonra da, Dergâh dergisinde bir Der-Kenar yazısında, "Şiir Kaç Para Eder?" başlığı altında alıntılanan bir makalesinde yer alan şu ifadelerini dikkate değer buluyorum:

"*... Osmanlı imparatorluğu için bir çeşit "fikir ve sanat eserleri kanunu" dur câize. Divan edebiyatının töresidir, yasasıdır, gazetelerde basılan yazılara, şiirlere, yayınevlerinde çıkan kitaplara ödenen telif ücretlerinin yerini tutuyor câize yani bir emeğin karşılığı. Şairine göre değişir belli bir baremi vardır, iyi esere çok câize verilir, şöyle böyle olanına ona göre. Şair devlet büyüklerine sunduğu kasîde (ve gazel) lerde kalem gücünü gösterir, sanatını gösterir ve hünerini parasal, malsal (nakdî, aynî) karşılığa dönüştürür. Padişah, vezir, devletin diğer önemli kişileri, bu kasîdeleri, içlerinde abartmalar, gerçek dışı yakıştırmalar olduğunu bile bile, sırf bir eser, bir yaratı olduğu için değerlendiriyorlardı. Şiirlere verilen câizeler (paralar, türlü ihtiyaç maddeleri) cumhuriyet rejiminin ilk dönemindeki elçilikler, şirketlerde bankalarda yönetim kurulu üyelikleri, vatana hizmet tertibinden maaş bağlamalar gibi kayırmaların yerini tutar. Yoksa o câizeleri veren devlet erkânını övgü düşkünü ve şairleri de onların dalkavukları diye küçültmeye kalkmak, en azından cahillik ve insafsızlık olur. Şair yazıyor, başarısı oranında da ücretini alıyor, geçimini buna göre ayarlıyor, yarı yarıya kalemiyle sağlıyordu"* (Necatigil 1976: 182; Dergâh 1990: 3-4)

Şairin hayatıyla ilişkili olan "Diğer Çevreler" ise padişah ve şehzâde dışında kalan, şairin sosyal durumu ve geçimi ile doğrudan doğruya alakalı olan şahısları karşılar. Bu çevrelere, devletin en üst ve en alt kademelerindeki memur ve görevlilerle, bunların dışında kalan herhangi bir serbest meslek, sanat faâliyetleri veya

ticaretten mal, mülk ve para kazanan kimselerle, kendisinden inabet veya el alınan tarikat büyükleri de ilâve edilebilir.

Bu çevrelerin şairin biyografisinde bazen *sadrazam, vezir, beğlerbeği, şeyhülislâm, kazasker, büyük müderris, kadı, vali ve uçbeyi*, gibi bir meslek olarak şahsın adı birlikte zikredilirken, bazen de bu çevrelerin *e'âli, ekâbir, vüzerâ, umerâ, kuzât, a'yân, ağayân, müfettişîn, ulemâ, fudalâ, kibâr-ı enâm ve kibâr-ı devlet*, gibi genel çevre isimleri şeklinde dikkatlere sunulduğu görülür.

Saray çevresinde olduğu gibi, birbirinden farklı kayıt ve kabul şartları taşıyan bu çevrelerle, şairin resmî veya özel anlamdaki münasebetleri, çok defa sosyal, kültürel ve ekonomik sebeplerledir. Hatta bazı şairlerce bu çevrelere intisabın saraya ulaşma yolunda bir basamak olarak değerlendirildiği hâller de vardır. Çoğunlukla orta tabakalardan gelen insanlar konumundaki şairler eğitim, meslek edinme veya mesleği geliştirme, geçim durumu ve şartlarını iyileştirme yolundaki arzuları çerçevesinde bu çevrelere yaklaşırlar. Safâyî'nin *Bezmî için; "... evâ'il-i hâlinde ba'zı ashâb-ı devlete imâm olmağla imâm Bezmî denmekle meşhûr-› cihân olmuşdur ..." (35b/103); Fahrî için; "... ol asrda Rumeli vâlisi olan Arslan Paşa-zâde Ali Paşa'ya dîvân kâtibi olmağla Yanya kasabasından imâmet ve hitâbet mahlûl olmağla ..." (206a/442); Fethî için; "... evâ'il-i hâlinde vatan-ı me'lûfundan hicret ve ba'zı kibâr-ı devlete hıdmet ederek tahsîl-i ma'rifet ve tekmîl-i fenn-i kitâbet edip dîvân-ı sultâni kâtipleri silkine sâlik olmağla ba'zı vezîre dîvân efendisi olup ba'dehu vezîr-i a'zâm Arabacı Ali Paşa denmekle meşhûr olan vezîre mektubcu olup ba'dehu dîvân hâcelerine mahsûs olan ba'zı mansıb-ı celîle ile ihrâz-ı rütbe etmişdir ..." (215b/462)*

Şairlerin bu çevrelerden gördükleri yakınlık, yardım, destek ve bağışların, onları emsalleri arasında farklı bir konuma yükselttiği açıktır. Hiç şüphesiz bunun yolu da, saray çevresinde olduğu gibi, şairin, insânî meziyetleri, sanat kapasitesi ve şairlik başarısının yanı sıra, bazı hüner ve kabiliyetlerinden geçer. Bu çevrelerle münasebetin ilk şartı ise, şairin herhangi bir vesile ile bu çevrelere girmesi veya intisap etmesidir. Safâyî'nin *Tâlib için; "... evâ'il-i hâlinde İstanbul'a gelip âbrûy-ı vüzerâ Köprülü-zâde vezîr-i a'zâm Fâzıl Ahmed Paşa'ya intisâb edip nice zamân hıdmetinde olmağla kesb-i ma'ârife mübâderet ve tahsîl-i hatt u inşâya müsâra'at etmekle nazm u inşânın fâris-i meydânı olmağla isti'dâd-ı zâtî sebebi ile mektûbî-i sadr-ı âlî ba'dehû re'sü'l-küttâb-ı divânî olup ..." (166b/362);*

A'yân ve erkân genel ifadesi çerçevesinde niteleyebileceğimiz bu çevrelerle, şairlerin münasebeti, bazen *nedîmlik, müsâhiplik ve hemdemlik* gibi özel hizmetleri içine alan sohbet arkadaşlığı şeklindeki yakınlıklardır. Bunda da şairin sosyal yönü, kültürel kapasitesi ve sohbete yatkınlığı ehemmiyet kazanır. Safâyî'nin *Tecelli maddesinde; "... ba'zı vezîrin mazhar-ı kirişme-i iltifâtı olup ahd-i Sultan Süleyman Hân-ı Sâni'de vezîr-i a'zâm olan Tekfurtağlı Mustafa Paşa-nâm vezîrin hemdem ü hem-celîsi ve mahrem-i kâselisi olmağın dîvân-ı bülend-eyvân-ı Süleymânî'de piyâde mukâbeleciliği ile ser-efrâz olmuşdur ..." (41a/112);* A'yân ve erkânla münasebet çerçevesinde değerlendirilebilecek ve bir ölçüde de öğrenim, yetişme ve meslekle alakalı bilgiler en genel anlamda, *terbiye, terbiyyet-kerde,*

perverde, bende, mürebbâ olma, himayesinde bulunma, el alma ve hulefâ olma, şeklinde ifade edilen yakınlıklardır. Safâyî'de *Ni'metî, "... evâ'il hâlinde sudûr-ı kirâmdan İsmetî Efendi'ye hıdmet ve zîr-i terbiyesinde tahsîl-i ma'rifet edip kethüdâsı olmağla ..." (289a/621);* Sâlim'de *Edîb-i Diger, "... âsaf-ı âlî-nijâd ve sadr-ı kerem-mu'tâd devletli sa'âdetli dâmâd-ı pâdişâhî İbrahim Paşa hazretlerinin sarây-ı âlîlerinde terbiyet-kerde ve bin yüz otuz iki târihinde kitâbcılıkları hıdmet-i şerîfesiyle müteşerrif oldukdan sonra bin yüz otuz dört târihinde bir ze'âmet ile çerâğ u ber-murâd oldular ..." (51a/217);* Esrar Dede'de *Safâyî Dede için ; "...Dârü'd-devle-i aliyyeye teşrîf ve İskender Paşa ser-dâde-i zânû-yı bendegîleri olup ..." (64a/288); Tâlib Dede; "... Dânişî Ali Dede kuddise rûhuhu hazretlerinün kûçek ü mürebbâsı olup..." (71b/323/);*

Bu çerçevede değerlendirilebilecek önemli hususlardan birisi de, şairlerarası yakınlık ve münasebetlerdir. Özellikle şairin devletin çeşitli kademelerinde resmî görevle bulunan, mahlas sahibi şairlerin yanında yetişmesi veya bir başka ifadeyle onların perverdesi olması hâli zikre değer bir özelliktir. Yine bir tarafa *intisab etme* veya *bir şeyhden inabet alma* şeklinde ifade edilen yakınlık ve hizmetler de bu kabildendir. Safâyî'nin *Şeyhî için; "... as›nda Beşiktaş Mevlevîhânesi'nde şeyh olup kerâmet ve velâyet ile meflhûr-ı âfâk olan Yûsuf Dede nâm azîz-i muhteremin terbiyesiyle tahsîl-i ma'ârif-i bisyâr ve tekmîl-i avârif-i bî-şumâr edip azîz-i mezbûrun nazar-ı feyz-eseri ile mazhar-ı ilm ü kemâl olup ba'dehu Şeyh Yûsuf tarîk-i zâviye-i fenâ ve sâlik-i bâdiye-i bekâ oldukda yerine hâlâ Beşiktaş Mevlevîhânesi'nde mesned-nişîn-i makâm-ı irşâd olup ders-i mesnevî ve nakl-i ma'nevî ile iştigâldedir ..." (144b/324);*

Yüksek mevki ve imkân sahibi olan çevreler veya kişilerle yakınlık kuran şairler, maddî anlamda bazı maaş, bağış ve çeşitli hediyelere kavuşabilirler. Konunun manevî boyutu şairin sanatı açısından ehemmiyet arz ettiği için dikkate değer bir husustur. Bu çevreler şairleri himaye edip gözetmelerinin yanı sıra, onları kendilerinden daha yukarı mevki ve imkân sahiplerine, özellikle saray çevresine tanıtabilir, kabiliyet, meziyet ve şiir güçlerini överek onların daha geniş imkânlara kavuşmasına da vesile olabilirler. Özellikle yazdıkları eser etrafında kümelenen ve bir tür takdir ve tenkit niteliği taşıyan bu iltifat ve ihsanlar aracılığıyla şair, sosyal hayatını ve geçim durumunu düzenleyecek şartlara da kavuşmuş olur. Safâyî'nin *Fâ'iz için; "... nice zamân erbâb-ı ma'ârif ile hem-sohbet olup tahsîl-i ma'ârif-i bisyâr etmekle nâ'il-i mülâzemet olup asrın şu'arâs›ndan olmağla ol asrın vezîr-i a'zâmı Ali Paşa'ya bir kasîde-i garrâ verip pesendîde-i âsafı olmağla dîvân-ı hümâyûn kâtibleri zümresine ilhâk ve ze'âmet ihsânıyla mümtâz-ı akrân olmuşdur ..." (228a-228b/493),*

Ayân ve erkân genel ifadesi çerçevesinde değerlendirilebilecek bu çevrelerle, şairin münasebeti, sadece sosyo-kültürel veya sosyo-ekonomik seviyelerde cereyan etmez. Bazen şairin uğradığı bir haksızlığın düzeltilmesi ve gördüğü kötü mu'amelenin telâfisi yolunda da bu çevrelere müracaat ettiği görülür. Safâyî'nin *Hâkî'de; "... evâ'il-i hâlinde tâ'ife-i Yehûd ve cemâ'at-i kavm-i Cehûd'dan olup dekâyık-› Tevrat'a vâsıl ve ulûm-ı Arabî'yi dahi hâsıl etmekle vâdî-i eş'âra heves*

ve semt-i şâ'iriyyete dest-res bulmağla asrın şu'arâsıyla müşâ'are ederek gerçekden şâ'ir ve her fende mâhir olup ol asrda müftî olan Bahâyî Efendi'nin gâh-bigâh meclis-i şerîflerine bir gün meclis-i şeyhü'l-İslâm'a dâhil olmak arzusuyla vardıkda Piyâle nâm kapıcı mâni'-i duhûl olup zahm-hûrde-i asâ-yı âzâr etdikde mezbûr Yahûdî kapu dibinde eline kalem alıp kapucı Piyâle duhûle mâni' olduğun i'lâm için bu gazeli nazm edip bir kimse ile hazret-i müftîye gönderdikde ol müftî-i ârîf kaziyyeye vâkıf olıcak âdem gönderip Yahûdî'yi meclislerine getirtip azîm şermende-i ihsân u iltifât ederler ..." (70a/173);

Şairlerin kendi aralarında toplandıkları şiir meclislerini de, bir edebî muhit olarak nitelemek mümkündür. Şairler meyhane ve ev konumundaki bu meclislerde birbirleri ile tanışır, şiirlerini okur ve tenkitlerde bulunurlardı. Yine bir başka edebî muhit olarak şairlerin çeşitli vesilelerle toplandıkları dükkânları da saymak mümkündür. Bu dükkânlar genellikle şairlerin geçinmek için işlettikleri yerlerdir. İstanbul'da Zâtî'nin remilci dükkânı; Sübûtî'nin Karaman Pazarı'ndaki sahhaf dükkânı; İstanbul dışında ise Edirne'de Nasûhî ve Safâyî'nin attar ve Bursa'da Şeyhî'nin çakşırcı dükkânı gibi (İpekten 1996: 238).

Sonuç olarak denilebilir ki, saray çevresi ve diğer çevrelerin şaire gösterdiği teveccüh, yakınlık ve her türlü iltifat, şairin gerçek değerinin kesin ve tartışılmaz ölçüsü değildir. Bazen yerini bulmayan bağış, destek, yakınlık ve iltifatlar da söz konusu edilebilir. Buna rağmen yine de bu çevrelerle münasebetin şairi toplum içinde belirli bir konuma ve değerlilik hâline yükselttiği de tartışılamaz.

KAYNAKÇA

Dergâh, (1990), "Şiir Kaç Para Eder?", C. 1, S. 1; İstanbul.

D'istria, Dora (1982), *Osmanlılarda Şiir*, çev. Semay Taneri, Havass Yay., İstanbul.

Escarpit, Robert (1968), *Edebiyat Sosyolojisi*, (çev. Ali Türkay Yazıcı), Remzi Kitabevi, İstanbul.

Esrar Dede, Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye (2000), (hzl. Dr. İlhan Genç), Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara.

İnalcık, Halil (2003), *Şair ve Patron (Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme),* Doğu-Batı Yayınları, Ankara.

İpekten, Halûk (1996), *Divan Edebiyatında Edebî Muhitler*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

İsen, Mustafa (1990), "Divan Şairi Kimdir?, *Dergâh*, C. 1, S. 3, İstanbul.

Moran, Berna (1983), *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri,* Cem Yayınevi, İstanbul.

*Mustafa Safâyî Efendi (*2005), *Tezkire-i Safâyî (Nuhbetü'l-Âsâr min Fevâ'idi'l-Eş'âr), İnceleme-Metin-İndeks*, (hzl. Doç. Dr. Pervin Çapan), Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara.

Necatigil, Behçet (1976)"Ölümünün 430. Yıldönümünde Çeşitli Yönleriyle Dîvan Şairi Zâtî", *Milliyet Sanat Dergisi*, 30.4.1976, S. 182, İstanbul.

*Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı (*1994), (hzl. Dr. Sadık Erdem), Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara.

Sâlim Efendi (2005), Tezkiretü'ş-Şu'arâ, (hzl. Prof. Dr. Adnan İnce), Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (1988), *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul.

DOĞU KARADENİZ FIKRALARI VE TEMEL TİPİ*

Prof. Dr. Ali ÇELİK**

Öz: Ülkemizde en yaygın anlatılan fıkralardan biri Karadenizli fıkralarıdır. Hemen her gün Karadenizlinin biri, Karadenizli veya Laz'ın biri diye başlayarak fıkralar anlatırız. Bu fıkralara konu olan insanlar tüm Karadeniz Bölgesi'nin değil, Doğu Karadeniz Bölgesi'nin bir bölümünün insanlarıdır. Fıkralara konu olan insanlar Trabzon ve Rize illerinin tamamı ile Artvin'in sahil kesiminde yaşayan insanlardır. Karadeniz insanı bölgenin coğrafi ve ekonomik yapısından dolayı dünyanın her tarafına yayılmıştır. Çalışkanlığı, tez çalılığı, agresifliği, hazırcevaplılığı, açık gözlülüğü, girişimciliği ve konuşma biçimiyle insanların dikkatini çekmiştir. Bu duruma bağlı olarak hakkında birçok fıkra teşekkül etmiştir. Bu fıkraların birçoğunda Karadenizli beceriksiz, alık, saf, cahil bir tip olarak karşımıza çıkar. Bu olumsuz yakıştırmalardan kurtulmak isteyen Karadeniz insanı Temel tipini üretmiştir. Karadenizli veya Laz fıkraları son yıllarda daha çok Temel'e bağlı olarak anlatılmaya başlanmıştır. Temel'den başka Oflu Hoca ve Akıllı Memet fıkraları da bölgede anlatılan fıkralardandır.

Anahtar Kelimeler: *Doğu Karadeniz, Temel tipi, fıkra, Oflu Hoca, Karadenizli*

East Blacksea Anectodes and the Temel Character

Abstract: One of the most commonly told anectodes in our country are the blackseanian anectodes. Almost every day we tell an anectode starting with a Blackseanian or a person from blacksea or a Laz. People that are mentioned in these anectodes are not from the whole blacksea but from a part of east black sea specifically. People that are mentioned in the anectodes are from trabzon and rize and people who live on the shores of Artvin. People of karadeniz scattered all over the world because of the economic and geographical characteristics of the region. They took attention with their being hardworking, overhastiness, incisiveness, upandcomingness, and with speaking style. Depending on this situation, a lot of anectodes have been produced. In several of these anectodes, we see the balcksea person as incompetent, scatty, gullable, illiterate. The black sea person who wanted to get rid of this impression, produced the Temel character. Blacksea and Laz anectodes has mostly been told dependent on Temel. Other than Temel, Hoca from Of and Smart Memet anectodes are also of those told in the region.

Keywords: *Eastern Blacksea, the Temel character, hoca from Of, Blackseanian*

Giriş

Hemen hemen her gün birkaçını dinlediğimiz ve genel olarak Karadeniz ya da Laz fıkraları diye adlandırdığımız fıkralar, aslında bütün Karadeniz değil, Doğu Karadeniz Bölgesi'ne aittir.

---

* II. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folklor Kongresi 19-21 Ekim 1992 Konya /Türkiye'de sunulmuş bildirinin gözden geçirilmiş hâlidir. Bu çalışma, tespitlerimize göre, Karadenizli ve Temel fıkraları konusunda ülkemizde yapılan ilk bilimsel çalışmadır.

** Emekli Öğretim Üyesi, celika@ktu.edu.tr

Karadenizli denince tüm Karadeniz Bölgesi'nde yaşayanlar akla gelir. Bu çalışmanın konusu olan Doğu Karadeniz fıkralarındaki Karadenizli sözü ise bu kadar geniş kapsamlı değildir. Burada sözü edilen Karadenizli ile Doğu Karadeniz bölgesinde Trabzon, Rize ve bu illere bağlı yerleşim birimleri ile Artvin'in sahil kesimindeki bir kısım ilçelerinde yaşayanlar ifade edilmektedir.

Böyle bir sınırlamaya gitmemizin sebebi, tek bir coğrafi ad altında toplanmış olsa da Karadeniz Bölgesi'nin gerek coğrafi, gerekse edebiyat, dil ve folklor açısından birbirinden çok farklı özellikler gösteren bölgelere sahip olmasıdır.

Şimdiye kadar yapılan Türk fıkralarını tasnif denemelerinde Karadeniz fıkraları için en uygun başlığın "Bölge fıkraları"(Sakaoğlu 1976: 87) olduğunu belirtmek istiyoruz.

Bu çalışmada bölge fıkraları terimi ile hem bölge halkının kendileri için anlattıkları, hem de bölgeye mal edilerek başkaları tarafından anlatılan diğer fıkralar ifade edilmektedir.

Her ne kadar bütün bölge fıkraları milletlerarası fıkra motiflerinden bolca yararlanmış olsalar da, genel olarak bölgelerin ve bu bölgelerde yaşayanların kendilerine has karakteristik özellikleri üzerine kurulmuşlardır.

Bu açıdan incelendiğinde Karadeniz fıkralarının birbirine tamamen zıt iki grup oluşturduğu göze çarpar. Birinci gruptaki fıkralar, tanıyan herkesçe kabul edilen, tipik Karadeniz insanının karakteristik özellikleri olan çalışkanlık, açıkgözlülük, tez canlılık, kurnazlık, hazırcevaplılık, agresiflik, gurbetçilik gibi sadece fıkralarda değil, atma türkü, mâni, bilmece ve diğer folklor ürünlerinde de çok görülen özelliklerdir.

Her birine tek tek örnek vermemiz bu çalışmanın sınırlarını aşacağından, sadece onun gurbetçiliğini anlatan şu fıkrayla yetiniyoruz:

Her gittiği yerde Karadenizlilerle karşılaşmaktan bıkmış biri, bunların olmadığı bir yer aramaya başlar. Dağları, denizleri, okyanusları aşar, aylarca süren zahmetli bir yolculuktan sonra Avustralya'da çok ücra bir köye varır. Kalacak bir yer aramak için sokaklarda gezinirken bir ayağı kesik, koltuk değnekleri ile yürüyen birini görür. Yanına gider ve sorar:

-Hemşerim, buralı mısın?

- Baa mı deyusun?

Adam irkilir. Aylarca süren çileli bir yolculuktan sonra vardığı bu ücra köyde de karşısına ilk çıkan bir Karadenizlidir. Kendi kendine:

- Topalı buraya kadar geldiyse, sağlamının gidemeyeceği yer yoktur!..

der ve dönüp gider.

Türkiye'nin hemen her yerinde Karadenizli bir müteahhide, fırıncıya, pastacıya, tüccara, memura, işçiye kısacası her meslekten bir iki kişiye rastlamak mümkündür. Bunun sebebi de tamamen bölgenin coğrafi ve ekonomik durumudur. Ülkemizde nüfus yoğunluğunun en fazla olduğu bölge burasıdır. Mevcut tarıma elverişli toprağı ve endüstrisi bölge insanını beslemekten çok uzak olduğu için Karadeniz insanının büyük bir kısmı geçimini bölge dışında temin etmek zorundadır. Gidi-

len bölgelerde ise farklı bir bölgeden gelen bu insanların giyim kuşamlarıyla, gelenek ve görenekleriyle, dil hususiyetleriyle yadırgandıkları, hatta zaman zaman alaya alındıkları görülmektedir.

Bölge fıkralarının ikinci bölümünü teşkil eden fıkralar işte bu tür münasebetler sonucu, komşu bölgelerde yaşayanlar veya Karadenizli'nin gidip yerleştiği diğer bölge insanları tarafından üretilip onlara mal edilen fıkralardır. Ama genel olarak bu fıkralarda çizilen karakterler birinci gruba giren fıkralardakilerin tamamen tersidir. Bu fıkralarda Karadenizli'nin çoğunlukla beceriksiz, cahil, saf, alık veya aptal bir görünümü vardır.

Son yıllarda, anlatmanın yanında göstermenin de yer aldığı ve belki "dramatize fıkra" diyebileceğimiz bazı fıkralar üretilmiştir. Özellikle bunlarda yukarıda saydığımız özellikler çok belirgin bir şekilde görülür:

Anlatıcı eline dolu bir kibrit kutusu alarak sorar:

- Karadenizli, kibritin dolu olup olmadığını nasıl anlar?

Sonra nasıl anladığını anlatmak için, kibrit kutusunu kulağına yaklaştırır ve kutuyu değil de kafasını sallayarak:

- Boşmuş!

der ve kutuyu fırlatıp atar.

***

Karadenizli ampulü nasıl takar?

Anlatıcı bir sehpa üzerine çıkar, ampulü tutar gibi yapar, sonra kendi çevresinde dönmeye başlar.

Yine aynı gruba giren klasik fıkralarda da durum farklı değildir:

Doğu'da çerçilik yapan bir Karadenizli götürdüğü eşyaları yağ ile trampa eder, tenekelere doldurduğu yağları atına yükleyerek yola koyulur. Mevsim yaz, hava da çok sıcak olduğundan yağlar erir. Dinlenmek için mola verdiği bir dağın başında, artık tenekelerden akmaya başlayan yağları kurtarmak için bir çare arar. Sonunda yağları taşın üstüne serip kurutmaya karar verir. Kendisi de bir başka taşın gölgesinde uykuya dalar. Uyandığında yağlar yok olmuştur. Bu ıssız yerde yağları kimse çalamayacağına göre olsa olsa birileri yemiş olmalıdır. Bu düşünceyle çevresine bakınır. Atından başka kimseyi göremez. Şüpheyle ona doğru sorar:

- At, yağı sen mi yedun?

Sineklerden korunmak için sürekli başını sallayan atın bu hareketini "evet" anlamında kabul eden Karadenizli tekrar sorar:

- Babami da yiyece misun?

- Ya ana mi?

- Uy! Desene sen bütün sülalemi yiyecesun, ya ben seni yaşatir muyum?

der ve tabancasını çekip atı vurur.

Alık ya da aptal fıkraları grubuna girebilecek bu türden yüzlerce Karadenizli fıkrası vardır. Ama bu fıkralarda Karadenizlilere mal edilen özelliklerin çoğu, kendileri tarafından değil, onların komşuları tarafından onlara yamanmış özelliklerdir (Boratav 1973: 91).

Bölge fıkralarının bir diğer özelliği de diğer bölgelerde hatta milletler arasında gezen ortak malzemelerden meydana gelmiş olmalarıdır. Gerçekte bir bölgeye has olanların sayısı da oldukça azdır. Bu durum inceleme alanımıza giren Doğu Karadeniz fıkralarında da kendini gösteriyor. Diğer bölgelere ve kişilere mal edilerek anlatılan birçok fıkranın varyantlarına veya aynı temayı işleyen benzer fıkralara bu bölge fıkraları arasında da rastlanıyor:

1923 tarihli bir gazetede yayınlanan fıkra ile 1975 yılında İzmir'de derlediğimiz bir diğer fıkrayı örnek olarak vermek istiyoruz:

"Vaktin sadrazamı tellal çıkartmış. Herif sokak sokak:

-Bağdat'a bir haftada gidip gelecek her kim varsa gelsin!..

diye bağırırmış.

Yalnız gitmesi 40 gün süren böyle bir yere, bu kadar kısa süre için kim istekli olur?..

Böyle olmakla beraber ertesi gün kapıda biri peyda olmuş.

- Devletlü Efendi'yi görmek isterim.

demiş. Haber vermişler. Kabul etmiş. Sormuş:

- Gider misin?

- Hayır efendim, ben gidemem. Hatta kardeşim de gidemez.

- Öyleyse niçin geldin?

- Bu vaziyeti arz etmek için!.."

İkinci fıkra ise şöyle:

Beş yıldızlı turistik bir otelin sahibi her nasılsa iflasın eşiğine gelmiş. Gazeteye ilan vererek 100 milyon verebilecek bir ortak aramaya başlamış. Aradan günler geçmiş ama ne gelen varmış ne giden. Patronun dışarıda olduğu bir saatte kapıda başında fötr şapkası, elinde şemsiyesiyle tipik bir Karadenizli görünmüş. Gazetedeki ilanı okuduğunu ve patronla görüşmek istediğini söylemiş. Hemen buyur etmişler, oturtmuşlar, bir yandan patrona haber gönderirken öte yandan da kurtarıcılarını ağırlamak için sormuşlar:

- Beyefendi ne içersiniz?

- Sağ olun içmeyeceğum. Aç karnına dokunayi.

-Aman efendim! O ne demek! Lokantamız var, ne emrederseniz yaptıralım.

Çorbası, etlisi, tatlısı, tuzlusu ile mükemmel bir sofra donatmışlar. Bizim Karadenizli karnını doyurduktan sonra, yanı başında emre amade bekleyen garsona:

- Şimdi bi sade gahve içilur!

demiş. Kahveyi getirmişler.

- Bu gaybana da sigarasuz gitmeyi!

demiş. Derhal sigara ikram etmişler. Tam bu sırada da patron nefes nefese gelmiş. Hoşbeşten sonra Karadenizli'ye:

- 100 milyonu getirdiniz mi?

diye sormuş. Karadenizli:

- Yok gardaşum. Bende o gada para yok!

- O zaman niye geldiniz?

- Size, benden umudunuzi kesun, bende para yok demek içun geldum.

Olaylar, kişiler, zaman ve mekân arasındaki farklara rağmen bu fıkralar arasında büyük bir benzerlik vardır. Her ikisinde de işlenen tema münasebetsizliktir.

Nasrettin Hoca'nın Ciğer ve Çaylak fıkrası ile bir Karadenizli fıkrası da sanırız bu bakımdan incelenmeye değer.

Nasrettin Hoca, kasaba gider, ciğer alır. Niyeti güzel bir yahni yemektir. Kasap ona güzel bir yahninin nasıl pişirileceğini anlatır. Belki unutur diye de bir kâğıda yemeğin tarifini güzelce yazar. Hoca kâğıdı cebine koyar, ciğeri de eline alıp köyüne doğru yola koyulur. Bir ara dinlenmek için bir taşın üzerine oturur, ciğeri de yandaki taşın üzerine koyar. Bu sırada, nereden geldiği bilinmeyen bir çaylak ciğeri kaptığı gibi kaçıp gider. Bu duruma çok üzülen ve akşama yahni yeme arzusu kursağında kalan Hoca, çaylağın ardından bağırmaya başlar:
- Götür! Görür! Ağız tadıyla yiyemezsin ya! Tarifesi bendedir.

İkinci fıkra ise şöyle:

Temel İstanbul'a gitmek için gemiye biner. Yeterince parası olmadığından kamara bileti alamaz ve güvertede yolculuk etmek zorunda kalır. Bavulunu da yanına koyar. Bir müddet yol aldıktan sonra fırtına çıkar. Gemi sallanmaya başlar. Bu sırada bir dalga Temel'in bavuluna çarpar ve denize düşürür. Bütün varlığı bavulundan ibaret olan Temel denize doğru bağırmaya başlar:
- Alursan al daa! Anahtaru baadur!..

Bu ve benzeri fıkralarda görülen durum, bölgelerin birbirlerinden veya bilinen tiplerden, ya da diğer milletlerden fıkraları kopya ettikleri anlamına gelmemelidir. Ancak belki bütün dünyada birbirine benzeyen sosyoekonomik şartlarda yaşayan toplumlardaki olumsuzlukların, anlayışsızlıkların, bilgisizliklerin ortak bir görünüm sergilemesine bağlanabilir.

Bölge fıkralarının bir özelliği de o bölgenin, ırkın ya da yerin temsilcisi olarak kabul edilen belirli bir fıkra kahramanı etrafında toplanmalarıdır. Bu durum Doğu Karadeniz fıkralarında da kendini gösterir. Burada birçok fıkra Temel adına bağlanarak anlatılır. Yalnız hemen hatırlatalım ki Temel, Karadeniz fıkralarının tek kahramanı değildir. Özellikle yazıya geçirilmiş ve kitap hâline getirilmiş Karadeniz fıkralarında, Temel - Cemal ikilisinin fıkraların büyük bir bölümünde birlikte yer aldığı görülür. Bu, bir yerde fıkralardaki diyalog özelliğinin doğurduğu tabiî bir sonuçtur.

Karadeniz fıkralarının bir bölüğü ise "Akıllı Memed" tipine bağlanmıştır. Aslında bu tip Temel kadar yaygın değildir. Akıllı sıfatı ise kinayeli bir şekilde kullanılmıştır. Çünkü Akıllı Memed'in yaptığı hiçbir iş akıllıca değildir. Bu fıkraların hemen tamamı ahmak, avanak fıkraları grubuna girer.

Bu bölge tiplerinden biri de Oflu Hoca'dır. Bu tipe bağlanan fıkraların en belirgin özelliği ise çoğunlukla müstehcen olmalarıdır.

Yaptığımız araştırmalarda Temel'in hayatı hakkında en ufak bir bilgiye rastlamadık. Yaşadığı kabul edilen fıkra tiplerinin aksine Temel'in nereli olduğu da

bilinmiyor. Çok eski ve köklü sülalelerin bulunduğu bölgede, Temel'in mensubu olduğu veya ona sahip çıkan bir sülale de yok. Bütün bu verilere, fıkralarda, hemen hemen dünyanın her yerinde, birbirinden yüzlerce yıl uzak zaman dilimlerinde ve birbirinden çok farklı ve hatta zaman zaman zıt rollerde karşımıza çıkmasını da eklersek, Temel'in Nasrettin Hoca, Bekri Mustafa ve İncili Çavuş gibi yaşamış bir şahsiyet olması bizce mümkün değildir.

Bir tip olarak ortaya çıkışını ise baştan beri açıklamaya çalıştığımız Karadenizli fıkralarının genel özelliklerini dikkate alarak izah etmek mümkündür. Kendilerine "Laz" denilmesinden hoşlanmayan ve bu sıfatın hep daha doğuda oturan Karadenizlilere ait olduğunu iddia eden bölge insanlarının, "Laz fıkraları" olarak da anlatılan, çoğu küçültücü ve kendi karakterlerine uymayan bu fıkraları da bir hayalî kahramana yüklemek istemiş olabileceklerini ve Temel'i de bir paratoner fıkra tipi olarak kullandıklarını düşünmenin yanlış olmayacağı kanaatindeyiz.

Karadenizli fıkralarından birkaç örnek vererek çalışmamızı bitirelim.

Karadenizli parkta bir bankın üzerine oturmuş, çıkınını açmış, çıkardığı hamsileri yemeye başlamış. Bir yandan hamsileri yiyor, bir yandan da çok dikkatli bir şekilde kılçıkları istif ediyormuş. Bu durum yandaki bankta oturan adamın dikkatini çekmiş, sormuş:

- Hemşerim ne yapıyorsun?
- Görmeyi musun, hamsi yeyirum.
- Onu anladım da, şu kılçıkları niye biriktiriyorsun?
- Ha! Olari satacağum!
- Satacak mısın?
- Tabii! Bilmeyi musun, bular insanun kafasini çalişturular.
- Peki kaça satıyorsun?
- On tanesi bin lira.

Adam merak eder ve bin lira verip on tane alır. Yemeye başlar. Tadı hiç hoşuna gitmez. Karadenizli'ye sorar:

- Peki sen bu balığın kilosunu kaça aldın?
- Bin liraya!
- Öyle ise ben sana on kılçık için niye bin lira vereyim. Ben de gider bir kilo alır, hem balığı yerim hem de kılçığını.
- Ben sağa demedum mi? Bak daha iki dane yedun kafan Zenit saati gibi çalışmaya başladı.

***

Karadeniz köylerinden birinden geçerken bir tavuğu ezen şoför, elinde ezilmiş tavukla köy meydanına gelir. Amacı tavuğun sahibini bulup, parasını ödemektir. Kahvenin önünde oturanlardan birine sorar:

- Hemşerim, biliyor musun bu tavuk kimin?

Adam tavuğa şöyle bir bakar ve kafasını öte tarafa çevirerek:

- Bilmeyirum. Başka köye sor. Bizum köye yassi tavuk yoktur.

***

Minarenin yüksekliğini merak eden gençler, bilse bilse Akıllı Memet bilir diye gelip ona sormuşlar.

- Memet Dayi, ha bu minare kaç adam boyi?

Memet bir süre sakalını sıvazladıktan sonra,

- Bilmeyirum uşaklar. Ama istersenuz ölçelum.

Akıllı Memet, şerefenin kenarına tutunup aşağı sarkmış. Onu diğerleri takip etmiş. Üç beş gencin ağırlığına dayanamayan Memet:

- Uşaklar, ellerum kayayi. Sıkı tutun, tu diyeceğum.

Ellerine tu der demez hepsi birden aşağı yuvarlanmışlar. Ağlayan, inleyen yaralılar arasında her nasılsa kendine bir şey olmayan Memet can sıkıntısıyla bağırmış:

- Ya bak ha bu işe! Ha buni kim çikardi? Az kaldı ha buraya bi sakatluk edeceiduk!.

KAYNAKÇA

Boratav, P. Naili (1973), *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, Gerçek Yayınları, İstanbul.

Sakaoğlu, Saim (1976), "Türk Folklorunda Alık Fıkraları", *Uluslararası Folklor ve Halk Edebiyatı Semineri Bildirileri*, Ankara, 85-97.

KAZAKİSTAN SAHASI HALK HİKÂYELERİNDE KADIN TİPOLOJİSİ

Prof. Dr. Ayşe YÜCEL ÇETİN*

Özet: Vakaya dayalı anlatılarda insan merkezde yer alır. Vakanın akışı, anlatıların merkezi olan kişi veya kişiler çevresinde mümkün olur. Hikâyedeki şahıs kadrosu icra ortamında anlatıcı ve dinleyici bakış açısıyla şekillenir, hikâyenin kurmaca dünyası içindeki anlatıcı marifetiyle aktarılır. Anlatıda şahıs kadrosunu oluşturan kişiler, yaşanılan dönemin sosyo-kültürel yapısı, yaşama biçimleri ve daha da önemlisi dönemin zihniyetine göre belirlenir. Kazakistan sahası halk hikâyelerinde iki şahıs; erkek ve kadın bulunmaktadır. Hikâyelerde, kahramanlık ve fedakârlıklarıyla temayüz eden erkek kahraman yanında, cesaret ve vefakârlıklarıyla öne çıkan kadın şahıs kadrosu dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Kazakistan sahası halk hikâyeleri, şahıs kadrosu, kadın*

Women Typlogy in Folk Stories of Kazakhstan Field

Abstract: In case-based narratives, human is located in the center. The flow of the case is possible around the person or people who are the center of the narratives. The role of the person in the story is shaped from the perspective of the narrator and listener in the execution environment and the story is conveyed through the skill of the narrator in the fictional world. The people who make up the person in the narrative are determined according to the socio-cultural structure of the period, the way of life and more importantly, the mentality of the period. There are two people; men and women in Kazakhstan field folk stories. Stories, who have distinguished themselves with their heroism and sacrifices next to a male hero, it is noteworthy that female staff person with courage and loyalty featured.

Keywords: *Kazakhstan field folk stories, individual staff, woman*

Giriş

Türkiye ve Azerbaycan sahasında teşekkül eden veya anlatılan halk hikâyelerinin, Bozkır medeniyeti hayat tarzından sonraki dönemlerde, Türk toplumunun yerleşik hayata geçip "Tarım Toplum" hayatını yaşamaya başladığı dönemlerinin örneklerinden olduğu bilinmektedir. Türk toplumunun hayat tarzını belirleyen medeniyet dönemlerinin yanında, bu medenî sınırları belirleyen unsurlardan biri de yaşanılan coğrafyadır. Hâl böyle olunca Türk toplumunun yaşadığı coğrafyada teşekkül eden veya anlatılan türlerin yapıları ile bu türlerde bulunan unsurların özelliklerinin de farklı olması kaçınılmazdır. Hazar'ın batı yakası ile doğu yakası arasında yaşayan Türk grupları farklı coğrafyada, dolayısıyla farklı ölçüde medenî tekâmülü yaşamışlardır. Tarım toplumu özelliğini benimseyip yerleşik hayata geçen Batı Türk toplumunun anlatılarından olan halk hikâyeleri ile hayvancı Bozkır medeniyetini yaşayan Türk topluluklarında yaratılan veya anlatılan halk hikâyelerinde yer alan şahısların anlatı içindeki fonksiyonları, statülerini de bu anlamda

* Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi, ayucel@gazi.edu.tr

değerlendirmek gerekir. Muhtar Avezov, Kazakistan sahası halk hikâyeciliğinden söz ederken; “Bunların bir bölümü eski zamanlarda oluşmuş, halk ağzında gelişmiş Kazak halkının hayvan yetiştiriciliği, toplum yaşayışından doğan, çoğu sadece Kazak Türkçesi söylenen eserlerdir. Bunun en güçlü örnekleri Kozı Körpeş- Bayan Suluv, Külşe Kız Nazımbek, Kız Jibek…” (Avezov 1997: 131) gibi hikâyelerdir.

Hikâyelerde şahıs kadrosunu oluşturan kişiler, yaşanılan dönemin sosyo-kültürel yapısı, gelenekleri, adalet anlayışı, zengin-fakir ayırımı, şahsî çekişmeler, boylar arası kavgalar, vs, dikkate alınarak anlatıcının bakış açısıyla tanıtılır. Vaka içinde kahramanların yüklenmiş oldukları fonksiyonlar da bu yolla belirlenmiş olur. Kahramanların özellikleri, hatta niyetleri zaman zaman halkın arzuladığı gibi ifade edilir, Sıdıkov’un; "Kazak eposunda her devrin fikir yapısı âdeta kalıplaşmıştır. Birbirini seven insanların aile kurması ve bunun için mücadele etmesi, ana-babaya hürmet, insanlarla olan ilişkiler, merhamet, sevgi, vb. unsurlar son dönem ilâveleridir. Bu eposlar müspet karakterini hiçbir zaman yitirmemişlerdir. Zamanla doğduğu toprakları korumak, zâlim ve merhametsiz kişilere karşı halkını savunmak ideolojisi de bunun içine katılmıştır. Halk, iyi niyetli, cesur insanları görmek ister ve bu fikrini başkahramanla ortaya koyar. Bu yolla akın ve destan anlatıcısı zulme uğrayanların sözcüsü durumundadır." (Sıdıkov 1980: 109) ifadeleri, hikâye kahramanlarının hüviyetlerinin anlatıcı aracılığıyla olduğu gibi değil de, olması gerektiği gibi tanıtıldığı kanaatini oluşturur. Hikâyelerde birden fazla fonksiyonu üstlenen birinci derece kahramanlar, yardımcı şahıslar, rakip güçler, vak'ayı yönlendiren şahıslar kimliğiyle, çeşitli yönleriyle tanıtıldığı zengin bir kadro görülür.

Kazakistan sahası halk hikâyeleri, Bozkır medeniyetinin izlerini taşıdığı, destanî unsurların hâkim olduğu özellikleri bünyesinde barındırmaktadır. Dolayısıyla Türk medeniyet dairesinin cinsiyetler arasındaki eşitliği koruyan kodları, hikâyelerde önemli yer tutar.

Kozı Körpeş-Bayan Sulu hikâyesinde, "Karabay, Kodar, Kozı ve Bayan karakterleri inanç-feodal toplum sürecinde doğmuştur. Onların mizaçlarındaki çelişki toplum çelişkisinin ürünüdür” (Konıratbayev 1991: 204). Boratav, halk hikâyelerini cemiyet içerisindeki zümreler arasındaki tezatların şiddetlendiği, mücadele ve isyanların olduğu dönemlerin edebî türü olarak niteler (1982: 70). Mücadele ve çekişmeler bazen kişisel bazen de boylar arasındadır. Kozı Körpeş-Bayan Sulu hikâyesinin kahramanları birçok devrin özelliklerini yansıtırlar. Özellikle iç çatışmaların ön planda olduğu durumları, eskiden beri uygulanan ancak kabul görmeyen bazı gelenekleri (başlık parası, zorla yaptırılan evlilikler vb.), iyi-kötü, zengin-fakir, tabiat güçleriyle olan daimî mücadele, hikâye karakterlerinin davranışları, psikolojileri ile bazen gerçekçi, bazen de mübalağalı bir üslûpla verilmiştir.

Kahramanlık destanları ve halk hikâyelerinin hemen hepsinde kadın ve erkek birlikte anılır. Kobılandı-Kurtka, Targın-Ak Jünis, Alpamıs-Gülbarşın, Kambar-Nâzım, Şirinşe-Karaşaş, Kozı Körpeş- Bayan Sulu, Tölegen-Jibek, Makpal-Segiz, Ayman-Şolpan, Asilbek-Güljahan vb. örneklerden bazılarıdır. Hikâyelerin adlandırmasından itibaren görülen ve hikâyenin asıl kahramanı olan bu kadınlar, yalnız

güzel değil, aynı zamanda akıllıdırlar, sezgileri çok güçlüdür ve bilgece hareket ederler. Hatta danışmanlık yapma özelliğini taşırlar.

Hikâye, Kazak Türklerinin eski sosyal hayatlarındaki gelenekleri, özellikle de kadının yerini eleştirel bir biçimde verdiğinden birinci sırada Bayan'ın duyguları ve kahramanlığı yer alır. Bayan tasviri iki kısımda dikkat çeker. Birincisinde, eski toplum âdetleriyle uyuşmayan, kalbinin sesini, sevgi ve özgürlüğü sistemden üstün tutan bağımsız halk tasviri; ikincisinde, eski âdetlerle çatışan ve bu sebeple dul kalan, pasif bir kahramandır.

Bir bey kızı olan Bayan karakterinin en dikkat çekici yanı, güçlü ve kararlılıkla aşkı uğruna verdiği mücadeledir. Kozı'ya duyduğu aşkı ve bağlılığı, sevdiğinin cesedi başında kendini hançerlemek suretiyle ispat eder. O, halka örnek teşkil eden ideal bir kızdır (Konıratbayev 1991: 201-203). Hatta her delikanlının hayalinde olan bir eştir. Vefalı, sözüne sâdık, cesur, akıllı bir tiptir. Kozı'nın ölüm haberini aldığı vakit ağıt söylemesi, ardından yas tutması, yokluğuna duyduğu hasret, Bayan'ın sevgiye verdiği kıymetin de ifadesidir.

Karağım aynalayın şırağım-ay, / Sevdiğim, kurban olayım, çerağım ey,
Keldime menin davsım kulağına-ay./ Geldi mi benim sesim kulağına-ey?
Közden tasa bolganda, kanday boldım, /Gözden kaybolunca nasıl oldum,
Ozih tügil zor boldım tırnagıha-ay./ Kendin değil, tırnağına bile hasret oldu.
(Aça 1998: 948, 988)

Bayan'ın güzelliği "beli çok ince, dal gibi" sözleriyle tasvir edilir. Doksan zengin beyin çocuklarının onu görmeden âşık olmaları da çok güzel olduğuna işaret eder.

Kız Jibek hikâyesinin kahramanları, diğer aşk hikâyelerinden gerçeğe daha yakın olarak ifade edilmiştir. Jibek, Tölegen, Karşığa epik özellikleriyle değil de kendilerine ait hüviyetleriyle karşımıza çıkar. Her birinin davranışı samimî, gerçek ve inandırıcıdır. Karakterlerin ruh hâlleri yazılı edebiyatın tahliline yakındır (Berdibayev 1982: 147). Hikâyenin en önemli karakterlerinden olan Jibek, sevdiği ile evlenmek isteyen, özgürce mücadele veren bir kızdır. O, halk hayatındaki güzelliğin sembolüdür. "Cennetten çıkmış huri gibidir, dünyada onun eşi yoktur." sözleri bunu gösterir. Hikâyede, Jibek'in yalnızca güzelliğinden söz edilmez. Aklı, kıvrak zekâsı ve hitabetiyle Tölegen'i birçok bakımdan sınar. Bir han kızı olan Jibek, her zaman bunu düşünerek hareket eder. Tıpkı Bayan gibi o da aşkı her şeyin üstünde tutar. Sevdiğine karşı vefalıdır. Tölegen'i sekiz yıl bekler. Hassas, duygulu olmanın yanı sıra daima mantığı ile hareket eder. Sezgileri çok güçlü olan Jibek'in, geleceği tahmin etme özelliği de vardır. Tölegen ile ilgili gördüğü rüya, buna örnektir. Jibek, halkın düşman karşısında yenilmemesi için adeta bir kahraman gibi davranır. Hikâyenin ikinci bölümünde, Tölegen'in ölümünden sonra, Jibek kadere boyun eğen, gelenekleri kabullenen bir yapı ile görülür. Halk arasında "ağa ölse yenge miras" sözüyle somutlaşan amengerlik anlayışı, eski dönemlere ait bir gelenektir. Jibek, Tölegen'in kardeşiyle evlenerek hem sevdiğinin vasiyetini yerine getirir hem de geleneklere bağlı yaşamak gerektiğini ihsas ettirir (Jumaliyev 1958: 158-190).

Ayman-Şolpan hikâyesinin vakası gerçek hayattan alınmıştır. Hikâye kahramanlarından Kötibar ve Arıstan'ın tarihte yaşadıklarına dair bilgiler bulunmaktadır. Ğabdulîn hikâyedeki karakterleri iki grupta değerlendirir: "Birincisi; eski hayat tarzını, eski gelenekleri isteyenler, arzulayanlardır. Onlar, sosyal sahneden gitmekte olan feodal düzenin temsilcileri, Kötibar ve Maman'dır. İkincisi; yeni doğan kapitalist düzenin hayata kattığı yenilikleri benimseyen ve isteyen gençlerdir. Onlar, Ayman, Arslan, Alibek ve Çolpan'dır. Bunlar Kazak toplumuna girmeye başlayan yeni dönemin temsilcileri safında jırda yerlerini alırlar. Eski dönemde bulunmayan davranış tarzları ile görünürler. Bundan dolayı da daha Önceki Kazak edebiyatında bulunmayan kahraman karakterleridirler" (Ğabdulin 1996: 311). Hikâye, Ayman-Şolpan adıyla anılsa da vaka Ayman'ın etrafında şekillenir. Yeni bir karakter olan Ayman, güzelliği, zarafeti, kahramanlığı ile değil, aklı ile ön plana çıkar. Ayman, aklını halkın birliği, huzuru ve barış içinde yaşaması için kullanır. Diğer hikâyelerdeki kızlar, sevdiği ve aşkı için mücadele ederken Ayman'ın mücadelesi halkı için olur (Jumaliyev 1958: 208-212). Akıllı, bilgili, geleceği önceden tahmin eden Ayman, cesur ve soğukkanlı olması ile dikkat çeker. Kötibar'ın halkına saldırması, babasının malını yağmalaması, kendisi ve kardeşini kaçırması O'nu üzse de endişesini ve çaresizliğini dışa vurmaz. Kötibar'ı, aklı ve hileleri ile ikna etmek için mücadele eder. Hikâyede anlatıcı, Ayman'a belirli ölçülerde kahramanlık da atfeder. O, Alibek geleceği zaman Kötibar'ın atını ve silâhlarını ele geçirerek sevdiğini karşılar. Ayman'ın bu davranışı ile aklını kullanmayı bilmenin yanı sıra gerektiğinde cesurca, silâhla karşı koymasını bildiğinin de ifadesidir. Ayman'ın bir diğer özelliği de Alibek'e duyduğu samimî aşk ve sadakattir.

Könlime ğaşık otı boldı vayım, /Gönlüme aşk ateşi düştü canım,
Pendenin kadir Alla biler jayın. / Kişinin hâlini kadir Allah bilir.
Eşkimge basım kespey men tiymespin,/ Hiç kimseye başımı eğmem
Kazanı jetkizbese bir kutayım./ Belaya ulaştırma bizi Allah'ım.

Ayman'ın hislerini açıklayan bu sözler endişelerinin de ifadesidir. O, davranış, duygu ve düşünceleri ile örnek insan olarak gösterilir (Ğabdulin 1996: 313-315).

Bolat-Janat hikâyesinin kadın kahramanı bey kızı Janat, zeki, ahlâklı, mücadeleci, cesur, sabırlı ve ketum özellikleriyle tanıtılır. Babası Malakbay'ın müftüsü Savda İşan ona zorla sahip olmak için saldırdığında elinden kaçar. Başına gelen bu olayı kendince haklı sebeplerden hiç kimseye anlatamaz.

Kılvet jazda jolıgıp, / Tenha bir yerde karşılaşıp,
Ekinşi jane surar dep. / İkinci kez daha sorar diyerek.
Aramdık kılsa müridine, / Kötülük yaparsa müridine,
İşandı kuday urar dep. /İşan Allah'ın gazabına uğrar diyerek.
Jaksı devşi ed moldadar, / İyidir derdi mollalar,
Kişi ayıbın aşpagan, / İnsanın ayıbını açmayan,
Muratka jeter saspagan/ Murada erer yoldan şaşmayan (Ahmetov 1990: 21)

Dinî bilgilere sahip, ahlâklı, iyi kalpli Janat, kötü insanlarla mücadelesinde gerektiğinde kurnazlık yapar, hileye başvurur. Çözüme ulaşması gereken meselelerde danışılan, kötülük yapanlara nasihat eden, bilgece sözler söyleyen bir kızdır.

Sonuç

Kazakistan sahası halk hikâyelerinde kadınlar; güzellik, akıl, bilgelik ve sadakatin yanı sıra cesaret ve mücadeleci özellikleriyle dikkat çekerler. Sosyal yapının içinde aktif olarak yer alan kadın için aşk, hayatın merkezinde olmamıştır. Bu anlamda yaşanılan hayatın içindeki aksaklıkları, kabul görmeyen uygulamaları eleştiren, hatta değiştirmek için mücadele eden kadının, toplum içindeki konumu pasif sevgili olarak değerlendirilemez. Aksine karşılaştığı zorluklarla yılmadan mücadele eden kararlı, sabırlı ve güçlü olmasıyla Bozkır kültürünün ideal kadın özellikleriyle hikâyelerin merkezinde erkekle birlikte yer alır. Kadının bu mücadelesi özelde başlık parası, zorla evlendirme veya zengin ve yaşlı olanla evlendirilmeye karşı mücadelesi gibi görünse de genelde sosyal yapıdaki çarpıklıklara, eski gelenek, anlayış ve uygulamalara karşı durmanın ifadesidir. Ataerkil yapının hâkim olduğu toplumda, kadına söz hakkı verilmediği dönemlerde yanlış uygulamalara karşı verilen mücadelenin sembolü, temsil eden karakteri kadın olmuştur. Hem aşk hem de sosyal meseleleri konu edinen ve kahramanlarının adlarıyla anılan liro-epos, âşıklık jırları kadının, doğrudan vakanın merkezinde yer aldığı anlatılar olması özelliğini gösterirler. Bu anlamda kadın, erkek alp tipine yaklaşan; son derece güçlü, karşılaştığı bütün zorlukları sabır ve kararlılıkla aşan özellikleriyle karşımıza çıkar.

Hikâyelerdeki şahıslar vasıtasıyla, toplumun değer yargıları, insansı yaratılışından getirdiği olumlu ve olumsuzlukları birçok yönüyle verilmektedir. Olumlu bir kahraman, bazen insanî zaaflarıyla, eğitimli, bilgili ve akıllı oluşuyla; bazen de söylenenlere çabucak inanacak kadar saf yapısıyla görülür. Hikâyelerde yer alan şahıslar, sadece bazı özellikleri bariz hâle getirilerek anlatılmaz. Bunun yerine, kişinin başka bir kişi veya toplumla olan münasebeti, bir arada yaşama iradesi ve bu iradeden doğan ahenk ile bütün bunları sağlamaya yönelik çatışmalar bir arada verilir. İnsanî ölçüler içinde hikâyedeki şahısların zaafları ve davranışlarıyla, bunların sonucunda kazanacakları ödül ve de cezalar anlatılır.

İnsan davranışlarının ön plana çıktığı hikâyelerde, hayvancı toplum yapısı ile bu yapı içindeki insan tasvir edilirken, hayvancı toplumda ön planda olan erkek, yeni sistemin getirdiği anlayışla anlatılarda yerini ve statüsünü kaybeder. Bunun yerine bağımsız bir şahsiyet olarak kendini ifade edebilen kadın ön plana çıkar. Kazakistan sahası halk hikâyelerindeki kadın karakteri bunu göstermektedir. Ancak bu metinlerin Sovyetler Birliği döneminde derlenmiş, yeniden gözden geçirilmiş ve sistemin istediği bir metin hâline dönüştürülmüş olduğunu da göz ardı etmemek gerektiğini belirtmeliyiz.

20. yüzyılın başından itibaren teşekkül eden veya güne adapte edilen hikâyeler, endüstri hayatına geçişteki sancıları yasayan insanı, dolayısıyla kadını anlatmaktadır. Doğrudan endüstrileşmeden bahsedilmese de, hayvancı toplumun uygu-

lamaları eleştirilir ve bu eleştiri içinde hedef olarak insan alınır. Toplumdaki cinsiyet ayırımının eşitleneceği bilincinin verilmesi maksadıyla olsa gerek ki, hikâyelerdeki kadın tipi ön plana çıkarılır.

KAYNAKÇA

Aça, Mehmet (1998), *Kozı Körpeş-Bayan Sulu Destanı Üzerine Mukayeseli Bir Araştırma*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi.

Ahmetov, Z. ,Berdibayev, R. Vd. (1990), *Kazak Halık Edebiyatı-Dastandar-*, Almatı.

Avezov, Muhtar (1997), *Folklor Yazılar* (haz. A. Çınar), Ankara.

Berdibayev, Rahmankul (1982), *Kazak Eposu*, Almatı.

Boratav, Pertev Naili (1982), *Folklor ve Edebiyat -2*, İstanbul.

Ğabdulin, Malik (1996), *Kazak Halkının Avız Âdebiyeti*, Almatı.

İbrayev, Şakir (1978), *Destanın Yapısı* (Akt. A. Çınar), Ankara.

İnan, Abdulkadir (1987), *Makaleler ve İncelemeler-1*, Ankara.

Jumaliyev, K. J.(1958), *Kazak Eposu men Âdebiyet Tarihinin Meseleleri*, Almatı.

Konıratbayev, Avalbek (1991), *Kazak Folklorunun Tarihi*, Almatı

Sıdıkov, (1980), *Ğasırlardın Kavsar Bulağı*, Almatı.

TOPRAKLA TEDAVİ: EVLİYA MEZAR TOPRAĞI ÖRNEĞİ*

Prof. Dr. İsmet ÇETİN**

Özet: Halk hekimliği genel adlandırmasıyla bilinen tedavi şekli, geleneksel tıp olarak da bilinmektedir. Hastalıklardan korunma ve hastalıkların tedavisiyle ilgili pratiklerin geçmişte sık tekrarlanmasıyla edinilen tecrübeye dayalı bilgi, kullanıldığı yer, zaman veya kullananlar göre değişiklik gösterebilmektedir. Çoğunlukla yaşanılan çevrenin verdikleriyle uygulanan koruyucu veya tedaviye yönelik uygulamaların, yanlarına dinsel-bügüsel inanma ve işlemleri de aldıkları zaman daha etkili olduğuna inanılmaktadır. Halk sağaltıcılığının bir çeşidi olan Halk baytarlığı, hayvanları hastalıklardan korumak ve tedavi etmek maksadıyla yapılan çeşitli uygulamalardır. Bu uygulamalar genel halk tababetinde olduğu gibi dini-bügüsel bazı inanma ve uygulamalarla zenginleştirildiği zaman daha etkili olacağına inanılmaktadır. Halk baytarlığı uygulamalarından biri olan toprakla tedavide, sadece toprağın yetmeyeceğine inanan uygulayıcılar, yanına dinî inanmayı da koymak suretiyle daha etkili olacağına inanır ve inandırırlar. Bun Sivas yöresinde tespit edilen bazı toprakla tedavi yöntemleri ve tedavide kullanılan toprağın inançla ilişkilendirilmesi üzerinde durulacaktır. Örnek alınan evliya mezarı toprağının laboratuvar sonuçları ile sağaltılan hastalık / hastalıklar üzerinde durulacaktır.

***Anahtar Kelimeler**: Halk baytarlığı, toprakla tedavi, evliya mezarı*

Treatment with Soil: Evliya Grave Sample

Abstract: The general name of folk medicine is known as the form of treatment, is alsoknown as traditional medicine. Based on the experience gained in the past with frequent repetition of practices related to prevention of diseases and treatment of diseases, it mayvary according to where it is used, time orusers. It is believed that protective or treatment-oriented practice sapplied to theenvironment are more effective when they take religious-free beliefs and procedures with them. Folk medicine is a variety of practices designed to protect and treat animals from diseases. It is believed that the sepractices will be more effective when enriched with religious beliefs and practices as in general folk medicine. Inthetreatment of soil, which is one of the practices of folk medicine, practitioners who believe that only the soil will not suffice, believe and convince that it will be more effective by putting religious belief next to it. In this study, some soil treatment methods identified in Sivas region and the soilused in thetreatment will be associated with faith. The laboratory results of the sample taken Evliya graves oil will be focused on the disease that has been cured.

***Keywords:** Folk medicine, soiltreatment, evliya tomb*

Giriş

Post-modern toplumlardan ilkel hayat yaşayan toplulukları; tarım ve hayvancılık üzerine bina edilen ekonomik yapısıyla hayvancı-tarım toplumundan bilgi

---

* Yazı, 13-15 Ekim 2017 tarihlerinde yapılan *Halk Kültüründe Toprak* Uluslararası Sempozyumu'nda okunan bildiri metnidir.

** Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi, icetin@gazi.edu.tr

toplumuna kadar insanlığın her kesimi, mensup oldukları kültür alanında, kültürel dinamiklerinin varlığıyla toplumsal hafızalarında sakladıkları inanma ve uygulamaları hayatlarında devam ettirmektedirler.

Toplumların kadim dönemlerinde inandıkları ve uygulamaya devam ettikleri bazı pratikler, mensup oldukları inançla çelişmiş olsa, batıl sayılsa bile uygulanmaya devam etmektedir. Bunların başında evliya ve aziz genel adlandırmaları altında toplum tarafından kabul gören ulu kişilerin hayatları çevresinde oluşan anlatılar ile bu anlatıların da etkisiyle mezarları/türbeleri çevresinde oluşturulan anlatılar ve uygulanan pratikler bütün insanlık tarafından benzer biçimde anlamlandırılmakta ve görülmektedir.

Türk kültür coğrafyasında eren, evliya, ermiş, hoca, bab, baba, ata gibi sıfatlarla anılan ulu kişilerin mezar veya makamları olan yatır, türbe, kümbet, tekke, ziyaret gibi yerlerin çevresinde zengin bir anlatı, inanma ve uygulama alanı oluşmuştur (Çetin; Günay 2003: 7).

Ulu kişi ve onun mezarı veya mezarı olduğuna inanılan makamı çevresinde teşekkül eden anlatma ve pratikler birbirlerini besleyerek ortaya o ulu kişinin kerametleri ve kerametlerinin kendi ölümünden sonra mezarı veya makamı vasıtasıyla devam ettiğine inanılmaktadır.

Toplum tarafından hayattayken bilgisi ve eğiticiliği ile bilinen, bazı olağanüstü özellikler gösterdiğine inanılan, ölümünden sonra da aynı şekilde saygı ile anılan ve hayatı çevresinde anlatılanların devam ettiği şahsiyetlerden biri Abdurrahim Fahimiî'dir.

AbdurrahimFahimî ve Mezar

Abdurrahim Fahimî, Malatya'nın Kömürhan beldesinde yaşarken 19. Yüzyılda Sivas'a bağlı Alacahan Nahiyesi'ne gelip yerleşen bir aileye mensuptur.

Dedeleri Hacı Hasan Efendi'nin sağlığında Kömürhan'dan ayrılan aile, 19. yüzyılın ilk çeyreğinde Sivas'ın Alacahan Nahiyesi'ne yerleşir. Bir müddet burada kalan ailenin bir kısmı daha sonra Altınyayla ilçesi sınırlarında bulunan Tahyurt'a yerleşir. Burada da bazı sıkıntılar yaşayan Hacı Hasan, hem bu sıkıntısını gidermek hem de İstanbul'daki medreselerde tahsil görmek amacıyla hocasının icazeti ve emri ile İstanbul'a gider. İstanbul'da yedi sene çeşitli medreseler de ders okutan Hacı Hasan Efendi, tekrar hocasının emri ve vasiyetine uygun olarak Alacahan'a döner.

Hacı Hasan Efendi'nin Ömer Hulusî ve Hacı Osman isimli iki oğlu olur.[1] Hacı Osman'ın da Abdurrahim ve İbrâhim adlı iki oğlu bulunmaktadır.

Soyadı kanunuyla Alacahan'da bulunan sülale Doğan, Bilgin ve Erdem; Altınyayla'nın Tahyurt köyü ile Malatya'ya yerleşen aile Alacahan'dan gitmiş olmaları münasebetiyle Alacahan soyadını kullanmaktalar.

---

[1] Daha geniş bilgi için bkz. Ayşe Yücel Çetin-Önder Bilgin, *Ömer Hulusi (1840-1910) Hayatı ve Eserleri*, Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri-II, Sivas 2007, 361-374.

Abdurrahim Fahimî'nin mensup olduğu aile Doğan soyadını kullanmış, Fahimî'nin oğlu Abdulvahap Ragıp, ailece geldikleri Kömürhan'dan dolayı Kömürhan soyadını almıştır.

Fahimî'nin adı Abdurrahim'dir. İçişleri Bakanlığı, Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğünden 10 Aralık 2007 tarihinde alınan bilgilerden Fahimî'nin adının Abdurrahim olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Fahimî, Abdurrahim veya Abdurrahim Doğan, ya da Fahimî'den çok Kaynar Hoca olarak tanınmaktadır.

Fahimî, "yeşil cübbeli, yeşil sarıklı, kısa boylu, top sakallı, nur yüzlü birisi" olarak tasvir edilip, Kur'an hocalığı yaptığı, dinî alanda bilgili olduğu ve her hangi bir sohbette, ya da her hangi bir yerde dinî duyarlılığından dolayı vecd halinde döndüğü, zikrettiği anlatılmaktadır. Bu hareketlerinden dolayı da kendisine "Kaynar Hoca" lakabının verildiği söylenmektedir.

Abdurrahim Efendi "Fahimî" mahlasını kullanmanın yanında "Fahmî" mahlasını da kullanmaktadır. Fahimî, ulu, azâmetli, anlayışlı anlamlarına gelmekte ve kendisinin tarikat içinde mevkiine, alanında bilgililiğine işâret etmekte. Fahmî ise, atalarının geldiği Kömürhan'a nispet, Arapça kömür kelimesine bağlanmaktadır.

Zira Fahimî Divânı'nın kapağına sonradan yazılıp yapıştırılan "Malatyalı Sadât-ı Hüseyniyye'den Abdurrahîm Fahmî 'an men ahlâ Malatyalı Alacahan'da medfun" ibâresindeki Fahmî'nin "Kömürcü" anlamına geldiğini de dikkate almak gerekir.

Fahimî'nin mezar kitâbesini yazan Tahyurt köyünde yaşayan amcazâdesi Hacı Sait Efendi, şâirin mahlasıyla ilgili şu notu düşer:

Defter-i sınfu'l- abda ismidir Abdurrahim
Nazm-ı uşşakî divanda mahlâsı oldu Fahim

Fahimî'nin öğrenimiyle ilgili yeterince bilgi bulunmamaktadır. Onun başlangıçta Alacahan-Sivas çevresinde bir eğitim aldığını söylemek mümkündür. Fahimî'nin yaşadığı dönemde, ailesinden köklü bir dinî eğitim aldığı, bu eğitimini ailesi dışında başka bir tekke veya zaviye ya da benzeri bir alanda devam ettirdiği ihtimal dahilindedir. Eğitim için İstanbul'da bulunduğu da aşağıdaki şiirden anlaşılmaktadır.

Mekteb-i aşkdan virildi dersimiz hâce-i ezel
Şimdi zâhir mekâtibinde turmamız sûretdendir

Kör olup a'dâsı artsun ömri sürsin saltanat
Şâhımız Sultân Hamîd'in rûhuna hızmetdedir

Sâye-i şahânesinde oldı âlem pür-hüner
Yapdırup mektepleri etfâl-i halk da'vetdedir
…
Bu Fahîm âciz dahî ister ki olsun behremend
Salı bin üç yüz on yedi eylûlîde mektebdedir.

Buradan anlaşılan, Rumî 1317 / Miladî 1901 yılında İstanbul'da bulunan Fahimî'nin düzenli bir eğitim kurumunda eğitime devam ettiğidir. Salnâme-i Vilâyet-

i Sivas adlı çalışmada 1907 yılında Nevâhi-i Hamidîye Mekâtib-i İbdidaiyesi Muallimleri'nin adları sayılırken, Alacahan Nahiyesi Muallimi olarak Abdurrahim Efendi'nin adı geçmektedir (Yücel 2007: 68) Öğrencilerin okumaları için Fahimî tarafından manzûm bir duanın yazılmış olması, O'nun iyi bir eğitim aldığına da delil teşkileder. Fahimî tarafından kaleme alınan manzûm dua metninden bir parça ve kendisi tarafından düşülen not aşağıdadır:

Muharebede bulunan asker-i İslâma Cenâb-ı Hak'dan yardım taleb etmek için mekteb şakirdânı âmîn çagırup mu'allimler okuyalar.

Yâ İlâhî zât-ı pâkin hakkı'çün
İsm-i a'zâm hem sıfâtın hakkı'çün
Nûr u veçhin kâ'inât hakkı'çün
Asker-i İslâma nusret vir Hudâ
Cünd-i a'dâ kahr ola Yâ Rabbenâ

Ol habîbin Mustafâ'nın hakkı'çün
Bâb-ı ilmin Murtaza'nın hakkı'çün
Ehl-i Beytâl-i abâ'nın hakkı'çün
Asker-i İslâma nusret vir Hudâ
Cünd-i a'dâ kahr ola Yâ Rabbenâ

Fahimi'den ailesine intikal eden Delâil, Şerhü'l-Ahkâm, Mekâtib Kitâbı (Yazışma kurallarına dair), bankacılıkla ilgili yıpranmış bir kitap, Sâdi'nin Bostan ve Gülistân tercümesinden bir bölüm, bir Farsça Divançe ile başka dinî kitapların bulunması, O'nun döneminin eğitim kurumlarında iyi denecek bir öğrenim gördüğüne işaret etmektedir.[2] Ayrıca Divânı'ndan ve Divan'da yer alan şiirlerden onun dini ve tasavvufi bilgilere sahipolduğu da anlaşılmaktadır.

Fahimî'nin mensup olduğu aile, Kangal'ın Alacahan ile Altınyayla İlçesi'nin Tahyurt Köyü'ne ve Malatya merkeze yerleşmişlerdir. Sözlü gelenekte yaşayan bilgiye göre, ailenin bu çevreye geliş sebebi, toplumun dinî hizmetlerini yerine getirmek, onları bilgilendirmek ve inanç önderliği yapmaktır.

Fahimî'nin Nakşîyyeden icazetli olmakla beraber, irşâd olduktan sonar tarikat ehlinin tarikât-ı Muhammediyye'ye dahil olması münasebetiyle diğer tarikatlerden de övgüyle bahsetmektedir. Bunlar arasında Kadirîyye, Bektaşîyye tarikatlarından söz açarak bu tarikatleri birlemektedir.

Fahimî'nin; "*Kadirî Nakşî Üveysî hem Halvetiye'den intisâb/ Oldı dâ'îniz Fahimî tal'atınla feyz-yâb"* mısraları, onun birçok tarikata girip çıktığı düşüncesiyle birlikte, kendisinin tek tarikat çatısı altında olamayacağını da anlatmaktadır.

Şâirin Bektaşîlik ve Bektaşîlerle ilgili kaleme aldığı bir şiirinde onun Bektaşî tarikatına de teveccüh ettiği anlaşılmaktadır.

---

[2] Geniş bilgi için bkz. İsmet Çetin, *Fahimî -Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Divanı-*. Sivas 2010; İsmet Çetin, "Alacahanlı Fahimi", *Altıncı Şehir Sivas Dergisi*, Aralık-Şubat 2003, S.6, s.10; İsmet Çetin, "Fahimî'nin Cumhurriyet ve Bektaşîlik ile İlgili Şiirleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, S. 2, (Ağustos 1995), s. 33-35.

Vech-i dildâr seyrine çıkmışdur anlar tâ ezel
Zevk-i Yezdân'a irüp hayrân gezer Bektâşiler

Ol melâmet hırkasında gizlemiş esrârını
Elden atmış varını vîrân gezer Bektâşiler

Fahimî'nin ;

Hem tarikde Kâdirî Nakşî Üveys'e iktidâ
Ol şâh-ı Geylân'ın yanında kıldım can fedâ
Yirlere yüz sürmede dâ'im Fahmî pür-hatâ
Pir-i fâni olmuşam ol ışk yolunda rehnümâ
Merhabâ hayr-i safâ geldin ayâ Şeyh Sünûs

mısraları, yukarıda da belirttiğimiz gibi onun tek tarikat düşüncesi veya çatısı altında kendini ifade edemeyeceğini anlatmaktadır. Sadece mensubu olduğu tarikatın değil, bütün tarikatların ileri gelenleri, dolayısıyla dönemi içinde toplum liderleri olan şahsiyetlere saygı duyduğunu ve onları örnek aldığını her fırsatta ifade etmektedir.

Fahimî'nin ölüm tarihi, mezar kitâbesinde geçen; "Bin üç yüz elli bir şehr-i sıyâmın dördünde" ifadesinden 13 Ocak 1932 olarak kaydedilmiştir. 10 Aralık 2007 tarihinde İçişleri Bakanlığı'na bağlı Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel müdürlüğü'nden alınan nüfus kayıt örneğinde bu tarih, 28.03.1933 olarak geçmektedir.

Bizim kanaatimiz, Fahimî'nin 13 Ocak 1932 tarihinde öldüğüdür. Muhtemeldir ki, Fahimî'nin ölüm tarihi yakınları tarafından resmî mercilere geç bildirilmiş ve tarih olarak da 28.03.1933 yazılmıştır.

Fahimî'nin ölümüyle ilgili, aynı aileden Hayati Bilgin'nin anlattığı rivayette; "Fahimî hasta yatağındayken, kendi cenaze namazını kıldıracak kişinin gelmekte olduğunu söyler. İçeriye, amcazâdesi olan Sivas'ın Altınyayla ilçesine bağlı Tahyurt köyünden Hacı Said Efendi girer. Abdurrahim Fahimî'nin ölümünden sonra, Hacı Said Efendi hem cenaze namazını kıldırır hem de mezar taşı kitâbesini yazar…"

Hacı Said Efendi'nin yazdığı kitâbe şöyledir:

Esselamünaleyküm
Defter-i sınfu'l- abda ismidir Abdurrahim
Nazm-ı uşşakî divanda mahlâsı oldu Fahim

İlm-i ihlâs u amelde şüphesiz mâhirdi
Ehl-i irşâd zümresinde kâmilen ferd-i kerîm

Sâdıkânı feyz bulup irşâda mazhâ rolmağın
Her biri bir kûşe-i rüşdünde oldular mukîm

Bin üç yüz elli bir şehr-i sıyâmın dördünde
Hâlet-i nez'inde sekrân arzusu lütfun halîm

Şerbet-i mevt-i zülâli nûş edip etti revân
Ruh-revân-ı vâsıl-ı Hak ind-i Rahman u Rahîm

İrci-î nazm-ı Celîli sırrına mazhâr olup
Hâzır olmuştur makâm-ı rengi dâr-i naîm

Kabrini züvvar olanlar ruhuna etsin atâ'
Sure-i seba'l-mesânî feth-i Kur'anü'l-azîm

Sen de bir gün nûş edersin şerbet-i mevti Said
Hüsn-i imân ile hatmen yakmasın nâr-ı cahim

Tahyurt Köyünden Hacı Said Efendi

Fahimî vasiyetinde; "Ben öldükten sonra mezarıma taş koysunlar, toprağımdan alsınlar, hastalığa em olur" demiş. Bu anlatıya istinaden Fahimî'nin ölümünden sonra mezarından alınan toprak, tuza katılmak ya da suda ezilmek suretiyle koyunlara yedirilip içirilir ve boçça olan koyunların gözlerinin iyileştiğine inanılır. Burada şunu da hatırlatmak gerekir ki, bir kas hastalığı olan boçça, yörede hayvanların gözerinin körleşmesine denilmektedir. Fahimî'nin mezarından toprağın alınmasından sonra, toprak alınan yere, mezarın çökmemesi için taş konulmaktadır.

Abdurrahim Fahimî'nin çevresinde şâirliğinden çok mutasavvıf kimliğiyle tanındığını söylemek gerek. Onun çevresinde teşekkül eden anlatmalar da bu yöndedir. Fahimî'nin mutasavvıf şahsiyetini, dinî bilgilerdeki yetkinliğini ve tarikat ehli olmasının önemini vurgulamak için anlatılanlardan birisini Hayati Bilgin nakletmektedir: "Kaynar Hoca büyük bir âlim olmuş. Dönerlermiş, zikir çekerlermiş. Tarikat ehliymişler... Cefera (Cafer Ağa/ Câfer Turgut) diyor ki; ben onun definen dönerken ayağının yerden kesildiğini gördüm, diyor..."

Fahimî'yle ilgili anlatılan bir başka menkabeyi yine Hayati Bilgin'den derledik: "… Çolak Memmet vardı. Kâzım'ın evinde otururlardı, babam orada hocalık yapardı. Biz de orada hizmet ederdik. Çolak Memmet diyor ki; Ben Helepçe'nin altında bir mağara var. Orada davar yayıyorum, diyor... Üç yüz-dört yüz tane koyun yayıyorlar... Uyumuşum, kalktım ki koyun yoktur, diyor. Orada, Şuul'un orada bir buğday tarlası var... Adam gibi. Dedim ki, diyor; eğer bu buğdayı yayılırsa ben bu sene acımdan ölürüm dedim, diyor... Gittim ki, Kaynar Hoca, ekinle davarın arasında, davar ekine girmiyor, dizilmiş duruyor... Mehmet korkma, ben buradayım, dedi diyor… Öyle demesiyle Kaynar Hoca sarığıyla, cübbesiyle kayboldu gitti diyor..."

Fahimî'yle ilgili bir başka anlatma da, onun bedduasının tuttuğuyla ilgilidir. Fahimî/Kaynar Hoca'nın öğrencisi de olan Rahmetli anacığımın anlattığıdır: "Kaynar Hoca bir gün Ayşe (Eren) Ebe'den at istemiş. Kadıncağız da vermek istememiş ve sığıra gitti demiş. Kaynar hoca da inşallah gözü kör olur demiş. Ayşe Ebe bunun üzerine atın ahırda olduğunu, binip gitmesini söylemişse de Kaynar Hoca; söz çıktı, dönüşü olmaz, demiş ve gitmiş. Bir gün sonra da atın gözü kör olmuş..."

Fahimi'nin hayattayken ve ölümünden sonra hakkında anlatılanlar ile mezarı çevresinde uygulanan pratikler, Türkiye ve Türk dünyasının hemen her yerinde

görülen uygulamalardır. Özellikle insan ve hayvan hastalıklarını tedavi maksadıyla uygulanan bazı pratikler hemen bütün mezar, yatır, türbe veya makam gibi ziyaretgâhlarda benzer uygulamalara sahne olmaktadır.[3]

Toprak, çeşitli medeniyet, kültür ve dinde dünya ve insanlığın var oluş temeli kabul edildiğinden dolayı kutsal addedilmiş ve çevresinde birçok inanç ve pratik teşekkül etmiştir.

Toprak çevresinde teşekkül eden uygulamalardan biri tıbbî tedavide kullanılan hammadde ve hammaddeye kaynaklık eden manevî yapı/ inanmaların oluşudur.

Tıp okullarında okutulan ve sonunda tıp doktoru unvanının alınmasını sağlayan Batı tıbbının erişim alanı dışında olan her türlü yeni terapi ve tedavi yöntemlerini de içinde barındıran bir kavram olarak tanımlanan alternatif tıp[4], halk hekimliği kavramıyla da ifade olunan ve halk arasında hastalıkların tanılama ve sağaltılması amacı ile başvurulan yöntem ve işlemler de bu alana girmektedir. Ancak "halk sağaltıcılığı; halkın, sayrılıkların nedenleri, belirtileri, süreleri konusundaki görüş ve inanışlarıyla sayrılıkları geçirmek ve onları sağaltmak için kullandıkları yöresel ilaçların, büyüsel ve geleneksel işlemlerin, uygulamaların tümü" (Örnek 1973: 32; Acıpayamlı 1978: 54) olarak kabul edildiği dikkate alındığında bu tıp yönteminin geleneksel ve büyüsel bazı işlemleri de içine aldığı görülür.

Abuddarrahim Fahimî'nin mezarından alınan toprak sarılık, çiçek ve kızamık ile yörede boçça olarak adlandırılan bohça/beyaz kas hastalığı, tabak, şab gibi pek çok hayvan hastalığının tedavisinde kullanılmaktadır. Mezar toprağı, bütün bu hastalıklar içinde en yaygın olarak beyaz kas hastalığında kullanılmaktadır.

Küçükbaş hayvanlarda görülen bu hastalık, hayvanların yeteri kadar E vitamini, selenyumu ya da her ikisini birden yeteri kadar alamamalarıdır. Özellikle merada otlatılan hayvanlarda selenyum eksikliği ön plandadır. Selenyum eksikliği bitkilerin yetiştiği toprakta yeteri kadar bulunmuyor ise ya da fazla yağış ve erozyon olan bir bölge ise daha fazla görülmektedir. Otların tabii şekilde kurutulması, biçilerek kurutulması veya silaj yapımı sırasında E vitamini kayıpları olur. Ayrıca yem maddeleri uzun süre depolandıklarında, E vitamini kayıbı en üst seviyede olmaktadır. (http:// www.pegamerinos.com / faydali—bilgiler / sayfalar / hayvan-hastaliklari / pdf / Beyaz-Kas-Hastaligi.pdf).

Yörede hayvanlar ilkbaharla birlikte meraya salınır ve dolayısıyla otladıkları arazinnin selenyum/çinko ve E vitamini eksikliği hayvanların hastalanmalarına sebep olmaktadır. Çayır otları biçildikten sonra tabii şekilde kurutulur ve yığın yapılır. Bu yemlik bitkilerle kış boya beslenen hayvanlarda, özellikle gebe hayvanlarda E vitaminin eksikliği doğan kuzu ve oğlakların beyaz kas hastalığına tutulmaları kaçınılmaz olur.

---

3 Bu konuda geniş bir bibliyografya için bkz. Ali Abbas Çınar, "Türk Halk Hekimliği ve Veterinerliği Üzerine Kısa Bir Bibliyografya Denemesi", *Kebikeç,* S. 12, s. 249-284.

4 www.academia.edu/.../Meslek_Yuksekokulu_Ogrencilerinin_Alternatif_...

Hayvanların boçça hastalığına yakalanması hâlinde Fahimî'nin mezarından alınan bir miktar toprak suyla boca edilerek hayvana içirilir. Hayvanların beslenmelerinde eksik olan E vitamini ve alınmayan çinko ve selenyum, muhtemeldir ki bu mezar toprağında bulunmuş olsun. Yörenin demir madeni bakımında zengin olması, mezar toprağının hayvan tedavisinde kullanılmasındaki olumlu sonucu da izah etmektedir. Tedavinin olumlu yönde olduğuna şahit olan kaynak kişiler bunun Kaynar Hoca/ Fahimî'nin ölümünden sonra da gösterdiği keramete bağlamaktadırlar. Özellikle boçça hastalığının tedavisinde kullanılan mezar toprağı aynı şekilde tabak ve şab hastalıklarının tedavisinde de kullanılmakta ve uygulama boçça tedavisinde olduğu gibi yapılmaktadır.

Kızamık, sarılık ve çiçek hastalıklarının tedavisinde de mezardan alınan toprak suya boca edilmek suretiyle hasta çocuğa içirilir ve iyileşeceğine inanılır.

Sonuç

Burada verilen sağaltma uygulama örneği, Türkiye'nin birçok bölgesinde bulunan sağaltma ocaklarında yapılan uygulamalarla benzerlik göstermektedir. Toprağın kimyasal yapısı ve içindeki bileşiklerin tedavide asıl unsuru oluşturduğu, dinî-inanç yönünün ise uygulamaya inandırıcılığı artırdığını, insanlarda uygulanmasının psikolojik şartlanmışlıkla tedaviyi hızlandırdığını söylemek mümkündür.

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

Acıpayamlı, Orhan (1989), "Türkiye Folklorunda Halk Hekimliğinin Morfolojik ve Fonksiyonel Yönden İncelenmesi", *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri* (23-25 Kasım 1988).

Çetin, İsmet (1991), "Orta Asya Türk Kültüründe Efsun ve Efsun Törenleri", 24-27 ve 2, S. 11 (Kış), s. 27-32, *Millî Folklor*, 2 (10).

Çetin, İsmet (1995), "Fahimî'nin Cumhurriyet ve Bektaşîlik ile İlgili Şiirleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, S. 2, (Ağustos), s. 33-35.

Çetin, İsmet (2003), "Alacahanlı Fahimi", *Altıncı Şehir Sivas Dergisi*, Aralık-Şubat 2003, S. 6, s. 10

Çetin, İsmet (2004), "Kazak Türkleri Arasında Yaşayan Mitik Anlatmalar", *Prof. Dr. Abdurrahman Güzel'e Armağan*, Ankara, s. 245-254.

Çetin, İsmet (2007), "Türk Kültüründe Bab (Baba) Ata Geleneği", *Millî Folklor*,19, S. 7, Kış, s. 69-75.

Çetin, İsmet (2010), *Fahimî -Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Divanı-*, Sivas.

Gökbel, Ahmet, "Kangal Yöresinde Ziyaret Yerleri", www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/index.php/TKHBVD/article/download/111/104

Günay, Ünver (2003), "Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15, 2003/2, 5-36.

http://www.pegamerinos.com/faydali--bilgiler/sayfalar/hayvan-hastaliklari/pdf/Beyaz-Kas-Hastaligi.pdf

İnan, Abdulkadir (2006), *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*, İstanbul.

Kalafat, Yaşar (1987), "Eski Türk İnançlarının Kars Yöresindeki İzleri", *IV. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri-IV*, Ankara, s. 149-169.

Kaya, Doğan (2012), *Sivas'ta Yatırlar ve Ziyaret Yerleri*, Sivas.

Kutlu, Muhtar (1987), *Şavaklı Türkmenlerde Göçer Hayvancılık*, Ankara.

Şar, Sevgi (1987), "İç Anadolu Bölgesinde Kullanılan Halk İlaçları", *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri-IV*, Ankara, s. 371-380.

Yücel Çetin, Ayşe – Bilgin Önder (2007), "Ömer Hulusi (1840-1910) Hayatı ve Eserleri", *Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri-II*, Sivas 2007, s. 361-374.

KARAMANLICA BİR PEYGAMBERLER TARİHİ: MUKADDES TARİHE NAĞMELER

Prof. Dr. Faruk ÇOLAK[*]

Özet: Din konusu, edebiyat metni yaratıcısının temel yaratma konuları arasında yer almaktadır. Bu bağlamda din mi edebiyatı, yoksa edebiyat mı dini kullanmaktadır sorusu da edebiyat kuramcılarının zihnini hep meşgul etmiştir. Ancak bilinen bir gerçek vardır ki, dinin rükünleri ile din büyüklerinin hayat hikâyelerinin gelecek nesillere aktarımında en geçerli ve kalıcı yolun edebiyat olduğu da su götürmez bir gerçektir. Bu bağlamda bakıldığında Türk edebiyatının hemen hemen yazılı ilk metinlerinden günümüze kadar bu geçerli kanal hiç kapanmamış ve dini öğretiler bu kanal vasıtasıyla nesilden nesile aktarılmıştır. İslamî Türk edebiyatı söz konusu olduğunda Ahmed-i Yesevî'den başlayarak günümüze kadar bu vadide eser vermiş binlerce edip sayılabilir. Türkçe konuşan gayrimüslim toplulukların bu konudaki yaratmalarından ilim alemi hem habersizdir hem de ilgisizdir. Bu çalışmada Anadolu'da Türkçe konuşan Hristiyan Karamanlıların orijinal nadir yaratmalarına olan Anastasios İoannidis'in hem muharriri hem de naşiri olduğu "Mukaddes Tarihe Nağmeler" başlıklı eser tanıtılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Anastasios İoannidis, Mukaddes Tarihe Nağmeler, Karamanlıca, peygamberler tarihi, dinî edebiyat*

A History of Karamanlidika Prophets: Sacred Historical Notes

Abstract: The subject of religion is the subject of the creation of literary texts. In this context, the question of whether religion or literature is used, has always kept the minds of literary theorists. However, there is a known fact that it is an in disputable fact that literature is the most valid and permanent way of transferring the life stories of theelders of religion with the future generations. In this context, this valid channel has never been closed and the religious teachings have been transferred from generation to generation through this channel. When it comes to Islamic Turkish literature, it can be counted as thousands of people who have produced works in this valley from Ahmed-i Yesevi to the present day. From the creation of Turkish-speakingn on-Muslim communities on this subject, the world of science is both unaware an dirrel evant. In this study, the work of Anastasios Ioannidis "Sacred Historical Notes", who was the creator of therareTurkish origin of the Turkish-speaking Christian Karamanites in Anatolia, will be introduced.

Keywords: *Anastasios Ioannidis, Prophets History, Karamanlidika, history of prophets, religious literature*

Giriş

Edebiyat, dile dayalı sanat dalı olması münasebetiyle yaratıcıları ve hitap ettikleri kitleler yönüyle çeşitli sınıflandırmalara tabi tutulmuştur. Bu bağlamda toplumların bütün dinî ve sosyal katmanlarına hitap edebilecek şekilde vücut bulmuş ve metinleri aracılığıyla söz konusu grupların anlatma, anlama ve bedii zevklerini

[*] Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, fcolak@ohu.edu.tr

giderme ihtiyaçlarını karşılamışlardır. Tarihi süreç içerisinde destansı ve dini metinler, söz konusu okuyucu gruplarının ihtiyacını karşılamak maksadıyla yaratılmışlardır. Tarihin hiçbir dönemi yoktur ki, edebiyat ile din arasında amaç ve araç açısından bir ilişki olmasın.

Türk edebiyatının İslamiyet öncesi metinleri, büyük oranda inanç merkezli yaratmalardan meydana gelmektedir. Orhun Abideleri, inanç merkezli yaratılmış eserlere güzel bir örnektir. Her şeyden evvel ölüm gelenekleri etrafında teşekkül etmiş gibi gözükseler de aslında bu eserler, ölenin ideolojisi, fikirleri, inancı ve gelecekle ilgili tasarımlarının ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Toplumun alt katmanlarını oluşturması bakımından çeşitli dinî gruplar, edebiyatı amaçları açısından en iyi araç olarak görmüşlerdir. Bu yüzdendir ki, edebiyat ile din ilişkisi tarihi süreç içerisinde dinî grupların ilgisini çekmiştir. Ahmed-i Yesevî, Yunus Emre vb. pek çok şahsiyet bu teze örnek olabilecek niteliktedir. İslamî Türk edebiyatı vadisinde bu örneklerin sayısını daha da çoğaltmak mümkündür.

Türkçe ile yazılmış İslamî metinlerin dinî edebiyat içerisinde telakki edildiği herkesin malumu olmakla birlikte Türkçe ile yazılmış diğer dinlere ait metinlerin nereye dâhil edileceği sorusuna verilecek cevap, tartışma yaratabilecek niteliktedir. Bu bağlamda Hıristiyan toplulukların Türkçe ile yarattıkları metinler, günümüz Türkologlarını pek fazla ilgilendirmemektedir veya ilgisini çekmemektedir. Bunun temel sebebi materyale ulaşma zorluğu ve ideolojik körlüktür ki ideolojik körlükten kastımız aynı zamanda dinî önyargılardır. Nedense bu mevzu gündeme geldiğinde dinî ve ideolojik sebepler, edebiyat ürünlerinin önüne geçmekte ve araştırmacılar bu türden ürünleri ya görmezlikten gelmekte ya da belirli bir ideolojik gözlükten bakma açmazına düşmektedirler. Bu yüzdendir ki, Türkçe ile vücuda getirilmiş İslam dışı metinler söz konusu talihsizliklerden kurtulamamışlardır. Karamanlıca olarak adlandırılan edebiyat da bu talihsizliği yaşayanlardan birisidir.

Karamanlıca Edebiyat

Varlıklarının izini Fatih dönemi eserlerine kadar sürebildiğimiz Karamanlılar, bilindiği kadarıyla ilk defa Otman Baba Velayetnamesinde geçmektedir. Velayetnamenin elli dördüncü babında İstanbul Yenikapı semtinde bir Karamanlı taifesinden bahsedilir. Velayetnamede geçen bilgiye göre Müslüman olduğu anlaşılan kavgacı Karamanlı grubu ile Otman Baba abdalları arasında bir cenaze defin meselesi yüzünden nizah çıkar. Durum Fatih Sultan Mehmet'e intikal eder (Yalçın 2008: 35, 276-279). Otman Baba Velayetnamesi müellifinin üslubundaki abartı ve herkesi Müslüman sayma gayreti göz önüne alındığında söz konusu grubun Yenikapı'da ikâmet etmeleri onların Hıristiyan olmaları ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Bu ihtimali kuvvetlendiren bir başka gerçek de Fatih Sultan Mehmet'in Karamanlılarla ilgilendiği ve onlara dinî serbestlik verdiğiyle ilgili tarihi verilerdir.

Grek alfabesiyle meydana getirilmiş Karamanlı edebiyatının ilk belgesi 1584 tarihlidir. Söz konusu belge Patrik Gennade Scholarios tarafından 1455 veya 1456 yılının başlarında Fatih Sultan Mehmet'e sunulan Hristiyanlıkla ilgili özet bilgidir (Salavilla-Dalleggio 1958: 1-2). Karamanlıların varlığını haber veren bir başka eski

kaynak ise Nicolas de Nicolay'ın *Les Navigations, Peregrinations et Voyages Faicts en Turquie Envers 1577* isimli eserdir. Söz konusu eserde İstanbul Yedikule'de yaşayan Karamanlılar hakkında çeşitli bilgiler verilmiştir (İbar 2010: 108). Daha sonraki dönemde Hans Dernschwam'ın *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü* başlıklı eseri ile Evliya Çelebi Seyahatnamesinde geçer. Hans Dernschwam'ın eserinde İstanbul'da, Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde ise Antalya ve Alanya'daki yerleşik Karamanlılar hakkında daha sarih bilgiler yer alır.

1584 yılında gerçekleştirilen ilk Karamanlıca baskıdan 1924 yılına kadar beş yüzün üzerinde eser meydana getirilmiştir. Meydana getirilen bu eserlerin çok az bir kısmının telif olmasının yanında, kâhir ekseriyeti dinî içeriklidir. Hem telif olup hem de dinî içerikli olanlar ise nadirattandır. Yunan edebiyatı yoluyla Batı edebiyatından yapılan çeviriler, Türk edebiyatının tarihî seyrini değiştirebilecek niteliktedir. Ayrıca Karamanlıca eser baskısında Türk halk anlatmalarından bir kısmına da ilgi gösterilmiş ve bu bağlamda bazı halk hikâyeleri ile mizahî metinler Karamanlıca edebiyatın verileri arasına girmiştir.

Mukaddes Tarihe Nağmeler

Anastasios İoannidis'in hem muharriri hem de naşiri olduğu "*Mukaddes Tarihe Nağmeler*" başlıklı eser, "*ve İsa Hristos Efendimizin Hakkında Yazılan Bir Mektup Suretidir*" alt başlığını taşımaktadır. Eserin "*1898 yılında Maarif Nezareti celilesinin 658 numaralı ve 25 Teşrinisani 1315 tarihli ruhsat ile tab olunmuştur*" ibaresinin yer aldığı kapak sayfasının altında "*Dersaadet-Adelfo Misailidli Matbasında tab olunmuştur 1898*" notu yer almaktadır. Eserin ikinci sayfasında "*Naşiri imzası olmayan kitap nizamen sahte tutulacak*" notunun altında yayıncıya ait olduğunu tahmin olduğunu ettiğimiz şeklindeki imza yer almaktadır. Öyle anlaşılıyor ki o dönemde de yayıncılar, korsan kitap basımından oldukça bizardırlar.

Anastasios İoannidis'in 223 dörtlük ve 11 resim ihtiva eden bu telif eseri, 75 sayfadan oluşmaktadır. Resimler metni tam olarak betimleyen ve görsel olarak tamamlayan çalışmalardır. Birinci resim Tanrı'nın Âdem ve Havva ile konuşmasını resmetmektedir (s. 3)[1]. İkinci resim Âdem'in oğulları Kabil ile Habil'in kavgasını tasvir etmektedir (s. 8). Üçüncü resim Firavun'un sarayındaki büyücülerin yılanla gösterisini resmetmektedir (s. 17). Bu resimde Musa'nın asası yılana dönüşmekte ve diğer büyücülerin yılanlarını yutmaktadır. Dördüncü resim Musa'nın on emri İsrailoğullarına okumasını anlatmaktadır (s. 23). Resimde Musa elinde çift sütunlu bir levha ile betimlenmiştir. Beşinci resim Hz. Davut bahsinde geçmektedir. Resimde Davut, başında tacı elinde kalem ve sol dizinin üzerinde kalemle yazı yazdığı bir rulo ve sol yanında bir arp ile resmedilmiştir (s. 27). Altıncı resim bir kaideye yaslanmış bakire Meryem'in ellinde çiçek olan bir melekle görüşmesini tasvir etmektedir (s. 46). Yedinci resim Tanrı'nın gözetiminde Hz. Meryem'in Hz. İsa'yı doğurmasını tasvir etmektedir (s. 48). Resimde Tanrı'nın her iki yanında biri siyah biri beyaz iki inek ve Hz. Meryem'in arkasında iki aziz yer almaktadır. Sekizinci

[1] Parantez içerisindeki numaralar, eserin orijinalindeki sahifelere gönderme yapmaktadır.

resimde vaftizci Yahya'nın Hz. İsa'yı kutsaması, yani vaftiz etmesi yer almaktadır (s. 52). Resimde Hz. İsa'nın arkasında bir melek yer almaktadır. Dokuzuncu resim Hz. İsa'nın on iki havarisi ile yediği son akşam yemeğini betimlemektedir (s. 57). Resimde Hz. İsa, başının etrafında bir ışık halesi ve elinde bir nesne tutmuş olarak resmedilmiştir. Onuncu resimde bir ışık huzmesi içerisindeki Hz. İsa ve ona kutsal kadeh ve içerisinde haç sunan bir melek tasvir edilmiştir (s. 59). Resimde Hz. İsa'nın arkasında uyuyan üç havari de yer almaktadır. On birinci resim Hz. İsa'nın lahitin kapağını açıp göğe yükselmesini tasvir etmektedir (s. 67). Resimde ayrıca dehşete düşmüş üç Roma askerine de yer verilmiştir.

Manzum olarak meydana getirilen eser 223 dörtlükten oluşmaktadır. Dörtlükler, müellif tarafından numaralandırılmıştır. 150 numarada dörtlük yer almamaktadır. Böylece Metin toplamda 222 dörtlükten oluşmaktadır. Metnin vezni, hecelerdeki seslerin uzunluk ve kısalığına dayalı Yunan vezin sistemi olan Heksametron (Öyken 2003: 3-16)'a göre oluşturulmuştur. Metin Türkiye Türkçesine aktarıldığında Heksametron düzeni bozulmaktadır. Kafiye ve rediflerden istifade edilmiştir. Ve hemen hemen her dörtlükte kafiye veya redif yer almaktadır. Kafiye örgüsünde ise zaman zaman tutarsızlık varmış gibi gözükmektedir. Ancak bu durum tutarsızlıktan ziyade, Âşık edebiyatında da sık sık karşımıza çıkan çıkış yerleri birbirine yakın sesler ile kafiye yapma geleneğinden kaynaklanmaktadır. Eserdeki a-e, o-u veya nadiren de olsa u-ı veya ü-i şeklinde yapılan kafiyeler bu duruma örnek olarak verilebilir. Şair, vezin, kafiye ve redifler yardımıyla nesir diline yakın dörtlüklerden oluşan didaktik bir metin ortaya çıkarmıştır.

Metinde geçen kutsal kişilerin isimlerinin Yunancadan geçtiği anlaşılmaktadır. Kahraman isimleri Hz. Âdem, Adam; Hz Havva, Eva; Hz. Nuh, Neo; Hz. İbrahim, Abraam; Sare, Sarra; Hz. İshak, İsaak; Yahova, İahov; Hz. Yusuf, İosif; Firavun, Farao; Kenan, Kanaan; Hz. Yakup, İakob; Bünyamin, Beniamın ve Hz. Musa, Mousi şeklinde geçmektedir.

Metin dinler tarihinde peygamber olarak adı geçen Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. İshak, Hz. Yusuf, Hz. Yakup, Hz. Musa. Hz. Harun, Hz. Davut, Hz. Süleyman, Hz. İlyas, Hz. Yunus, Hz. Zekeriyya ve Hz. İsa'nın efsanevî hayatı etrafında teşekkül etmiştir. Peygamberler tarihi olarak isimlendirdiğimiz eserin bölümlemesini şu şekilde yapmak mümkündür.

Metin Allah'a sena ile başlamaktadır. Ayrıca Hz. Âdem ile Havva'nın yaratılması, iblisin kandırmasıyla Allah'ın emrine muhalif gelmeleri üzerine sürgün edilmeleri ve işledikleri suçun karşılığı olarak Havva'nın doğurganlık vasfını kazanması anlatılmaktadır (1-2)[2].

Metnin ikinci kısmı, Hz. Nuh'un hikâyesini konu etmektedir. Nuh'un gemi yapması, gemiye inananlarla birlikte her hayvandan bir çift alınması, tufan sonrasında insanların tekrar çoğalması ve yoldan sapması anlatılmaktadır (3-6).

---

2 Parantez içerisindeki rakamlar, eserin orijinalindeki dörtlük numaralarına atıf yapmaktadır.

Metinde Hz Nuh'un hikâyesinden sonra Hz. İbrahim'in hikâyesi anlatılmaktadır. Zürriyeti olmayan İbrahim ile karısı Sara'nın İshak adında bir oğullarının olması, İshak'ın kurban edilmesi ve insan kurbanı yerine Tanrı'nın koç göndermesi anlatılmaktadır (7-14).

İshak'ın soyundan gelen Hz. Yusuf ve kardeşlerinin hikâyesi metinde yer alan bir başka bölümdür. Hz. Yusuf'un kuyuya atılması, kuyudan çıkarılıp Mısırlı tüccarlara satılması, Mısır'da iftiraya uğrayıp zindana atılması, Firavun'un rüyasını yorumlaması, Mısır'a ikinci sultan, yani vezir olması, rüyada gerçekleştiği üzere kıtlığın başlaması, Yakup'un diğer oğullarının buğday için Mısır'a gelmeleri, Yusuf'un babası Yakup'a kavuşması ve Mısır'a yerleşmeleri anlatılmaktadır (15-27).

İsrail nüfusu Mısırda günden güne artar ve kuvvet kesbeder. Neden sonra Yusuf'u tanımayan bir padişah gelir. Bu padişah, İbrani kavmine şüphe ile yaklaşır ve onlara ağır işlerde çalıştırarak cefa eder. İbrani kavminin kuvvetlenmesinden korkan padişah, Mısırlı ebelerden İbrani kadınlarının doğurduğu her erkek çocuğu öldürmelerini ister. Ebeler, Allah'tan korkar, bu emri asla yerine getirmez ve çeşitli tedbirlerle çocukları saklarlar. Levili atalardan güzel bir erkek çocuk doğar ve bu çocuk üç ay saklanır. Daha fazla saklanamayacağı anlaşılınca ziftli sepet içerisine konularak ırmak kenarında sazlığa konulur, sepete konulan çocuğun kız kardeşi ise olacakları bir kenardan gözlemektedir. Firavun'un kızı ırmakta yıkanırken sazlarda bir sepet görür ve hizmetçisini göndererek sepeti aldırır. Sepetin içinde bir çocuk vardır, İbrani olduğunu bilmesine ve yasağa rağmen onu sahiplenir, adını Musa koyar. Firavun'un kızı, çocuğun kız kardeşi vasıtasıyla bir sütannesi arar ve bu sayede çocuk esas annesine verilir. Çocuk biraz büyüyünce Firavun'un kızına geri verilir. Çocuğun İbrani olduğunu anlayan Firavun, onu öldürmek ister. Durumu anlayan Musa, kaçar ve Medyen diyarında kâhin İfor'a sığınır. Musa kâhinin kızı Sepfora ile evlenir ve kayınpederinin koyunlarını güderek çoban olur. Bir gün Horiv dağına çıkan Musa orada böğürtlen çalısının yandığını görür ve Yusuf'un Allah'ı olduğunu söyleyen bir ses duyar. Musa, bu sesten İbrani halkını kurtaracağı müjdesini alır. Musa ve kardeşi Harun, Firavun'a İsrail halkını serbest bırakmasını söylerler. Çeşitli eziyetlerden sonra İsrailoğullarının Mısırdan çıkmasına izin verilir. Kızıldeniz ortadan ikiye yarılır ve İsrailoğulları bu güvenli geçitten karşıya geçerler. Firavun verdiği izinden pişman olur ve askerleriyle İsrailoğullarını takip eder, ancak Kızıl Deniz'de helak olur. Esaretten kurtulan İsrail halkı, Musa'nın kılavuzluğunda çeşitli yiyecek ve içeceklerle beslenir. Musa'ya mermer üzerine yazılmış on emir gelir. Bu sayede kendi şeriatını kurar ve bu on emir arasında namaz emri de verilir (28-51).

Adı İsmail olan bir hayırlı evlat doğar, bu çocuk büyüyünce Allah'a hizmet eder ve gece gündüz ibadet eder. Peygamberliği tebliğ edilen İsmail, Davut'un padişahlığını tasdik eder. Davut, Golyat ile savaşır, onu yener ve padişaha damat olur. Filistinliler bu dönemde perişan olurlar ve Davut'a garaz bağlarlar. Davut, saraydan gizlice kaçar ve Filistinliler saldırıya geçer. Zor duruma düşen Davut, bir cinci kadın bulur, ölmüş İsmail'i mezarından çıkarır ve padişahlığın Davut'ta olduğu emrinin verilmesini sağlar. Bunun üzerine Davut, İsrail'in padişahı olur ve Mu-

sa'nı şeriatını uygular. Davut'un Süleyman isminde bir oğlu olur ve babasının ihtiyarlığında İsrail'e padişah olur. Kudretli Süleyman, Allah'ın ahdini yerine getirir ve büyük bir ev yapar. İçinde Musa'nın on emri bulunan Ahit Sandığını gömer. Kırk yıl saltanat süren Süleyman ölür ve babası Davut'un mezarına gömülür (52-85).

Süleyman'ın ölümünden sonra İlya peygamber olur, kavminin birliğini sağlar. İlya'nın peygamberliği süresince üç sene altı ay kıtlık olur. Kıtlıkta kuzgunlar, İlya'ya ekmek getirir ve onu beslerler. İlya, dul bir kadının ölmüş oğlunu dirilterek anasına verir. İlya ile padişah Ahap arasında savaş çıkar, İlya gökten taş yağdırır. Bu olay üzerine İlya, Elissaios ile birlikte memleketini terk edip Ürdün'e gider. İlya kürkünü atarak ırmağı ortadan ikiye ayırır. Ateşli araba ve atlar İlya'yı kapıp kasırgalar eşliğinde gökyüzünde kaybolurlar (86-93).

Elissaios, İlya'nın ruhuyla büyük peygamber olur. Elissaios, Sunamlı bir kadının ölmüş çocuğunu dirilterek anasına geri verir ve bu olay üzerine şöhreti bütün İsrail'e yayılır (94).

Altın ve gümüşten yapılmış putlara tapıp Musa'nın öğretisini terk eden İsrail halkını ıslah etmek için Rab, İyon (Yunus)'u gönderir. Rab, İyon'a Ninona şehrinin halkı hakkında şikâyette bulunur ve bu halkın günahlarının kendi huzuruna kadar çıktığını, gidip onlara bu durumu bildirmesini söyler. Bu haberi duyan İyon keder bağlar, Tehersis'e kaçmak için bir gemi bulur ve gemiye biner. Gemi şiddetli fırtınaya yakalanır ve bütün yükü denize atılır. Olanları seyreden İyon, bu kötülüğün kendisi yüzünden olduğunu söyleyince onu denize atarlar. İyon denize atılınca denizin şiddeti durulur ve İyon'u bir balık yutar. İyon, balığın kursağında üç gün üç gece ibadet eder. Rabbin emri ile balık, İyon'u kusar ve bu şekilde karaya çıkar. İyon, Rabbin emri ile ikinci defa Ninova'ya gelerek tebliğde bulunur ve Allah halkın kusurlarını affeder (95-102).

O dönemde karısı Harun'un kızı Elisabet olan Zekeriyya isminde bir kâhin vardır. Zekeriyya'nın karısı Elisabet, kısırdır ve bir evlat arzusuyla Allah'a yalvarır. Zekeriyya, heykel, yani mezbaha girer ve orada evlat sahibi olmak için yalvarır. Duası kabul olan Zekeriyya'ya Cebrail gözükür, ona Aziz Ruh'un anasının karnında olduğunu söyler ve doğacak çocuğa İoannis (Yahya) adını koymasını söyler. Zekeriyya'nın karısı hamile kalır ve çocuk doğar. Yahya, aziz ruh ile gezer ve Mesih'in geleceğini haber verir. Yahya, halkı talimleyip, vaftiz eder. İsa'nın vasıflarını sayan Yahya, onu manevî âlemde vaftiz ettiğini söyler, padişah Herodis de Yahya'yı peygamber olarak tanır, itibar eder. Padişah'ın baldızı, Herodis'in Yahya'ya gösterdiği alakadan rahatsız olur ve ona garaz besler. Padişah, doğum gününde meşk ile oynayan baldızına her ne dilerse yapacağını söyler. Bu söz üzerine Yahya'nın başını istediğini söyler. Yahya'nın başı kesilip, altın tepside Padişahın baldızına sunulur (103-126).

Vaftizci Yahya'nın katledilmesi, İsa'nın vaktinin geldiği anlamına gelir. Cebrail, mukaddes atalardan doğmuş bakire bir kız arar ve Meryem'i bulur. Ona selam verip korkmamasını, kutsal ruhtan hamile kalacağını söyler. Doğacak olan

çocuğun Allah'ın oğlu olacağını, ona İsa adını koymasını, Davut'un tahtını yeniden bina edeceğini ve padişahlığının ebedi olacağını söyler. Meryem'in Yusuf adında bir nişanlısı vardır ve Meryem'in hamileliğinden rahatsız olur. Şüpheye düşer ve Meryem'i boşamaya karar verir. Melek, Yusuf'a görünerek bu hamileliğin Ruh'ul-Kudüsten olduğunu, Meryem'e sahip çıkmasını söyler. Bu söz üzerine Yusuf, Meryem'i yanına alarak memleketi Baytüllahim'e gelir ve Meryem orada İsa'yı doğurur. Doğan çocuğa, meleğin de önceden haber verdiği üzere İsa adı verilir. İsa'nın doğduğunu öğrenen padişah Herodis, iki yaşından küçük bütün çocukları öldürmelerini söyler. İsa ve ailesi melek vasıtasıyla kaçıp kurtulurlar, onları arayanlar da telef olur. Kırkıncı gününde çocuk, heykele getirilir ve orada Yahuda'nın oğlu ihtiyar Simeon, Mesihi kucağına alıp dua eder. Pekçok mucizeler gösteren İsa'yı Yahudiler asla anlayamazlar. İsa, vakit gelince Ürdün ırmağında Vaftizci Yahya tarafından vaftiz edilir. İsa, on iki inananı ile birlikte gezer. Onun Allah'ın oğlu olmasından şüphe duyarak rahatsız olanlar vesvese ederler. İsa bu vesveselere karşı çeşitli mucizeler gösterir. Yahudiler ise Musa'nın öğretisini öğretmediği konusunda tereddüt içerisindedirler ve daha da ileri giderek onu büyücülükle itham ederler. İsa, dört gün önce ölmüş dostu Lazaros'u mezarından çağırıp diriltir ve kendisine inanan havarileri ile son akşam yemeğinde buluşur. Yemekte İsa, on iki havarisinin ayaklarını yıkayıp peşkirle siler. Onlara içlerinden birinin kendisini ele vereceğini söyler. Onlara bu benim tenimdir diye ekmek ve bu benim kanımdır diye şarap verir. İsa, ibadet ederken havariler de uykuya dalar. Havari Judas, İsa'yı ele verir. İsa, yakalanır, mahkeme edilir ve idam cezasına çarptırılır. Elam kâğıdı birkaç dilde yazılır ve istavroz ağacına asılır. İsa'nın annesi Meryem ve bazı kadınlar feryat ederler. İsa, elleri mıhlanmak suretiyle asılarak idam edilir. İsa, kefenlenerek taştan bir mezara defnedilir. Mezarın başında askerler nöbet tutar. İsa, üç gün yattığı mezarda dirilir, dışarı çıkar ve ara ara havarilerine görünür. Bu şekilde kırk gün dünyada yaşar ve kırk günün sonunda göğe yükselir (127-199).

Eserin son bölümü, Hz. İsa'nın öldürülmesinden sonraki safhayı anlatır. Havarilerin izleyeceği yol ve erkânın anlatıldığı bölümün sonunda Hz. İsa'ya yapılan övgü ile Allah'a yapılan dua yer almaktadır (200-223).

Sonuç

Müellifinin hayatı hakkında hemen hemen hiçbir bilgiye sahip olmadığımız *Mukaddes Tarihe Nağmeler*, ihtiva ettiği motifler yönüyle hem dinler tarihi hem de halk bilimi araştırmaları açısından oldukça kıymetlidir ve bu motiflere Türk halk anlatmalarında sıkça rastlanmaktadır. Bunlar, çocuğu sepete koyarak ırmağa/göle bırakma, sahipsiz çocuğun büyütülmesi, olağanüstü hamilelik, insan kurbanı, ölünün dirilmesi, kürk/ceket/hırkanın atılmasıyla ırmağın ortadan ikiye ayrılması veya sakinleştirilmesi, ateşli arabalar ile atların kasırgalar eşliğinde göğe çıkması, insanın balık tarafından yutulması, başı kesilerek cezalandırma, geleceği haber verme, göğe yükselme ve kırk sayısıdır.

19. yüzyıl Türkiyesinde Türkçe konuşan Ortodoks ahalisinin inanç kaynaklarından birisi olan eser, manzum olarak kaleme alınması yönüyle dikkate değerdir. Ayrıca eser bu yönüyle tarih konulu eserlerin en güzel manzum örneklerindendir.

İçerisinde yer alan şahıs adlarının Yunanca söyleyişe göre yazılması, eserin beslendiği kaynağının Yunaca bir eser olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir ki, bu durum Karamanlıların mezhep tercihleri göz önüne alındığında normaldir. Eserin beslendiği kaynakların Yunan etkisi taşıması dışında dili, 19. yüzyıl Türkçesinin bir yansımasıdır.

Metinde anlatılan olaylar ve kahramanlar ile çocukları, İslâm literatüründeki sıra ve kronolojiye uymamaktadır. Mesela, İslam kaynaklarında İsmail İbrahim'in oğlu olarak geçer ve İslam'da kurban hadisesi İsmail ile ilişkilendirilir. Hıristiyanlık kaynaklarında İsmail İbrahim'in oğlu olarak kabul edilmez ve bu durum esere olduğu gibi girmiştir. Aynı zamanda Hristiyanlık kaynaklarında İbrahim'in tek oğlu İshak olarak yer alır ve kurban İshak ile ilişkilendirilir. Yine önemli bir fark da İsmail ile Davut arasındaki ilişkidir. İslam kaynaklarında bu ilişkiden hiç bahsedilmez.

Tarihsel süreç açısından semitik dinlerin peygamberleri, Hz. Muhammet hariç hepsi İbranî kökenlidir ve Filistin'le mücadelelerinin temelinde de bu etnik ve dinî fark yatmaktadır. Bu açıdan bakıldığında İsrail ve Filistin arasındaki çatışma Davut'a kadar götürülebilmektedir.

KAYNAKÇA

Dernschwam, Hans (1992), *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*, (Çev. Yaşar Önen), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

İbar, Gazanfer (2010), *Anadolulu Hemşehrilerimiz Karamanlılar ve Yunan Harfli Türkçe*, İş Bankası Yayınları, İstanbul.

İonnidis, Anastasios (1898), *Mukaddes Tarihe Nağmeler*, Adelfo Misialidli Matbaası, Dersaadet.

Öyken, Ekin (2003), *Roma Lirik Şiirinde Ölçü ve İnsan Duygulanımı Üzerine Bir Çözümleme*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

Salavilla, Severian-Eugene Dalleggio (1958), *Karamanlıdıka I -1584-1850-*, Athenes.

Yalçın, Yunus (2008), *Türk Edebiyatında Velâyetnâmeler ve Otman Baba Velâyetnâmesi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Kayseri.

http://medusa.libver.gr/jspui/handle/123456789/4718.

NASREDDİN HOCA FIKRALARINA ŞİİR VE ÇEVİRİ BAĞLAMINDA BİRER YORUM

Prof. Dr. Meral DEMİRYÜREK*

Özet: Nasreddin Hoca, Türk mizahının çok bilinen tarihî şahsiyetlerinin başında gelir. Yüzyıllardır Nasreddin Hoca adı etrafında örülmüş sayısız fıkra oluşmuştur. Bu fıkralarla neşelenen, derdini dağıtan, meselesini dile getiren Türk toplumu için Nasreddin Hoca gülen yüzdür. Onun tarihî kişiliğini araştıran, fıkralarını tespit edip yazıya geçiren bilim insanları için ise vazgeçilmez bir kaynaktır. Hakkında yürütülen çalışmalar sayesinde kimliğiyle ilgili birçok bilgiye ulaşılmış olsa da, onun her zaman öne çıkan yanı fıkralarıdır. Bu sebeple, sözlü anlatı kültüründen gelen Nasreddin Hoca fıkraları yazıya geçirildikten sonra süreç tamamlanmamış, aksine çeşitli şair ve yazarlar tarafından Nasreddin Hoca ve fıkraları sürekli yeniden yorumlanmaya devam edilmiştir. Bugüne değin, çağdaş Türk edebiyatı kapsamında Nasreddin Hoca ile ilgili olarak birçok kişi tarafından çalışma yapılmıştır. Nitekim bunlardan ikisi olan Orhan Veli Kanık ve Taner Baybars'a ait çalışmalar bu makalenin konusunu oluşturmaktadır. Orhan Veli Kanık, Garip şiir hareketinin bir temsilcisi olarak edebî geleneği tamamen reddetmesine rağmen Nasreddin Hoca'ya kayıtsız kalamayarak onun bazı fıkralarını manzum biçimde yeniden yazıya geçirmiştir. Taner Baybars, İngiltere'de yaşayan Kıbrıslı bir Türk olarak hem şiir hem de romanla ilgilenmiştir. Kaleme aldığı telif eserlerinin yanı sıra başta İngiltere olmak üzere İngilizce konuşulan ülkelerde Türk edebiyatının tanıtımı için Türk şair ve yazarların eserlerinden çeviriler yapmıştır. Taner Baybars, Nasreddin Hoca hakkında derin araştırmalarda bulunmuş ve onun çok sayıda fıkrasını İngilizceye çevirmiş ve Batılı kaynaklarda yer almasını sağlamıştır. Bu çalışmada, Orhan Veli Kanık ve Taner Baybars'ın Nasreddin Hoca üzerine yaptıkları çalışmalar ve yeni yorumlar karşılaştırmalı bir biçimde incelenerek dikkatlere sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Orhan Veli Kanık, Taner Baybars, gülmece, geleneksel anlatı, modern anlatı*

A comment in the Context of Poetry and Translation into Nasreddin Hodja's Jokes

Abstract: Nasreddin Hodja is one the most known historical figures of Turkish humour. Numerous jokes have been produced around the name of Nasreddin Hodja for centuries. He is laughing face for the Turkish society who cheers with these anecdotes, distributes its sadness, and displays its trouble. It is an indispensable source for researchers who research and detect his historical personality, and write articles. Although there is a lot of information about his identity, his most prominent feature is his anecdotes and humours. For this reason, the process has not been completed, even though the Nasreddin Hodja texts, which were originally an oral tradition, had been produced as written texts a long time ago, in that the Nasreddin Hodja and his anecdotes were reinterpreted and reproduced by various poets and writers. Consequently, many studies have been done about Nasreddin Hodja. Two of them will be

* Hitit Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, meraldemiryurek@hitit.edu.tr

the subject of this article. Although Orhan Veli was one of the representatives of the Garip poetry movement in Turkish literature, he was also interested in Nasreddin Hodja, and retold some of his anecdotes in the form of poetry. Another writer who reproduced his anecdotes in the form of poetry was Taner Baybars. He translated the Nasreddin Hodja's anecdotes into English and published in United Kingdom. In this study, it will be focus on Orhan Veli Kanık's and Taner Baybars's works relating to Nasreddin Hodja.

Keywords: *Orhan Veli Kanık, Taner Baybars, humour, traditional narrative, modern narrative*

Giriş

İnsanoğlunun varlığındaki en doğal ve en özel hareket biçimlerinden biri gülmedir. Sevinç, mutluluk, şaşkınlık, garipseme gibi duyguların refleks halindeki dışa vurumu, yansıması olan gülme fiili zamanla birçok bakımlardan inceleme konusu olmuştur. Bilim ve sanatın içinde yer bulan gülme, gülmece türünün doğuşuna da zemin oluşturmuştur. Bugün sanatın birçok alt başlığı içinde gülmeceye dair ayrıntılar bulmak mümkündür. Keza edebiyat gülmece unsurunu farklı yönleriyle geçmişten bugüne hep kullanagelmiştir. Ayrıca toplumdaki kimi komik tiplerin birer model olarak tarih içinde yer almaları, isimleri etrafında hayalî, kurgusal birtakım hikâyelerin şekillenmesi, hatta tamamen hayal ürünü bazı komik kişiliklerin varlığı ile sanat, edebiyat büyük bir zenginlik kazanmıştır.

Edebî zeminde varlıklarının tarihî yönünden çok isimleri etrafında anlatılan komik hikâyelerle yaşayan birçok kahraman vardır. Halk tarafından büyük kabul gören ve önce sözlü gelenekte yer bulup sonrasında yazıya geçmiş Bekri Mustafa, Bektaşi, Nasreddin Hoca, İncili Çavuş ve Karagöz ile Hacivat gibi isimlerin ünleri ülke sınırları dışına taşmış, başka milletlerin kültür dairelerine dâhil edilmiştir.

Söz konusu kahramanlardan Nasreddin Hoca gerek sözlü kültürde gerekse yazılı kültürün eski ve yeni çağlarında sıklıkla ele alınmasıyla öne çıkan önemli bir örnektir. Nasreddin Hoca, Türk edebiyatının çeşitli safhalarında sıklıkla ele alınıp tekrar tekrar yorumlanan ölmez bir kişiliktir ve Türk mizahının temel yapı taşlarının başında gelir.

Nasreddin Hoca Hakkındaki Bilgiler

Sözlü kültürden gelen her bilginin varlığı sorgulanmaya ve kesinlik noktasından ele alınmaya muhtaçtır. Bu anlamda, en eski ve orijinal bilgi kaynaklarında izlerine rastlanmış ve böylece varlığı ispat edilmiş bilgiler çok kıymetlidir. Bu sayede, konu bilimsel bir temele oturtulduğu gibi mevcut verilerin sağlaması da yapılmış olur.

Fuad Köprülü "esasen nasıl bir tarihî şahsiyete malik olursa olsun, asırların ona verdiği husûsî, canlı bir simâ var ki, işte asıl Hoca odur" (Köprülü 2004: 19) diyerek Nasreddin Hoca'nın tarihî kişiliğinin gerçeklerinden ziyade Türk milleti tarafından yüzyıllar içerisinde oluşturulmuş efsanevi kişiliğinin asıl olduğunu belirtir ve onun halkın hafızasındaki canlılığını hep koruduğunu şu sözlerle ifade eder: "Nasreddin Hoca, çocukluğumuzdan beri aşina olduğumuz sevimli bir simadır. Onu nasıl, ne vakit, nerede tanıdık, bilmeyiz. Yalnız, bu ismi duyunca, dudakları-

mızda kendi kendine bir tebessüm belirir, gülen gözlerimiz önünde ihtiyar hoca, meşhur eşeği ve mollasıyla birden bire canlanır. Hocanın o biraz mübhem fakat canlı şahsiyetinden hepimize bir şeyler karışmıştır, bu eski dostun ince nükteleri, zarif, sevimli latifeleri muhtelif münasebetlerle ister istemez hatırımıza gelir…" (Köprülü 1918: 5).Nasreddin Hoca'dan tarihî bir kişilik olarak söz eden ve böylece onu eserler bağlamında somutlaştıran yazarlardan Pertev Naili Boratav ise belgelere ve bilgilere dayanarak Hoca'nın izini sürer. Boratav şöyle der: "Nasreddin Hoca'nın adının geçtiği en eski belge Ebû'l-Hayr-i Rumî'nin Sarı Saltuk menkabelerini anlatan, yayınlanmamış 'Saltukname'sidir. Bu eser 1480'de yazılmıştır… 'Saltukname' yazarına göre Nasreddin 667'de (=1268/1269) Akşehir'de ölmüş olan Seyyid Mahmûd Hayrânî'nin bir dervişidir. Aynı şeyhin müridi olan Sarı Saltuk, Nasreddin'e Akşehir'de rastlar." (Boratav 2007: 14). Pertev Naili Boratav, ayrıca şu bilgileri paylaşır: "Saltukname'de, daha XV. yüzyılda, Nasreddin Hoca hikâyelerini derlemiş kitapların bulunduğunu kanıtlayan bir kayıt ayrıca ilginçtir: Saltuk, Hoca ile rastlaştığında aralarında bir konuşma geçiyor:

[Saltuk soruyor] "Sizler kimlersiniz? Sizi evvelâ bilelüm." Pes ol kişi ayıtdı: "Sultânum! Muhibbünüz, duâcı, Hâce Nasreddin'dür, eğer ki işitdüğünüz var ise. "Bes Server (Saltuk) tebessüm eyledi; zira bu Nasreddin'ün halk içinde nedâmetinden (tuhaf şakalarından) lâtifelerin söylerler idi; kitabında ma'lûmdur, yazmışlardur; anlar hatırına huatûr erdi, dahi güldi. Andan durup Molla Nasreddîn birle görüşdi." (Boratav 2007: 30).

Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere Nasreddin Hoca, mizahî bir şahsiyet olmasının dışında adı etrafında oluşan fıkralarla Türkçenin özelliklerini taşıyan bir görev de üstlenir. Şükrü Kurgan, Nasreddin Hoca ile ilgili çalışmasında "Nasreddin Hoca Türkçesi" diye bir bölüme yer verir. (Kurgan 1986: 60) Meselâ, Türkçede halen yaygın olarak kullanılan "Parayı veren düdüğü çalar" ve "İpe un sermek" gibi söyleyişler Nasreddin Hoca'dan mirastır.

Nasreddin Hoca ile ilgili olarak ele alınan konuların başında adı etrafında şekillenen bütün fıkraların aslında Hoca'ya ait olup olmadığı meselesi gelmektedir. Saim Sakaoğlu "Nasreddin Hoca adı geçen her fıkra Hoca'mızın değildir; ona bağlanmış olabilir. Ancak içinde kesinlikle ona yakışmayacak olanların olacağı unutulmamalıdır." tespitinde bulunarak devletin ilgili kurumlarınca Nasreddin Hoca fıkralarındaki bütün olumsuz ve farklı noktaları dikkate alan "yepyeni" bir Nasreddin Hoca kitabı hazırlatılması ihtiyacını dile getirir (Sakaoğlu 2013: 95). Nitekim 2014 yılında yayımlanan ve Saim Sakaoğlu ile Ali Berat Alptekin'in ortaklaşa hazırladıkları *Nasreddin Hoca* kitabı alana önemli katkılar sunan bir çalışma olmuştur. (Sakaoğlu-Alptekin 2014: 31-45).

Nasreddin Hoca'nın kimliği sadece Türkiye ile sınırlı değildir. Ayrıca sadece Türkçe konuşulan ülkelerde değil, başka dillerde de Nasreddin Hoca fıkraları anlatılmaktadır. Bu makalenin konusunu teşkil eden yazarlardan Taner Baybars'ın Richard Rudgley tarafından hazırlanan *Wildest Dreams (An Anthology of Drug-Related Literature*) adlı kitaba Nasreddin Hoca'nın Esrar (Hashish) adlı fıkrasıyla katılması önemli bir örnektir. (Rudgley 2014: 97). Ayrıca Nasreddin Hoca'nın

başta Azerbaycan olmak üzere Yunanistan'a, Romanya'ya uzanan fıkraları ve İbrani harfli İspanyolca Nasreddin Hoca metinleri, onun diğer ülkelerdeki varlığını kesin olarak gösteren belgelerdir. (Koz 2005: 36).

Orhan Veli Kanık ve Nasreddin Hoca

Garip şiir hareketinin temsilcisi Orhan Veli Kanık (1914-1950) İstanbul'da doğdu. Kısa süren ömrünü şiire adadı. Devrinde çok ses getiren düşünceleri daha sonraki nesiller tarafından da benimsenmeye devam edildi. Orhan Veli Kanık iki arkadaşıyla (Oktay Rıfat, Melih Cevdet Anday) birlikte, Türk şiir geleneğine tamamen karşı çıktı. Ayrı ve özel bir şiir dili yerine sokağın diliyle şiirler yazdı. Ancak Türk edebiyatının yerleşik bütün kurallarını yok saymaya yönelik kararlılığını sonuna kadar sürdüremedi. Nitekim zamanla gelenekten yana tavizler vermeye başladı. "Yol Türküleri" şiiri bu geri adımın somut bir örneğidir. Orhan Veli'nin geleneği iyi bildiğinin ve vazgeçemediğinin en önemli işaretlerinden biri de Nasreddin Hoca fıkraları üzerine yaptığı çalışmadır. İlk kez 1949 yılında *Nasreddin Hoca 70 Manzum Hikâye* başlığıyla Doğan Kardeş Yayınevi tarafından yayımlanan eser, daha sonra *Nasreddin Hoca Hikâyeleri* başlığıyla Yapı Kredi Yayınları, Doğan Kardeş çocuk kitapları serisi içinde yeni baskılarla yayımlanmaya devam etmiştir. Yeni baskılarda hikâye sayısı 70 değil, 79'dur. İlk baskıdaki 70 hikâyeye ilaveten Orhan Veli'nin ölümünden sonra *Aile* dergisinde onun kaleme aldığı 9 hikâye daha yayımlanmıştır. Bu hikâyeler ise ilk kez Doğan Kardeş yayınlarından çıkan *Nasreddin Hoca Hikâyeleri*'nin 1991 yılındaki baskısına eklenmiştir. Söz konusu 9 hikâye şunlardır: "Hızlı Çocuk", "Öteye Git", "Yeni Eşek", "Korkacak Ne Var?", "Mum" (*Aile*, Kış 1951, S. 16, s. 11-15); "Çok Gezen", "Azrail Beğenecek", "Geçinmeye Niyet", "Ölmeseydi" (*Aile*, Yaz 1951, S. 18, s. 7-10; Orhan Veli 2007: 119). Orhan Veli'nin Nasreddin Hoca üzerine yaptığı bu çalışma sayesinde 79 Nasreddin Hoca fıkrası manzum bir biçimde yazıya geçirilerek kalıcılıkları sağlanmış, ayrıca çocuk edebiyatı kapsamında Nasreddin Hoca'ya dair önemli bir kaynak oluşturulmuştur.

Şevket Rado, 10 Aralık 1949 tarihli *Akşam* gazetesindeki "Hafta Sonu Notları" başlıklı köşesinde yer alan "Orhan Veli'nin Manzum Nasreddin Hoca Hikâyeleri" adlı yazısında, Nasreddin Hoca'nın Amerika'ya kadar uzanan yaygın şöhretinden ve Orhan Veli'nin onun fıkralarını yeniden yorumlayan kitabından söz eder. Rado yazısının sonunda kitapta bulunan "Timur'un Fiatı" adlı hikâyeye yer verir ve sözlerini şöyle sonlandırır: "Görülüyor ki Orhan Veli Nasreddin Hocadaki mizah ruhunu çok derinden tatmış ve böyle bir esere emek vermeyi lüzumsuz saymamıştır. Ben öyle sanıyorum ki Orhan Veli Nasreddin Hoca hikâyelerini nazma çevirmekle hem edebiyatımıza büyük hizmet etmiş hem de milli mizah dehamızın 70 hikâyesini, bir daha dağılmayacak şekilde sağlam bir nazım çerçevesi içinde tespit etmiştir. Bu hikâyelerin artık bozulmasına, değiştirilmesine imkân yoktur." (Rado 1949: 2). Nitekim Orhan Veli, hazırladığı manzum hikâyelerin önsözünde, bu işin önemini başlangıçta anlayamadığını ve Şevket Rado'nun tavsiyesiyle konuya eğildiğini açıkça belirtir. Yaptığı araştırmalar sonucunda "ünü yabancı ülkelere kadar yayılmış olan bu millî kahramanın" hikâyelerinin Türkçe olarak güzel bir

üslupla yazılmadığını, hatta doğru dürüst Türkçeyle kaleme alınmış bir eser dahi bulunmadığını fark eder. Bunun üzerine Nasreddin Hoca hikâyelerini özenli bir dille yazıya geçirmenin küçümsenmeyecek derecede ciddi bir iş olduğu kanaatine varır.

Orhan Veli, yürüttüğü çalışmada sadece Nasreddin Hoca hikâyelerini çeşitli kaynaklardan seçip manzum olarak kayda geçirmekle yetinmez. İlaveten Nasreddin Hoca'nın biyografisi ve tarihî kişiliğinin önemi üzerine de araştırmalar yapar. Yararlandığı kaynaklar arasında "Tevfik Bey'in kitabı, Hazine-i Letâif, Letâif-i Lâmîî, Hikâyât-ı Vedâdî" gibi kitaplar vardır. (Orhan Veli 2007: 12).

Orhan Veli'nin görüşüne göre Hoca'nın hikâyeleri dışında tarihî şahsiyetini araştırmanın başlı başına bir önemi yoktur. Asıl üzerinde durulması gereken Nasreddin Hoca'nın adı etrafında şekillenmiş hikâyelerdir. Yine de, Fuad Köprülü ve Edmond Saussey'i referans göstererek Hoca'nın hayatından ana çizgileriyle bahseder. Saussey'in Nasreddin Hoca'yı kıt kanaat geçinen, tarlaya giden, pazara giden, eşeği ölünce matem tutan halktan biri olarak tasvir etmesini önemli bulan Orhan Veli, Nasreddin Hoca'yı "halkın icat ettiğini" ve bu sebeple de halka benzemesini doğal bulur.

Orhan Veli önsözünün son satırlarında, Nasreddin Hoca fıkralarının kendi sanat görüşüyle bağlantısını kurarak şöyle bir yargıya varır: "Halktan olmak insan olmayı gerektiriyor. Bu olay, ayrıca, bizi bir gerçek üzerinde yeniden düşünmeye sevk ediyor. O gerçek de şu: Yaşayacak sanat, zümrelere değil, halka dayanan sanattır. O da bize insanüstünün değil, insanın halini anlatır." (Orhan Veli 2007: 13).

Taner Baybars ve Nasreddin Hoca[**]

Tam ismiyle Taner Halil Fikret Baybars, 18 Haziran 1936 tarihinde Lefkoşa'da öğretmen Halil Fikret ile ev hanımı Şaziye Salih'in ilk çocukları olarak dünyaya geldi. Taner Baybars'ın çocukluk yıllarına ait ayrıntıları 1997 yılında *Uzak Ülke: Bir Kıbrıs Çocukluğu* başlığıyla Türkçeye de çevrilen *Plucked in a Far-off Land: Images in Self-Biography* (Littlehampton Book Services, London 1970) isimli anı kitabından öğrenmek mümkündür. 1930'lu yılların sonundan 1940'lı yılların sonuna uzanan dönemde Taner Baybars'ın gözünden hem yakın çevresinin hem de Kıbrıs'ta II. Dünya Savaşı yıllarında yaşananların okunduğu kitapta, yazarın ileriki yıllarda ortaya çıkacak olan edebiyata ilgisinin temellerini sezmek de mümkündür. Annesi Kıbrıs'taki İngiliz idaresinin kuralları gereği evlenince öğretmenlik mesleğini bırakmak zorunda kalsa da bulundukları köyün kadınlarını bilinçlendirmek için akşamları onlara kitap okur ve Taner Baybars da edebiyata eğilim anlamında bu okumalardan nasibini alır: "Kışın mangalda ince külün içine kor halinde odun kömürü gömülü. Bir tarafında çaydanlık, öteki tarafında Türk kahvesi için bir cezve. Annem, hep de aşk romanı olan bir kitaptan on ya da yirmi sayfa okurdu. Romanda işlerin iyiye ya da kötüye gittiği her defasında, ateşin çevresinde

[**] *Bu çalışmada, Hitit Üniversitesi (BAP) tarafından 2014-2016 yılları arasında desteklenen FEF 19001.14.002 kodlu "Taner Baybars Hayatı-Sanatı-Eserleri" başlıklı projenin verilerinden yararlanılmıştır.*

çömelmiş olan köy kadınları, ya sempatiyle ya da kınayarak başlarını sallarlardı. Kendileri kitaplarda basılı olanlardan çok daha ilginç hikâyeler anlatabilecekleri halde, onlara, bütün bunlar gerçekleşmiş gibi geliyordu herhalde. Yine de, eğitimli bir kadın tarafından okunan basılı sözün büyüsü, onları vecde getirirdi. Annem çok kurnazdı; okumayı, heyecanlı bir bölümün sonunda bırakırdı" (Baybars 1997: 22-23). Taner Baybars'ın kitap okumaya dair ilk örneklerini annesi ve babası oluşturur.

Taner Baybars, ilkokulu Minareliköy'de, orta ve lise tahsilini Lefkoşa Erkek Lisesinde tamamlamıştır. Liseden mezun olduktan sonra, Lefkoşa Havaalanındaki Royal Air Force İngiliz askerî kitaplığında bir buçuk yıl (1954-55) kadar çalıştıktan sonra İngiltere'ye gitmiştir. Londra'da 1956 yılından itibaren British Counsil kitaplığında çalışmaya başlamıştır (Altay 1965: 31).

Taner Baybars, İngiltere'de emekli olduktan sonra 1988 yılında Fransa'ya göç eder. Hayatının son döneminde edebiyatın yanı sıra resimle ilgilenir. Fransa'nın Bezier şehrinde 20 Aralık 2010 tarihinde kansere yenik düşerek hayata gözlerini yumar (Akın 2015: ?).

Bugün Taner Baybars adı, Birleşik Krallık'ta faaliyet gösteren The Society of Authors adlı edebî topluluğun her yıl çocuk kitabı yazarlarını ödüllendirmesiyle yaşamaktadır. Maddi desteğini Taner Baybars'ın bağışından alan ödül, yazar adına verilmektedir. Kendisinden geriye çok sayıda yayımlanmamış eser kalan Taner Baybars, öldükten sonra bile, edebiyata ve edebiyatseverlere faydalı olmaya devam etmektedir. (Demiryürek 2018: 86-87).

Daktilo edilip hazırlanmış, ancak çoğunluğu yayımlatılamamış binlerce sayfa Taner Baybars evrakı içinde yer alan dosyalardan biri Nasreddin Hoca ile ilgilidir. Dosyanın başlığı "Stories of the Hodja (Retold in English by Taner Baybars)" şeklindedir ve Londra'da 1966 yılında yazılıp tamamlanmıştır. Nasreddin Hoca ve fıkraları üzerine bir kitap çalışması olduğu anlaşılan dosya; giriş (introduction), seçilmiş kaynakça (select bibliography) ve hikâyeler (stories) olmak üzere üç bölüm halinde tasarlanmıştır. Ayrıca Taner Baybars tarafından çizilmiş bir Nasreddin Hoca resmi/karikatürü dikkat çekmektedir. Tamamı İngilizceye çevrilmiş hikâyelerin sayısı 103'tür. Daktiloda yazılmış çeviriler taslak halinde olduğundan bazıları mükerrerdir, üstlerinde kırmızı mürekkeple düzeltilmiş kısımlar vardır. Taner Baybars'ın giriş kısmı için yararlandığı kaynaklar arasında çoğunluğu İngilizce ve Fransızca olan uluslararası referans kitapları bulunmaktadır. Söz konusu eserler arasında *The Turkish Jesteror The Pleasantries of Cogia Nasreddin Efendi* (George Borrow, Ipswich, 1884), *Tales of Hodja* (Charles Downing, Oxford, 1964), *Lesplaisanteries de Nasr-eddin Hodja* (J. A. Decourdemanche, Paris, 1876), *Der Hodscha Nasreddin* (A. Wesselski, Weimar, 1911) yer almaktadır. Türkçe kaynaklardan bazıları ise şunlardır: *Nasreddin Hoca* (Mehmet Fuad Köprülü, İstanbul, 1913), *Hoca'dan Fıkralar* (Enver Naci Gökşen, İstanbul, 1964), *Nasreddin Hoca* (Kemalettin Şükrü, İstanbul, 1930), *Büyük Nasreddin Hoca* (Ercüment Ekrem Talu, İstanbul, 1958). Fuad Köprülü, hem Orhan Veli Kanık hem de Taner Baybars'ın kullandığı ortak bir kaynak olarak özellikle dikkat çekmektedir.

Taner Baybars, Nasreddin Hoca hakkında "Nasreddin Hoca Türklerin titiz (müşkülpesent) bir tipidir, fakat hikâyelerinden sıklıkla görülür ki o çok nüktedandır." (Nasreddin Hodja is the meticulous type (character) of theTurks, but in his anecdodes quite often one can notice that he is very witty.) şeklinde bir tespitte bulunur. Ayrıca, Nasreddin Hoca üzerine yaptığı bu çalışmadan beklentisini kitabının önsözünde şöyle belirtir: "Bu koleksiyonun [fıkraların M.D.] okuyuculara keyif vereceğini umuyorum ve henüz Hocayı tanımamış olanlar, umarım, onda yeni bir neşe, zekâ ve aydınlanma kaynağı bulurlar." (It is my warm hope that this collection will give readers pleasure; and those who have not yet been introduced to the Hodja will, I hope, find in him a new source of joy and witanden lightenment.)

Taner Baybars evrakının tamamen yayımlanmamış olması sebebiyle, Nasreddin Hoca dosyasında bulunan ve tamamı İngilizceye çevrilmiş 103 Nasreddin Hoca hikâyesinin adlarına burada yer verilmiştir. Söz konusu hikâyeler şunlardır: 1) A Sermon Never Told 2) Pleasure of Finding What is Lost 3) Lake, Duckand Soup 4) According to God 5) The Sun and The Moon 6) Getting off Lightly 7) Walnuts and Melons 8) Light and Darkness 9) Not in It 10) Hashish 11) Keeping a Secret 12) Who am I? 13) This is Water 14) Between God and Man 15) How People See Us 16) Had I been in it 17) The Loss of Self 18) God's Bounty 19) Warning not Punishment 20) Good Life 21) The Balance 22) Dead or Killed 23) The Way the World Ends 24) The Blue Bead 25) Ancestors under Snow 26) A Man's Labour 27) Where has it Gone 28) Where? 29) Control and Uncontrol 30) Hope 31) The Art of Deceiving 32) Fear and Reality 33) What is That to You? 34) Courage and Cowardice 35)The Mirror and People's Eyes 36) In Business 37) Whoever has Fallen Understands 38) Justice 39) It can not be True 40) Old Vinegar 41) She does The Opposite 42) Have You No Shame? 43) Thoughts on Tipping 44) In Time of Plenty and in Time of Need 45) The King 46) The Sheep Dog 47) Nothing Take It 48) Appreciation of Things 49) World, Paradise and Hell 50) Eat, My Robe 51) A Guest from God 52) Endurance 53) Truth and Dreams 54) Flour on the Washing Line 55) Unpopular 56) The Tyrant's Journey 57) Tight-Fisted 58) How much am I Worth? 59) Smell of Dreamt-up Soup 60) Mill House Donkey 61) The Grief of a Busy Man 62) Someone else's Loss 63) Keeping One's Property Safe 64) The Breath of a Young Husband 65) Blame 66) Not That Fool 67) What is The Difference? 68) The Reward of Learning 69) The Farmer and The Sultan 70) Justice 71) The Art of being There 72) Jesus and The Hodja 73) Believe in When Convenient 74) Forty Days After The Curse 75) Plenty in Time of Need 76) Invitation and Invitation 77) Oven 78) Moving House 79) The Prodigy 80) How The Stars are Made 81) How to Build A Minaret 82) True to His Word 83) The Missing Porter 84) Man and Woman 85) Poor Donkey 86) The Beginner 87) Different Days Different Towns 88) The Wind and Something to Eat 89) Smell 90) Consolation 91) The Noise of A Robe 92) A Sure Investment 93) After The Gale 94) Alas! 95) God is Merciful 96) The Cat, The Liver and The Axe 97) Fine Calculation 98) Whose Word? 99) Big Mistakes 100) Commerce 101) Memories and Narrow Bed 102) The Winged Camels 103) Upside Down.

Orhan Veli Kanık ve Taner Baybars'ta Nasreddin Hoca Hikâyeleri

Orhan Veli Kanık'ın manzum olarak yazıya geçirdiği 79, Taner Baybars'ın İngilizce olarak kaleme aldığı 103 Nasreddin Hoca hikâyesi arasında ortak olanlar vardır. Bunlardan bazı örneklere, hem yazarların özgün çalışmalarını incelemek hem de üslupları ve hikâyeleri yorumlayış biçimleri bakımından kıyaslamak adına tam metin halinde bu çalışmada yer verilmiştir. Elbette hikâyeler arasındaki en bariz iki fark, yazıldıkları dil (Türkçe, İngilizce) ile Orhan Veli yorumlarının manzum, Taner Baybars yorumlarının ise düzyazı olmasıdır. Ayrıca iki isimde de dikkat çeken bir özellik, Nasreddin Hoca anlatıları için "fıkra" yerine "hikâye/story" adlandırmasını tercih etmeleridir.

1. Nasreddin Hoca hikâyeleri arasında yer alan ve Orhan Veli Kanık'ın "Değiş Tokuş" adıyla manzum bir biçimde yeniden yazdığı (Orhan Veli 2007: 32-33), Taner Baybars'ın ise "Justice" (Taner Baybars, Reading Evrakı) adıyla İngilizceye çevirdiği hikâyede söyleyiş farkları dışında içerik açısından da bazı farklılıklar göze çarpar. Orhan Veli Kanık, Nasreddin Hoca'nın ensesine tokat yiyince hissettiklerine ayrıntılı bir biçimde yer verirken Taner Baybars o kısmı çok kısa anlatır. Orhan Veli, kadının suçlu kişiye karşı iltimas içeren tavrını "Adamı da pek kayırır nedense" diyerek ima yollu geçiştirirken Taner Baybars "Bu adam kadının arkadaşı olduğu için kadı davayı gülümseyerek dinledi" (As it happened this man was a friend of the kadi who heard the case with smile…) diye yazarak aralarında bir tanışıklık durumu bulunduğunu ve verilen kararın/cezanın tarafsız olmadığını açıkça belli eder. Ceza miktarı Türkçe metinde 2 akçe, İngilizce metinde ise 1 akçedir. Bir diğer fark ise, hikâyenin sonunda Hoca'nın kadıya vurması üzerine ortaya çıkar. Orhan Veli anlatımında Hoca, kadının suratına, Taner Baybars anlatımında ise -tıpkı Hoca'ya vurulduğu gibi- kadının ensesine vurur. Taner Baybars, çevirinin imkânları içinde *Hoca*, *akçe* ve *kadı* kelimelerini Türkçede olduğu gibi kullanır, İngilizceye çeviremez. Orhan Veli, özellikle başlangıç bölümünde Türkçe yazmanın rahatlığıyla hikâyeleri "Hatırı sayılır bir tokat iner./Beyninde şaklayan tokat sesine/Hoca hışımla döner." ve "Sen onu benim kavuğuma dinlet." gibi renkli bir üslupla anlatır. Taner Baybars'ın anlatımında ise Türk kültürünü anımsatan detaylar kadı, Hodja Nasreddin ve akçe kelimelerinin yerliliğinden ibarettir.

Değiş Tokuş
Hoca yolda yürürken, ensesine,
Hatırı sayılır bir tokat iner.
Beyninde şaklayan tokat sesine
Hoca hışımla döner.
Bakar, hiç tanımadığı bir adam.
Hoca'ya der ki: - "Hocam!
Seni birine benzetmişim, affet."
-"Sen onu benim kavuğuma dinlet."
Böyle dolmaları yutar mı Hoca?
Herifin yakasına yapışınca
Paldır küldür mahkemeye götürür.

-Hâlâ yanmaktadır zavallı ense-
Kadı davayı görür.
Adamı da pek kayırır nedense.
Duruşma şöyle bağlanır karara:
Tokat vuran iki akça bir para
Verecek Hoca'ya, ceza olarak.
Hoca pek kızar; der ki: -"Canım, bırak!
İki akça da para mı?" Üstelik
Adam, bir cebi delik.
-"Üstümde yok, gidip getireyim," der.
Kadı bu teklifi de kabul eder.
Oturur Hoca, başlar beklemeye
Adam gelecek diye.
Böyle boş boşuna geçer saatler
Hoca da sinirden deliye döner.
En sonunda sığınıp yaradana
Bir indirir Kadı'nın suratına.
-"Haydi ben gidiyorum, hoşça kal, der.
Sen paranı o adamdan alıver." (Orhan Veli 2007: 32-33)

Justice

Hodja Nasreddin was walking peacefully when some one came up from behind and thumped him on the back. He was shaken. He turned round but the man immediately started to apologize, you can't imagine how sorry I am. Honestly, I thought you were a very close friend of mine.

The Hodja could not be appeased. He dragged the man from his robe and took him before the kadi. As it happened this man was a friend of the kadi who heard the case with smile and ordered the man to give the Hodja one akçe as damages. The man said he had no money but he went away to borrow an akçe and bring it to the Hodja. Several hours passed but there was no sign of him. In the end the Hodja got up and gave the kadi a powerful thump in the back and walked to the door. 'I have no time to wait any longer,' he said. 'You take the akçe from him when he returns.' (Taner Baybars, Reading Evrakı)

2. Orhan Veli Kanık ve Taner Baybars tarafından dikkate alınarak yeniden yorumlanıp yazıya geçirilen Nasreddin Hoca hikâyelerinden bir diğeri "Kediden Saklanan Balta" (Orhan Veli 2007: 108), "The Cat, The Liver and The Axe" (Taner Baybars, Reading Evrakı) adlı hikâyedir. Nasreddin Hoca'nın kedi ve ciğer bağlamındaki meşhur hikâyesinin değişik bir varyantı olan ve sonu itibarıyla farklılaşan bu hikâye, yine her iki yazar tarafından kendilerine has üslup ve içerik özellikleriyle yazıya geçirilmiştir. Hikâyenin başlangıç kısmı, Taner Baybars'ın yorumunda daha ayrıntılı ve renklidir. Hoca ciğer alıp eve getirir ve akşama harikulade bir yemek yiyeceği hayaliyle işine geri döner. Hoca'nın eşi, ciğeri pişirir ve arkadaşlarıyla birlikte kendine ziyafet sofrası kurar, kadınlar ciğeri güzelce yiyip bitirirler. Akşam eve gelen Hoca'nın önüne ise patates ve yumurta konur. Bu olay üç kez

tekrar eder. Her defasında Hoca ciğer yiyemez. Buraya kadar olan ayrıntılar Orhan Veli Kanık'ın anlatısında yoktur. İlk iki mısrada durum özetlenmiştir: "Sık sık eve ciğer getirir Hoca;/Ama kısmet olup da bir defacık tadamaz."

Anlatılar arasındaki bir diğer fark ciğer ile baltanın fiyatlarında görünür. Orhan Veli Kanık'ta ciğer 3 akçe, balta ise 40 akçedir. Hâlbuki Taner Baybars'ın anlatısında ciğer 2 akçe balta ise 50 akçeden fazladır.

Her iki yorumdaki en önemli farklılık ise üsluplarında, bir başka deyişle yazıya geçiriliş biçimlerindedir. Orhan Veli, Türkçenin zengin olanaklarını manzumenin uyak ve redif vasıtalarıyla birleştirince ortaya oldukça zengin ve ilgi çekici bir anlatı çıkmıştır. Aynı durum, Taner Baybars'ın yorumu için geçerli değildir. Hikâyenin albenisi Hoca'nın hareketi ve sözleriyle sınırlıdır. Sadece absürt düzeyinde bir mizah söz konusudur.

Kediden Saklanan Balta

Sık sık eve ciğer getirir Hoca;
Ama kısmet olup da bir defacık tadamaz.
Derdini de kimseye anlatamaz;
Bir karısına sorar sıkışınca.
"Kadın, der, ciğeri yine kim yedi?"
Kadında cevap hazır:-"Ciğeri kim yer? Kedi."
Hoca bir gün kalkar, baltayı alır;
Götürür, dolaba koyar, kilitler,
Karısı şaşar kalır:
"Ayol, ne yapıyorsun baltayı?" der.
"Kedi görmesin. Ne olur, ne olmaz,"
"Aman, Hoca, tuhafsın!
Kedi onu ne yapsın?"
Hoca hiçbir lafın altında kalmaz.
Ne yapar, yapar, ekler ekleştirir;
Taşı da gediğine yerleştirir:
"İlahi karıcığım, sendeki de akıl mı?
Hâlâ gözün yılmamış bu kediden.
Üç akçalık ciğere tamah eden
Kırk akçalık baltayı bırakır mı?" (Orhan Veli 2007: 108)

The Cat, The Liver and The Axe

Once the Hodja brought home some choice liver and expecting a wonderful meal on his return he went out on his business. But his young wife made a feast of it with her friends and they all enjoyed it. In the evening the Hodja returned only to find a couple of fried eggs and some fried potatoes.

'What's happened to the liver?' he asked.

'Alas,' said his wife, 'the cat's gobbled it up.'

When same thing happened for the third time and when his wife gave the same answer, the Hodja got up, found his new axe and locked it up in a cupboard.

‘Why are you locking it?’ asked his wife.

‘To protect it from the cat,’ said the Hodja.

‘What are you saying Hodja?’ his wife asked. ‘Who heard of a cat eating axes?’

‘If the cat is so keen on a piece of liver which costs only two akçes he might well find the axe tasty as it costs fifty more.’ (Taner Baybars, Reading Evrakı)

3. Orhan Veli Kanık ve Taner Baybars’ın Nasreddin Hoca çalışmalarında ortak olan hikâyelerinden biri de ipe un serme konulu çok bilinen hikâyedir. “İpe Un Sermiş” (Orhan Veli 2007: 43) ve “Flour on the Washing Line” (Taner Baybars, Reading Evrakı) başlıklarıyla yazıya geçirilen hikâyelerin metinlerinde -diğerlerinde olduğu gibi- birtakım farklılıklar vardır. Bunlardan ilki; ipi isteyen kişi, Orhan Veli’de komşu, Taner Baybars’ta ise yabancı biridir. Türkçe metinde Hoca eşiyle konuşmadan doğrudan mazeretler öne sürer ve en sonunda “ipe un serildiğini” söyler. İngilizce metinde ise Hoca içeri gider eşiyle konuşmuş gibi görünür ve döndüğünde de “Üzgünüm, ıslak un kurusun diye ipe astık” (I’m sorry but we’ve hung wet flour on the line to dry.) açıklamasında bulunarak ipi vermez. “Islak un kurusun diye” şeklindeki ayrıntılı cevap, Türkçe hikâyedekiyle özünde aynı olsa da, daha absürt ve dolayısıyla daha komik bir etki yaratır. Bu hikâyede üslup ve içerik karşılaştırıldığında Taner Baybars’ın Orhan Veli’ye göre çok daha ilginç bir yapı oluşturduğu görülür. Hikâye yenilenmiş ve daha ileri bir biçim ve içeriğe kavuşmuştur. Hâlbuki Orhan Veli anlatımı bilineni tekrarın ötesine geçememiş, yeni bir yorum katamamıştır. Yenilik yoktur. Dolayısıyla çekici de değildir.

İpe Un Sermiş
Bir gün bir komşusu gelip Hoca’ya
Çamaşır ipi ister.
Hemen başlar istirhama, ricaya.
“İşim biter bitmez getiririm,” der,
Hoca’ysa bir türlü yanaşmaz buna;
Bin bir güçlük çıkarır komşusuna.
Olmayacak sebepler icat eder;
Mesela der ki: -“İpe un serdiler.”
Komşusu cevap verir: -“Canım Hoca!
İpe un serilir mi? Bu ne biçim iştir ki?”
Hoca kızar: “Vermeye niyetim olmayınca
Öyle bir serilir ki.” (Orhan Veli 2007: 43)

Flour on The Washing Line

A stranger knocked on the door and when the Hodja opened it he said to him, ‘I’ve come to ask whether I could borrow your washing line.’

The Hodja went in and pretended to be speaking to his wife. He then came to the door and said, ‘I’m sorry but we’ve hung wet flour on the line to dry.’

‘Are you making fun of me?’ the man asked. ‘How can you hung powder on a washing line?’

‘Aha,’ said the Hodja. ‘Very easily, if I have no intention to lend it to you.’ (Taner Baybars, Reading Evrakı)

Sonuç

Nasreddin Hoca, Türk kültürünün vazgeçilmez yapı taşlarından biridir. Onun mizahî yönü tarihî bir kişilik olmasının ötesine geçmiştir. Türk insanının yaşayışını, dilini, zekâsını, hazırcevaplığını temsil eden bir sembol olan Nasreddin Hoca, sadece Anadolu topraklarında kalmamış ünü bütün dünyaya yayılmıştır. Fıkraları, somut olmayan kültür miras içinde sürekli yeniden üretilip yaşatılarak halkın ortak mizah unsuru halinde canlı kalmaya devam etmektedir. Nitekim her çağda, Nasreddin Hoca fıkralarını yeniden yorumlayarak farklı türlerde yazılı hale getiren yazar ve şairlere rastlamak mümkündür. Orhan Veli Kanık ve Taner Baybars söz konusu isimlerden ikisi olarak Türkçe ve İngilizce olarak Nasreddin Hoca'yı manzum ve mensur tarzda kaleme almışlardır.

Orhan Veli Kanık, 1950 yılında, ölümünden hemen önce, 79 Nasreddin Hoca fıkrasını “hikâye” adıyla manzum bir biçimde yazıya geçirmiştir. Özünü koruyan fıkralar, Orhan Veli'nin üslup özellikleriyle yeni bir boyut kazanarak hem çağın okuruna seslenmiş, özellikle çocuk edebiyatına hizmet etmiştir hem de unutulup kaybolmaları engellenmiştir. Taner Baybars ise 103 Nasreddin Hoca fıkrasını İngilizceye çevirerek yeryüzünde İngilizce bilen herkesin Nasreddin Hoca'yı tanıması imkânını sağlamıştır. Ayrıca Türk kültürünü Nasreddin Hoca aracılığıyla başta İngiltere ve Amerika olmak üzere tüm dünyaya duyurma çabası içinde olmuştur.

Sözlü kültür kaynaklarının zaman içinde yok olup gitmesini önlemek adına sanatçılara iş düşmektedir. Geleneğe sırtını dönmeyip aksine geçmişten geleceğe uzanan bir köprü vazifesi gören şair ve yazarlar ait oldukları ülkenin kültürüne katkıda bulundukları gibi kendi sanatlarını da belli bir temel üzerine özgün bir biçimde inşa etme şansını yakalamış olurlar.

KAYNAKÇA

Akın, Oya “3. Ölüm Yıldönümünde Taner Baybars”, www.yeniduzen.com (Erişim tarihi: 23.06.2018).

Altay, Hasan Şefik (1965), *Kıbrıs Türk Şiiri Antolojisi*, Kıbrıs Türk Maarif Dairesi Yayınları, Lefkoşa.

Baybars, Taner (1997), *Uzak Ülke: Bir Kıbrıs Çocukluğu*, YKY, İstanbul.

Boratav, Pertev Naili (2007), *Nasreddin Hoca*, Kırmızı Yayınları, İstanbul.

Çelik, Osman (2007), *Nasreddin Hoca*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

Demiryürek, Meral (2018), “Kıbrıs'tan Britanya'ya Uzanan Bir Ada İnsanı: Taner Baybars”, *Kıbrıs Araştırmaları Dergisi*, S. 2, s. 79-94.

Koz, Sabri (2004), *Nasreddin Hoca Kitabı*, Kitabevi Yayınları, İstanbul.

Köprülüzade, Mehmed Fuad (1918), *Nasreddin Hoca,* Kanaat Matbaa ve Kütübhanesi, İstanbul.

Köprülü[zade], M. Fuad (2004), *Nasreddin Hoca,* Akçağ Yayınları, Ankara.

Kurgan, Şükrü (1986), *Nasreddin Hoca*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Orhan Veli (2007), *Nasrettin Hoca Hikâyeleri*, YKY, İstanbul.

Özdemir, Nebi (2010), "Mizah, Eleştirel Düşünce ve Bilgelik: Nasreddin Hoca", *Millî Folklor,* S. 87, s. 27-40.

Rado, Şevket (1949), "Orhan Veli'nin Manzum Nasreddin Hoca Hikâyeleri", *Akşam,* 10 Aralık 1949, s. 2.

Sakaoğlu, Saim (2013), *Nasreddin Hoca Üzerine Yazılar*, Kömen Yayınları, Konya.

Sakaoğlu, Saim-Ali Berat Alptekin (2014), *Nasreddin Hoca*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara.

HACI BEKTAŞ VELİ VELÂYET-NÂMESİ'NDEKİ MOĞOLLARLA İLGİLİ BİLGİLERİN TARİHİ BİR PERSPEKTİFLE İNCELENMESİ

Prof. Dr. Hamiye ŞİBİL DURAN[*]

Özet: Velayetnameler/Menakıbname, XI.-XII yüzyıllarda Türklerin yaşadıkları coğrafyalarda pirlerin hayatları ve kerametleri etrafında teşekkül etmiş, destan, masal, efsane gibi İslam öncesi geleneklerinde var olan türler çerçevesinde meydana getirdikleri eserler içerisinde yer almaktadır. Velayetnamelerin/ Menakıbnamelerin dokusu meydana getirildiği cemiyetin örf, âdet, gelenek ve bunlarla bağlantılı bilgi, duygu, düşünce, davranış kalıpları ile sembolleşen değer yargılarına ve devrinin dini, iktisadi, kültürel ve siyasi yapısına ait unsurlar ile örülmüştür. Bu eserler aynı zamanda tarih biliminin ışığında, teşekkül ettikleri döneme ait kültür tarihimizin karanlık noktalarını aydınlatmada ve tarihi bir takım tespitlere ulaşmada kaynak niteliği taşıyan eserler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi (1034) de bütün bu özellikleri bünyesinde barındıran müstesna eserlerden birisidir. Eserde Moğollarla ilgili bilgiler de bulunmaktadır. "Deşt-i kıfçakdan öte Tataristan'a vardı, ol zaman Tatar'un padişahına Çingiz Han dirlerdi" şeklinde başlayan bilgiler, Moğolların Anadolu'ya gelişleri, Müslüman olmaları, gizli din tutmaları, din değiştirdikten sonra ülkelerine dönemeyip Sultan Alaaddin'den yer talep ederek Anadolu'da yerleşmeleri, yaylak ve kışlaları ve yerleştikleri yerler, Hacı Bektaş'ın kerametleri ile birleşerek bir masal üslubu içerisinde anlatılmaktadır. Çalışmanın konusunu Velayetname'deki Moğollarla ilgili bilgiler ve bu bilgilerin tarihî kaynakları oluşturmaktadır. Eserde verilen bilgiler, siyasi ve kültürel tarihle karşılaştırılmak suretiyle velayetname türü eserlerde anlatılanların siyasi ve kültürel tarihle ne ölçüde örtüştüğü belirlenmeye çalışılmıştır.
Anahtar Kelimeler: *Hacı Bektaş Veli, Velayetname, Moğol, Tatar, tarih, kültür*

An Analysis of the Information about Mongols in Haci Bektas Veli Velâyet-Nâmesi from a Historial Perspective

Abstract: Velayetname/Menakıbname (A body of work in which miracles or prophecies of religious people are given) is among the works which were created within the frames of genres existing in traditions before Islam such as epic, fairy tale, and legend which consist of lives and oracles of patriarchs in geographies where Turks lived between 11th and 12th centuries. Texture of Velayetnames/Menakıbnames has been formed by customs, rituals, and traditions of the society where it emerged, and by the relevant information, emotions, thoughts, behaviour patterns, value judgements, and the period's religious, economic, cultural, and political structures. Under the light of history, these works are also seen as works having the quality of being a source to enlighten dark spots of the cultural history of the time period they emerged, and to reach some conclusions about history. Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi (1034) is also one of these exceptional works which include all of these qualities. There is some information about Mongols in the work. Starting as ("There was Tatarstan beyond Caucasus Mountains, in that time the Sultan of Tartars was called Cenghis Han"), the information about how Mongols arrived to Anatolia, how

[*] Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi, hamiye@gazi.edu.tr

they converted to Islam, their secret religion, how they could not return to their countries and asked for a territory from Sultan Aladdin and settled in Anatolia, their summer pastures, winter quarters, and the places they settled, and oracles of Hacı Bektaş were combined and given in a fairy tale-like style. This study deals with the information about Mongols in Velayetname and the historical sources of these information. Information given in the work is compared with political and cultural history, and it is aimed to determine to what extent the information given in the genre of velayetname matches to the political and cultural history.
Keywords: *Hacı Bektaş Veli, Velayetname, Mongol, Tatar, history, cultur*

Giriş

Tarihi çok eski dönemlere uzanan Türkler, tarih boyunca pek çok farklı milletle ve toplulukla tanışmış, bazen komşuluk ilişkileri içinde, bazen savaşlar dolayısıyla onlarla karşı karşıya gelmişlerdir. Bu karşılaşmalar sırasında vuku bulan hadiseler, bir müddet halk hafızasında muhafaza edildikten sonra, çeşitli sebeplerle kaleme alınmış yazılı metinlerin içerisine dâhil edilmiştir. Edebî eserlerde, manzum ve mensur tarih kitaplarında, lügatlerde, seyahatnamelerde, menakıpnamelerde ve sözlü eserlerde bu hatıraların bir kısmına rastlamaktayız. Velâyetnameler de bu tür eserler arasında bulunmaktadır.

Velâyetnameler XI.-XII. yüzyıllarda Türklerin yaşadıkları bölgelerde çeşitli tarikat pirlerinin hayatları ve kerametleri etrafında teşekkül etmiş türlerden birisidir. Üretilip tüketildikleri toplulukların bilgi, duygu, düşünce, davranış kalıpları ile değer yargılarını muhtevi unsurlarla örülmüş bu eserler, kültür tarihimizi aydınlatmada ve buna bağlı tespitlere ulaşmada başvurulabilecek önemli kaynaklardan birisidir.

Hacı Bektaş Veli Velâyetnamesi de bütün bu özellikleri bünyesinde barındıran önemli eserlerden birisidir. Eserde Moğollar hakkında ilgi çekici bilgiler de bulunmaktadır. "Deşt-i Kıfçakdan öte Tataristan'a vardı, ol zaman Tatar'un padişahına Çingiz Han dirlerdi" şeklinde başlayan bilgiler, Moğolların Anadolu'ya gelişleri, Müslüman olmaları, gizli din tutmaları, din değiştirdikten sonra ülkelerine dönemeyip Sultan Alaaddin'den yer talep ederek Anadolu'da yerleşmeleri, yazla ve güzleleri ile yerleştikleri yerler, Hacı Bektaş'ın kerametleri ile birleşerek eserde bir masal üslubu içerisinde anlatılmaktadır.

Çalışmanın konusunu Velâyetname'deki Moğollarla ilgili bilgiler ve bu bilgilerin tarihî kaynakları oluşturmaktadır. Eserde verilen bilgiler, siyasi ve kültürel tarihle karşılaştırılmak suretiyle Velâyetname türü eserlerde anlatılanların siyasi ve kültürel tarihle ne ölçüde örtüştüğü belirlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca Moğollarla ilgili nüsha farklılıklarını da yeri geldikçe belirtmek üzere üçü manzum ikisi mensur olmak üzere beş velâyetname değerlendirilmiştir.

Cengiz Han'ın (Timuçin 1206-1227) Moğol siyasi birliğini sağlayıp Han unvanını da aldıktan sonra özellikle İslâm dünyasında yaptığı tahribatlarıyla dünya tarihinde yer alan Moğolların istilaları, 1220'de Asya'daki şehirli unsurlarla birlikte âlim, fazıl, kâmil, derviş, zanaat sahipleri ile ilim, sanat ve edebiyat merkezlerini (Horasan, Merv, Nişabur) Anadolu'ya yönlendirmiş, Horasan bölgesi batıya göç

vermek zorunda kalmıştır. Bu yıllarda Orta Anadolu, inkişaf etmiş büyük bir kültür merkezi hâline gelmiştir (Duran 2009: 265). 1207-1271 tarihleri arasında yaşamış olan Hacı Bektaş Veli de bu gruplar içinde Anadolu'ya gelenler arasındadır. Moğolların Horasan bölgesinde kalmayıp 1242'de Erzurum, Erzincan, Sivas ve Kayseri bölgesine yürümesi sonucu göç tabii olarak batıya doğru akmaya devam etmiştir.

Moğolların istilaları ve kan dökücülüğüne dair ürpertici bilgilerin hâlen halk hafızasındaki izlerine bugün bile rastlamaktayız. Orta Anadolu'da yaramazlık yapan çocukları korkutmak için "Congarlar geliyor kaçın" şeklindeki uyarı ve Doğu Anadolu'da "Tatar'ın yoluna gelesiz" bedduası hâlen kullanılmaktadır.

Hacı Bektaş Veli Velâyetnamesi'nde Moğollardan ilk kez Şeyh Necmeddin-i Kübra'nın telif ettiği rasat ilmi konusundaki bir kitabı Bağdat Padişahı'na sunmasıyla ilgili olarak bahsedilmektedir. Bu menkıbede tarihi bir hadise olan Bağdat'ın Moğollar tarafından alınması, Necmeddin-i Kübra'nın Bağdat padişahından intikam almak istemesine bağlanmaktadır. Bu kısımda Abbasoğulları ile Âl-i Selçuk'un başkentleri ve hüküm sürdüğü coğrafya, dönemin halifesi ve Moğolların Hristiyan olduklarına dair bilgilerle ay tutulması ile ilgili inançlar da bulunmaktadır.

Bu bilgiler, velâyetnamelerin istinsah tarihleri sırasına göre şu şekildedir:

1034 tarihli nüshada: Bağdat'ta, Hülefâu'r-Râşidîn'den Hz. Abbas hüküm sürmekteydi, Cezayir, Bağdat, Kürdistan, Musul ve Diyar-ı Bekr onun hükmündeydi. Konya'da Âl-i Selçuk'tan Sultan Alaaddin Keyhüsrev İbn-i Kılıç Arslan İbn-i Selim Şah Gazi hüküm sürmekte, Acem mülkü, Azerbaycan ve Diyar-ı Bekr ona bağlı idi. (Duran, Gümüşoğlu 2010: 365).

1035 tarihli nüshada: aynı şekilde Raşîdin halifesi Abbas, Bağdat'ta oturmakta ve Bağdat, Kürdistan, Cezayir, Musul, Diyar-ı Bekr'e hükmetmekte; Konya'da Âl-i Selçuk'tan Sultan Alaaddin Keyhüsrev İbn-i Kılıç Arslan bin Selim Şah Gazi oturmakta, Acem ülkesi, Azerbaycan ve Diyar-ı Bekr'e hükmetmekteydi (Duran 2007: 481).

Bedri Noyan (tarihsiz) neşrinde: Bağdad'da Âl-i Abbas'tan "Mu'tekif" adlı halife hüküm sürmekte, Diyarbakır, (?) Yiçan, Acem'e; Konya'da ise Âl-i Selçuk'tan Alaaddin Keyhüsrev oturmakta, Konya ve Acem'e hükmetmekteydi (Noyan 1986: 228).

Hacı Bektaş Kütüphanesi 200 numarada kayıtlı yazma nüshada: Bağdat'ta Âl-i Abbas'tan Halife Muktedi oturmakta, Bağdat, Lur, Kürdistan, Cezayir ve Musul'a hükmetmekte; Konya'da ise Alaaddin Keyhüsrev hüküm sürmekte, Acem, Diyar-ı Bekr ve Azerbaycan'ı yönetmekteydi, şeklinde kayıtlar bulunmaktadır.

19. yüzyılda yeniden yazılmış olan Nihani nüshasında ise yazar bilgileri makul bulmamış olmalı ki menkıbeyi, Necmeddin-i Kübra'nın eserini, Bağdad'ta halifeye sunmasıyla başlatır ve intikam almak üzere Tataristan'a gider, şeklinde devam ettirir (Kurtoğlu 2015).

Velâyetnâme nüshalarında Abbas, Mu’tekif ve Muktedi adlarıyla üç farklı halife adıyla karşılaşmaktayız. Tarihî kaynakların bildirdiğine göre; Abbasi Devleti, Ebu’l-Abbas Abdullah’ın halife ilan edilmesiyle kurulmuş, Hz. Muhammed’in amcası Abbas’ın soyundan olması hasebiyle Abbasi Devleti adını almıştır. Hülefâ-yı Râşidîn adı verilen o dönemde başkent Kûfe’dir ve henüz Bağdat’a taşınmamıştır (Yıldız 1988: 37). Ayrıca Hülefâ-yı Râşidîn (632-661) dönemi ile Abbasî dönemi arasında yaklaşık 100 yıl süren Emevîler dönemi (717-750) bulunmaktadır. Âl-i Abbas ise 934-1258 yılları arasında hüküm sürmüş, 1258’de Hülagu Han’ın Bağdat’ı ele geçirmesiyle sona ermiştir. Bu bilgiler ışığında değerlendirildiğinde Cengiz dönemi ile Halife Abbas’ın tarihî olarak karşılaşmış olmaları mümkün değildir ve bundan dolayı Velâyet-name’deki bilgiler ile gerçekler birbiriyle örtüşmemektedir. Adı geçen diğer halife Mutekif’in ise konuyla ilgili kaynaklarda hiçbir dönemde adına tesadüf edilmemiştir. Diğer nüshada adı geçen Muktedî ise (1074-1094 tarihleri arasında halifelik yapmıştır) dönem olarak Cengiz Han’a yaklaşmakla beraber, halifelik döneminin bile Cengiz Han’ın doğumundan önce olması hasebiyle mümkün görünmemektedir.

Bilindiği üzere son Irak Abbasi halifesi Musta’sımdır. Söz konusu menkıbe onun zamanına tekabül etmektedir. 1242-1258 tarihleri arasında halifelik yapan Musta’sım Bağdat’ın Moğollar tarafından işgali sırasında öldürülmüştür. Tarihî kaynaklar, Bağdat’ın Moğollar tarafından ele geçirilmesi sürecinde, 800 bin ile 2 milyon arasında insanın öldürüldüğünü, kütüphanelerdeki kitapların ya yakılmak ya da Dicle ırmağına dökülmek suretiyle imha edildiğini, Dicle’nin günlerce mürekkep renginde aktığını bildirmektedir (Yıldız 1988: 37).

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden hareketle Velâyetname’de adı geçen halifelerin bir kısmının yaşadığı, bir kısmının hiç yaşamamış olduğu ve söz konusu dönemle ilişkilerinin olmadığı tespit edilmiştir.

Velâyetname’deki bu kısa bilginin hemen arkasından Necmeddin-i Kübra ile dönemin halifesi arasında geçen bir menkıbe nakledilmiştir. Bu menkıbeye göre Necmeddin-i Kübra rasat ilmiyle ilgili telif ettiği kitabı Bağdat’taki halifeye sunmuş, aklı kıt olan halife de kitabı Şat suyuna atmıştır. Buna çok kızan Necmeddin-i Kübra Deşt-i Kıpçak’tan öte Tataristan’a Cengiz Han’a gitmiş, Cengiz Han’a (on oğlu vardı) oğlu Gülü Han’ın talihinin açık olduğunu, asker verip Bağdat üzerine gönderirse Bağdat’ı zaptedeceğini söylemiştir. Cengiz Han buna inanmamış, Necmeddin-i Kübra “Filan ayın filan gecesi ay tutulacak, o zaman sözümün yalan mı gerçek mi olduğunu anlarsın.” demesi üzerine “Dediğin çıkarsa istediğini yaparım.” cevabını vermiştir. Necmeddin’in dediği gece ay tutulmuştur, fakat Cengiz uykudadır ve hiç kimse onu uyandırmaya cesaret edememektedir. Bunun üzerine Şeyh, şehir halkına koşar, “Ay tutuldu, tepsi, sini, legençe, bakır, evadanlık çalın ki ay tutulması gitsin.” der. Halk eline geçirdiği şeyleri çalmaya koyulur. Cengiz Han uyanıp ayın tutulduğunu görünce Şeyh’e inanır ve oğlu Kavus’a (1034 tarihli) diğer nüshalarda kef, lam, vav ile yazılan bizim Gülü Han olarak okumayı tercih ettiğimiz oğluna, 100.000 göçmen Tatar evi koşarak Bağdat’a gönderir. Gülü Han Bağdat’ı ele geçirir. Daha sonra Rum’a gitmek üzere harekete geçer (s. 481).

Gölpınarlı bu rivayetin ve yazılı şeklinin Muhammed-i Tenkapûni'nin "Kısasu'l-Ulema" sında Hâce Nasîrü'd-din-i Tûsî'nin (öl. 1274) hâl tercümesinde bulunduğunu ve Nasireddin ile Hülagü arasında geçmiş olarak kayıtlı, ancak bunun uydurma olduğunu söylemektedir (Gölpınarlı 1990: 115).

Nasireddin Tûsî (1201-1274) Tus'ta doğmuş Türk filozof ve astronomi bilginidir. Alamut kalesinde İsmailileriyle çalıştığı dönemde Kuhistan valisinin emri ile bir müddet göz hapsinde tutulmuş, 1256'da Moğolların yöreyi ele geçirmesiyle serbest kalmış, daha sonra Hülagu'nun saray bakanı olmuş, yine Hülagu'nun izniyle Meraga rasathanesini kurmuştur. Onlarca eseri olan Tûsî'nin, Ez-zicü'l-İlhani (4 cilt) ve Risâletü'l-Muiniyye adlı astronomi ile ilgili eserleri vardır (Taştan 2001: 1-13).

Necmeddin-i Kübra ise 1145-1221 arasında yaşamış, Hive'de doğmuş, Moğolların Harizm'de (Gürgenç) gerçekleştirdikleri katliamda ölmüştür. Kübreviyye tarikatının kurucusu olup eserleri arasında rasatla ilgili eseri bulunmamaktadır (Algar 2006: 498).

Necmeddin-i Kübra ile Nasireddin Tûsî arasında yaklaşık yarım yüzyıllık bir zaman bulunmaktadır. Anlatı, Gölpınarlı'nın dediğine göre belli ki Tûsî için üretilmiş, lakin Necmeddin-i Kübra'ya bağlanarak yürütülmüştür. Biz bu rivayetin Necmeddin adının astroloji ile ilişkilendirilmesinden dolayı Necmeddin-i Kübra'ya yakıştırıldığını düşünmekteyiz.

Bizce burada önemli olan şey, Türk inanç sisteminde görülen kara ve ak iyelerle ilgisi olan ay tutulmasındaki uygulamanın açıklanmaya çalışılmasıdır. 1034 ve 1035 tarihli iki nüshada ay tutulduğu zaman tepsi, legençe, bakır evadanlık çalma âdetinin Necmeddin-i Kübra'nın Tataristan'daki bu uygulamasından kaldığına vurgu yapılmaktadır. Buradan hareketle müstensihin bugün Anadolu'nun bazı bölgelerinde hâlen var olan bu uygulamayı makul bulmadığını ve bunu açıklama yoluna gittiğini söyleyebiliriz.

Oysa eski Türklerde görülen güneş, ay ve yıldız kültlerinin Gök Tanrı kültüyle ilişkisinin çok erken dönemlerde ortaya çıktığını çeşitli kaynaklar ve araştırmacılar bize bildirmektedir (Tan 2007: 259; Çoruhlu 2011). Çin kaynaklarında Hun hükümdarının her sabah güneşi ve akşamları da ayı ululadığından söz edilmektedir (Çoruhlu 2010: 22). Bu durum hâlâ Anadolu Türklerinde de karşımıza çıkmaktadır. Gece yolculuğa çıkanlar aya dönerek, "Ay gördüm Allah, Amentü Billah, şevki gözüme, nuru yüzüme, Dökülsün günahlarım, Huri kızına" diyerek dua etmektedirler (Duran 2003: 99).

Yakutlar, güneş ve ayla savaşan ve bazen onları karanlık dünyasına hapseden kötü ruhlardan bahsetmekte, güneşi ve ayı kardeş saymaktadır. Güneş ve ay tutulmalarında tıpkı Türkiye'nin çeşitli yerlerinde olduğu gibi davul çalarak, gürültü çıkararak ay ve güneşi kötü ruhlardan kurtarmaya çalışmaktaydılar (Çoruhlu 2010: 23). Yine Yakut Türklerinde ay tutulmasıyla ilgili başka bir inanca göre: Ay dolun olup da gökte bir tepsi gibi parlayınca kurtlar ve ayılar aya hücum edip yemektedirler (Ögel 1971: 51).

Ay ve güneş tutulmasıyla ilgili çeşitli inançlardan bazıları şunlardır ve bunlar daha ziyade olağanüstü kötü varlıkların saldırısı olarak düşünülmektedir. Gagauzlarda ay ve güneş, kanatlı bir yılandan süt içerken tutulmaktadır. Kuyruklu yıldız ayı ve güneşi kapatmaktadır. Cadı kadınlar ayın ve güneşin üzeri oturmaktadır (Uçkun 2007: 2186). Muğla'da kötü ruhlar ay ve güneşin önünü kapatmaktadır (Çınar 2006: 153). Ankara'da İslam'ın etkisiyle cin ve periler ay ve güneşi karartmaktadır (Bedi 1956: 411) gibi. Örnekler artırılabilir.

Güneş ve ayın kutsallığının günümüz Anadolu'sunda bazı Müslüman Türkler arasında izleri mevcuttur. Teneke çalınarak, havaya kurşun sıkılarak ay ve güneşin kurtarılması, güneşin uyuyan kimsenin üzerine doğması gibi.

Velâyetname'de ay tutulduğunda legençe, kap kaçak çalınması hay huy yapılması, Sultan'ın uyandırılması arzusuna bağlanmak suretiyle, makul hâle getirilerek açıklanma yoluna gidilmiş, hâlen süren bu uygulamaların çıkış noktası olarak gösterilmiştir.

Moğollarla ilgili diğer bir menkıbe " Hünkâr Hacı Bektaş Veli Hazretlerinin Kara Tonlu Can Baba'ya Nazar İtdügidür" başlığını taşımaktadır ve oldukça geniş yer tutmaktadır. (s. 486-514)

Velâyetname'ye göre Gülü Han, Bağdat'ı (Irak'ı) ele geçirdikten sonra Rum'a gelmeye karar verir ve Erzincan önünde (Kemah Boğazı), Hacı Bektaş dervişlerinden Kara Tonlu Can Baba tarafından durdurulur.

Moğolların Anadolu'ya gelişleri sırasında durdurulması, Velâyetname'nin yazılış sebebine uygun olarak "İsa dini üzere olan Tatarlara" Müslüman olmadan Rum'a girilmesine izin verilmez." şeklinde ifade edilmektedir. Eserde Moğolların Anadolu'yu istilaları ve Müslüman olmaları ile Anadolu'da yerleşmeleri, bir velinin kerametleri olarak anlatılmaktadır. 1034 tarihli nüshada Kavus Han, diğer nüshalarda bizim Gülü Han, diğer araştırmacıların Gilü, Külü, Kilü, Görklü diye okumayı tercih ettiği kahramanın Hülagu Han olduğunu ve Hülagu'nun fonetik değişikliğe uğrayarak "Gülü" şeklinde söylenişi olmalıdır diye düşünüyoruz. Zira Hacı Bektaş Veli'nin yaşadığı dönem, Moğolların Anadolu'ya girişleri ve Abbasî devletinin yıkılması 1260'lı yılları işaret etmekte ve bu yıllar Hülagu Han'ın Anadolu serüvenine tekabül etmektedir.

Yine menkıbede Kavus Han diye belirtilen kişi ile ilgili olarak, tarihî kaynaklarda Cengiz Han'ın oğul ya da torunları arasında bu adla kayıtlı herhangi birine rastlanmamıştır.

İlhanlı Sultanı olan Hülagu Han, Cengiz oğlu Toluy'un küçük oğlu (torunlarından) olup Müslümanlara karşı yaptığı katliamlarla bilinmektedir. Annesinin ve karısının Hristiyan olmasının da bunda etkili olduğunu tarihî kaynaklar özellikle vurgulamaktadır. Hülagu ağabeyi Mengü'den aldığı emirle Luristan, Alamut ve Bağdat'ı ele geçirerek, halife Musta'sım'ı öldürmüş ve Abbasi dönemine son vermiştir. 1243'te II. Gıyaseddin Keyhüsrev (1237-1246) ile Moğollar arasında Sivas-Erzincan (Kösedağ mevkii) arasındaki savaşta Baycu Noyan galip gelmiş ve Anadolu Moğol hâkimiyetine girmiştir (Yuvalı 1998: 473; Turan 1993: 431).

Velâyetnamede ise bu durum Moğolların Müslüman olduktan sonra Anadolu'ya girdiği şeklinde ifade edilmektedir. Müslüman olduktan sonra geri dönemeyecekleri gerekçesiyle Anadolu'da yerleşmek üzere Sultan Alaaddin'den yazla ve güzle talep etmişlerdir. Kendisinden yer talep edilen Sultan ise "Sultan Alaaddin ibn-i Kılıç Arslan ibn-i Selim Şah Gazi" (1034), diğer nüshalarda ise Kılıçaslanoğlu Keyhüsrev (200'numaralı yazma), Alaü'd-devle, Kılıçaslanoğlu Keyhüsrev (Kurtoğlu) Sultan Alaaddin (Duran) olarak zikredilmektedir. 5.Selçuklu sultanları arasında bu adlarla kayıtlı sultan bulunmaması sebebiyle siyasi tarihle de örtüşmediği görülmüştür.

Velâyetnameden edinilecek bilgiler, belki de Moğolların yerleştikleri alanların adları ile ilgili olabilir. Sivas, Kayseri, Malya, Çorum, Engürü, Balışeyh, Dinek dağı, Aksaray, Cibali göçgüncü Moğolların yazla ve kışlalarının adı olarak geçmektedir.

Velâyetnamede Erzincan önünde Hacı Bektaş Veli dervişi Kara Tonlu Can Baba tarafından Anadolu'ya girmesi önlenen Tatarlar için, "İsa dini üzere-Tersa (Kavm-i Tersa, din-i İsa) idiler." kaydı vardır.

Tatarlar, dinlerini değiştirerek Müslüman olmak için Can Baba'yı, üç gün üç gece suda kaynatmak, büyük bir ateş içinde yakmak ve zehir içirmek suretiyle sınamak şartlarını koşarlar. Can Baba, büyük bir ateş içinde sınanırken, Tatarların keşişinin de kendisiyle birlikte ateşe girmesini ister. Hangisi yanmazsa diğerleri onun dinine girsin, diye sözleşirler. Keşiş, ateşe girerken elini Can Baba'ya uzatır, kendisinin öleceğini anlar, "ey gerçek er oğulcuklarım sana emanet" diyerek ateşe birlikte girer. Dördüncü gün ateşten Can Baba, elinin içinde keşişin parmaklarıyla ateşten çıkar. Gülü Han bunu görünce şaşırır. Evine gider. Karısı "Benim elimdeki zehri içsin, yine ölmezse onun dinine gireriz." der. Can Baba zehri içer, "erenlerin himmetiyle" bir şey olmaz. Bunun üzerine Gülü Han ve etrafındakiler imana gelir, Müslümanlığı kabul ettikten sonra Anadolu'ya girerler. Moğolların Anadolu'ya girmesiyle Sultan Alaaddin'in kuvvetinin arttığı tespiti Moğolların etkisini ve algısını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Buna ek olarak "Kara Donlu Can Baba keşişin vasiyetini yerine getirdi. Oğullarını oğul edindi. Dinek Dağı'nın altındaki Balı Şeyh o keşişin soyundandır." şeklindeki bilgi araştırmaya değer görünmektedir. Dinek Dağı, Kırıkkale ilindedir. Bugün itibariyle Balışeyh ilçe konumundadır. Birbirlerine yakın bulunan Aydınşıh ve Hıdırşıh ise köy statüsünde olup Balışeyh'e bağlıdır.

Bunun gibi eserlerden hareketle Anadolu'daki yerleşim yerlerinin ad ve kodlarıyla ve demografik yapısıyla ilgili bilgiler için başvurulabilecek kaynaklar olma özelliğinden bahsedilebilir.

Velâyetname'de aynı amaca hizmet edebilecek Tatar adının zikredildiği Malya'da iki Tatar devletlisinin oğullarının birbirini öldürmesiyle gelişen olaylarla (s. 514), Malya Samsamöyük'te iki Tatar evinin oğullarının birbiriyle oynarken fakir ailenin çocuğunun, zengin ailenin çocuğunu öldürmesi sonucu, Hacı Bektaş

Veli'nin çocuğu diriltmesi ile ilgili birbirine benzeyen iki menkıbe daha bulunmaktadır (s. 526).

Yine Velâyetname'de Moğollarla ilgili olarak "Hacı Bektaş Veli Hoy Atayı Tatar Beglerine gönderip Putların Ateşe Yakdığıdır" başlıklı bir bölüm daha vardır (s. 509).

Gülü Han oğlu döneminde gerçekleştiği belirtilen menkıbeyi kısaca özetlersek, Tatar cemaati zikrolunan rumuzla Müslüman olup Rum'a yerleşmiş, Hacı Bektaş Veli'ye muhip olmuştur. Fakat evvelki âmillerinden hiçbirini terk etmemişlerdir. Putlarını gizler, hiç kimseye göstermezlerdi. İçlerinde bir söğüş olsa, kesen kişi bir tikeyi ekmeğe sarıp birisine verir, " al şunu şu kişiye ver" der, o kişi kendisine verilen lokmayı put ıssının payı olarak ilgili kişiye götürürdü.

Bu durum, anlatı mantığına uygun olarak Hacı Bektaş Veli'ye malum olmuş ve onları bu durumdan kurtarmak için Hoy Ata'yı onların içine göndermiştir. Bir yıl boyunca Tatar ile yaşayan Veli, gizledikleri putlarının yerini tespit edip gizlice alarak ateşe atıp yakmış, Tatarların iman tazeleyerek bu işten kurtulmalarını sağlamıştır.

Burada Moğolların eski dinine vurgu yapılmaktadır. Tatarlarla ilgili kısımlarda yeri geldikçe "din-i İsa, Tersa-Hristiyan tabirleri kullanılmaktadır. Lakin menkıbede Tatarların putlarının olduğu, onunla amel ettiklerine dair pratiklerini devam ettirdikleri ifade edilmektedir. Sanırım bu durum İslamiyet dışındaki dinleri putperestlikle irtibatlandırma arzusu ya da eğiliminden doğmaktadır. Roux, Cengiz Han döneminden önceki döneme ait yayınlarda putlardan bahsedilmediğini, daha sonraki yüzyıllarda putlardan yaygın şekilde bahsedildiğini bildirmektedir. Eserde put ve sanem kelimeleri dışında, putun tarifi, neden yapıldığı, hangi iş için kullanıldığı, nerede nasıl korunduğuna dair herhangi bilgi bulunmamaktadır. Bazı kaynaklara göre Türkler ve Moğollar yemeklerinin ilk lokmalarını, kısrakların ilk sütünü, öldürülen hayvanların kalplerini bu putlara sunmaktaydılar (Roux 1994: 193). Söğüşün bir tikesinin put sahibine gönderilmesi bu tür uygulamalardan sayılabilir.

Tatarların yılda iki kere güzleye inerken ve yaylaya çıkarken, Hünkâr'a gelip kurban sunmaları eski inançlarıyla ilgili olabilir. Bu durum, din bilgini olarak tanıdıkları Veli'den istimdat isteme nedenine bağlanabilir. "İkişer boynuzlu kurbandan başka, dört yüz, dörder boynuzlu koç kurban gelirdi. Tatar'ın azim cemiyeti olurdu… Bu deme değin devam etmektedir." şeklindeki kayıt da bunu göstermektedir.

Kurbanın Türk-Moğol törelerinde " zafer isteme, teşekkür etme, yağmur yağdırma, barış ve anlaşma temini için (Tuluy Han'ın hastalığında görüldüğü gibi) kurbanlar sunulduğu bilinmektedir (Roux 1994: 200). İslam dininde de kurban etme işleminin bulunması daha önceki dinlere ait pratiklerin yeni din içinde bazı değişikliklerle yer bulmasını kolaylaştırmaktadır. Burada da kurban edilen hayvanların ikişer ve dörder boynuzlu koç olmasından başka bir bilgi bulunmamaktadır. Her yıl iki kere yapıldığı ifade edilen kurban töreninin, fakir-fukara ile ayende ve revendeye dağıtıldığı bilgisinden başka, ne için yapıldığına ve nasıl yapıldığına

dair bir bilgi de yoktur. Bu bilgiler ışığında Moğolların put-perestliğine dair bir yargı oluşturacak sağlam dokümanın bulunmadığını söyleyebiliriz.

Tatar'ın konu edildiği diğer bir menkıbe de "Hacı Bektaş Veli Er Toğdı Alp'e kılıç kuşatıp Osmancığa safa-nazar ettiğidir" başlığını taşımaktadır (s. 529).

"Oğuz padişahı Bayındır Han ve beylerbeyi Kazan Han ve Korkut Ata ölünce Oğuzlar parçalandı. Saltanat Âl-i Selçuk'tan Selim Şah Gazi'ye değdi." diye başlayan menkıbede kısaca Selçukluların Anadolu'ya gelişleri, ele geçirdikleri yerler –İnegöl, İznik, Bursa hariç- Tatarların yağılık edip Selçuklunun işini zorlaştırdığı, Kaya Bey oğlanlarının Sultanönü sancağında beylik yapmaları, Erdoğdu'nun oğlu Osman'ın büyüdükten sonra sancak beyi olması, Hacı Bektaş Veli'nin dua ve safa-nazarıyla Osman'a giydirdiği tacın gelenek hâline gelerek Osman'ın bağlılarına giydirdiği, etrafına pek çok askerin toplandığı anlatılmaktadır. Hatta Osman'ın kendi kapı kullarının ayırt edilebilmesi için, dışarıdan katılanların kırmızı börk giymelerini istediği ve yeniçeri börklerinin Hacı Bektaş Veli'ye nisbet edilişinin sebebi izah edilmektedir. Osmanoğulları ile ilgili anlatılanlar bir kenara bırakırsak, bu menkıbede Bursa'yı almak üzere asker çeken Sultan Alaaddin Keyhüsrev'in Gülü Han oğluna elçi göndererek, Tatar'ın gâret ederek, yağmada bulunmaması için ahitleşmesi ile başlamaktadır. Sultan, niyetini gerçekleştirmek üzere Bursa önüne geldiğinde kış gelmiş, fetih için baharı beklemek zarureti hâsıl olmuştur. Sultanönü'nde kışlayan Alaaddin, baharda Tatar'ın ahdi sıdığının haberini alınca Kaya oğullarından Aydoğmuş'u sancak beyi yaparak, kendisi askerleriyle Konya'ya dönmüş, Tatar ile mücadele ederek isyanı bastırmıştır.

Bu menkıbede de Hacı Bektaş Veli'nin yaşadığı döneme ait Moğol istila ve yağmalarına ait bilgiler dışında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Sonuç

Hacı Bektaş Veli ile ilgili olarak yazılan velayetnamelerin beş nüshası üzerinde yapılan bu araştırma konusuyla ilgili olarak sonuçlar şu şekildedir.

Hacı Bektaş Veli'nin yaşadığı (1207-1271) dönemde meydana gelen çeşitli sosyal, siyasi ve kültürel gelişmelerin, Moğollar örneği üzerinden, telif ediliş sebebine uygun olarak ele alındığı, buna bağlı olarak bu tür eserlerin tarihî olayları tespit etmede ana kaynak olarak değil, ancak destekleyici kaynak olarak kullanılabileceği, menkıbelerdeki bilgilerle siyasi tarihin –olay hariç- uyuşmadığı görülmektedir.

Velayetname'de olayların tarihî gerçekliği sabit olmakla birlikte, siyasi tarihin bildirdiklerinden farklı ve yine halk muhayyilesindeki algılanış biçimine uygun olarak olağanüstülüklerle donatılmış olduğu tespit edilmiştir.

Buna bağlı olarak Velâyetname'de adı geçen halifelerin bir kısmının yaşadığı, bir kısmının hiç yaşamamış olduğu ve söz konusu dönemle ilişkilerinin olmadığı belirlenmiş; menkıbede adı geçen Kavus Han ile ilgili olarak tarihî kaynaklarda, Cengiz Han'ın oğul ya da torunları arasında bu adla kayıtlı herhangi birine rastlanmamıştır. Diğer nüshalarda Gülü Han olarak kayıtlı olan bu kişinin, Cengiz

Han'ın (Toluy'un küçük oğlu) torunu olup Müslümanlara karşı yaptığı katliamlarla bilinen İlhanlı Sultanı Hülagu Han olduğu kanaatine varılmıştır.

Yine Velayetname nüshalarında "Sultan Alaaddin ibn-i Kılıç Arslan ibn-i Selim Şah Gazi" (1034) Kılıçaslanoğlu Keyhüsrev (200'numaralı yazma), Alaü'd-devle, Kılıçaslanoğlu Keyhüsrev (Kurtoğlu) Sultan Alaaddin (Duran) olarak kaydedilmiş olan Selçuklu sultanının adına tarihi belgelerde ulaşılamamış olması eserin siyasi tarihle birebir örtüşmediğinin göstergesidir.

Ayrıca, Necmeddin-i Kübra üzerinden anlatılan menkıbede olduğu gibi, farklı kişilere ait anlatmaların, gerçek olup olmadığı bile şüpheliyken, benzetme ve yakıştırma yoluyla, daha bilindik kişilere atfedilerek anlatıldığı tespit edilmiştir.

Buna karşılık bu türden eserlerin, halk inançlarıyla ilgili bilgilere kaynaklık edebileceği, bu bilgilerden hareketle doğru ve sağlam sonuçlara ulaşılabileceği gibi ilgili dönemdeki algılanışı hakkında bilgiler edinilebileceği de görülmüştür.

Velâyetname'de, Türk inanç sisteminde görülen kara ve ak iyelerle ilgisi olduğu bilinen ay tutulması sırasında legençe, kap kaçak çalınması, hay huy yapılması, Sultan'ın uyandırılması arzusuna bağlanmak suretiyle, makul hâle getirilerek açıklanma yoluna gidilmiş, hâlen süren bu uygulamaların çıkış noktası olarak gösterilmiştir. Buradan hareketle müstensihin, bugün Anadolu'nun bazı bölgelerinde hâlen var olan bu uygulamayı makul bulmadığı ve bunu açıklama yoluna gittiği müşahede edilmiştir.

Moğollarla ilgili olarak, her yıl iki kere yapıldığı ifade edilen kurban töreninin, fakir-fukara ile ayende ve revendeye dağıtıldığı bilgisinden başka, ne için yapıldığına ve nasıl yapıldığına dair herhangi bir bilgi de bulunmamaktadır. Kayıtlı bilgiler ışığında Moğolların put-perestliğine dair bir yargı oluşturacak sağlam dokümanın bulunmadığı da tespitler arasındadır.

Hacı Bektaş Veli'nin yaşadığı döneme ait Moğol istila ve yağmalarına ait bilgilerin bolca bulunduğu Velayetname'den hareketle, Anadolu'daki yerleşim yerlerinin ad ve kodlarıyla ve demografik yapısıyla ilgili bilgiler için başvurulabilecek kaynaklar olma özelliğinden bahsedilebilir.

Yine; konuyla ilgili olarak yaptığımız karşılaştırmalı çalışmada, eserin istinsah tarihi seyrine göre nüshalar arasında bazı farklılıkların olduğu, bunların daha ziyade yer ve şahıs adlarıyla, müstensih tarafından makul bulunmayan kısımların değiştirilmesi, çıkarılması ya da açıklanmaya çalışılması şeklinde olduğu tespit edilmiştir.

KAYNAKÇA

Algar, Hamid (2006), "Necmeddin-i Kübra" *İslam Ansiklopedisi,* Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, C. 32, s. 498.

Bedi, N. (1956), Ankara'da Ay Hakkında inanmalar, *TFA*, C. 4, 1483.

Çınar. A. A. (2006), *Muğla ve Çevresi Halk Meteorolojisi,* İzmir.

Çoruhlu, Yaşar (2010), *Türk Mitolojisinin Ana Hatları, Kabalcı* Yayınevi İstanbul.

Duran, H-Gümüşoğlu, D. (2010), *Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velayet-namesi,* TKHBV Yayınları, Ankara.

Duran, Hamiye (2007), *Velayetname,* Diyanet Yayınları, Ankara.[1]

Duran, Hamiye (2009), "Nişabur'dan Suluca Karaöyük'e Hacı Bektaş Veli'nin İzinden", *III. Uluslararası Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu*, Üsküp.

Duran, Hamiye (2003), "Sözlü Gelenekteki Yemek Dualarına Dair", *Milli Folklor,* C. 57, Ankara, s. 98.

Gölpınarlı, Abdulbaki (1990), *Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî, Vilâyet-nâme,* İnkılap Kitabevi, İstanbul.

Günay, Ü. - Güngör, Ü. H. (1997), *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, Ankara.

Kalafat, Yaşar (1995), Halk İnançlarımızda "Göğe Kaldırma" Dini Pratiği, *III. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru Kongresi Bildirileri,* Ankara, Kültür Bakanlığı, 133-139.

Kurtoğlu, Orhan (2015), *Yozgatlı Nihani Velâyet-nâme-i Hâcı Bektaş-ı Velî,* Salmat Yayıncılık, Ankara.

Noyan, Bedri (1986), *Hacı Bektaş Veli Velayet-namesi*, Aydın.

Ocak, Ahmet Yaşar (1996), *Babaîler İsyanı Aleviliğin Tarihsel Alt Yapısı,* İstanbul.

Ögel, Bahaddin (1971), *Türk Mitolojisi*, TTKBE Ankara.

Roux, Jean Paul (1994), *Türklerin ve Moğolların Eski Dini,* İşaret Yayınları, İstanbul.

Sultanov, Rahim (1980), *Nasreddin Tûsî ve Ahlak-ı Nasırî,* Bakü.

Sümer, Faruk (1980), *Oğuzlar,* Ana Yayınları, İstanbul.

Tan, Nail (2007), Türk Folklorunda Ay Tutulması, *Derlemeler / Makaleler*, Ankara.

Taştan, Vahap (2001), Nasireddin Tûsî, Hayat Eserleri, Din ve Toplum Görüşü, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler En. Dergisi,* s (1-13), www.acarindex.com

Yıldız, Hakkı Dursun (1988), *"Abbasiler", İslam Ansiklopedisi,* Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, C. 1, s.37.

Yuvalı, Abdulkadir (1998), Hülagu, *TDVİA,* İstanbul, C. 18, s. 473.

Turan, Osman (1993), *Selçuklular Zamanında Türkiye,* Boğaziçi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.

[1] Çalışmadaki sayfa numaraları, "Duran, Hamiye (2007), *Velayetname*, T.D.V.Y., Ankara" künyeli esere aittir.

SAHA TÜRKLERİNİN MASAL VE EFSANELERİNDE İNSAN YİYİCİLİK

Doç. Dr. Muvaffak DURANLI*

Özet: Diğer Türk topluluklarından farklı olarak Sibirya topraklarını yurt edinmiş olan Saha Türkleri, anlatılarında pek çok eski unsuru korumuşlardır. Saha Türkleri olumsuzlukların insana ve insana yardımcı olan ilahlara ait olamayacağına inanırlar. Saha Türklerinin inancına göre, gerçek hayattaki her türlü olumsuzluk "abası" adı verilen kötü varlıkların fikirleri ve eylemleridir. Masal ve efsanelerde ise olumsuz davranışlar abasının yanı sıra mongus adı verilen devlerin eseridir. Bu nedenle, anlatılarda insan yeme eylemi abası ve mongus tarafından gerçekleştirilir. Bunun dışındaki insan yeme eylemi insan tarafından kazara gelişir, çünkü insan kötü değildir ve olmamalıdır. Ayrıca istenmeden, bilinçsizce gelişen bu tür bir olay, sonunda yeniden doğum, bir tür reenkarnasyonla sonuçlanır. Efsanelerde insan yeme eylemi daha az rastlanan bir motiftir ve masallardan farklı olarak daha gerçekçi çizgilere sahip, ritüel amaçlı bir eylemdir. Makalede masallar ve efsanelerde karşılaşılan insan yiyici karakterler analiz edilmeye ve iki anlatı türündeki farklılık açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Saha, efsane, masal, insan yeme, abası, mongus*

Human Cannibalism in Sakha Turks' Fairy Tales and Legends

Abstract: Unlike other Turkic societies, the Sakha Turks, settled in the remote Siberian lands, have been keeping alive many archaic cultural values in their folk narratives. The Sakha Turks believe in that negativity cannot belong to man and gods helping man. According to the belief of the Sakha Turks, all kinds of negativity in real life are the ideas and actions of evil creatures, called "abası". In their fairy tales and legends, negative behaviors and attitudes are performed by giants called "mongus" as well as abası. Therefore, the act of human cannibalism is executed by abası and mongus. Apart from this, the act of "human eating" is accidentally executed by man; because human beings are not evil and they should not be. In addition, these kinds of unintended and unconscious events eventually result in rebirth which is a kind of reincarnation. In their legends, the act of "human eating" is a less common motif and, it is a purposed act of ritual which is more realistic unlike fairy tales. In this article, human eater characters encountered in the Sakha Turks' legends, and fairy tales will be analyzed and the differences between these narrative genres will be explained.

Keywords*: Sakha, legend, folk-tale, human eating, abası, mongus*

Giriş

Hemen hemen her toplumda anlatılan, sevilen ve günümüzde de yaşamını sürdüren en yaygın anlatı türü olan masallar, bünyelerinde yetişkin olmayanlar için ilk bakışta olumsuz motifler de taşıyabilirler. Bir çocuğun hayal dünyasını alt üst

* Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, mduranli@hotmail.com

eden bu motiflerin başında insan yeme veya literatürdeki adıyla "insan yiyicilik" gelmektedir.

Bilimsel literatürde "Kanibalizm", "Antropofaji" olarak adlandırılan "insan yiyicilik" genel olarak "… Eti yenilen kimsenin bedeninin çeşitli yerlerinde var olduğu sanılan güçlerin yiyene geçeceği…" (Örnek 1971: 215) inancını özünde barındırır. Bu tanımlama gerçekte her türlü kanibalist nitelikteki hareketin gerçek anlamını içermemektedir. Örneğin uzun süreli açlık durumunda gerçekleşen insan yeme eylemi özünde insanın varlığını sürdürme içgüdüsünün sonucudur. Bu konuda yazılmış eserlerin yanı sıra bazı ülkelerde savaş sırasında yaşanan açlık sonucunda insan yemenin yaşandığına ilişkin rivayetler de bulunmaktadır.

Genel olarak araştırmacılar Kanibalizmin iki türünün olduğunu ileri sürmektedirler. S. Veyis Örnek, "Endokanibalizm: Ölmüş akrabaların, yakın dostların ve kabile üyelerinin etini yeme adeti. Bu adetin temelinde ölenin etini yemek suretiyle onda var olduğu sanılan özel güçlerin yiyene geçeceği inancı yatmaktadır" (Örnek 1971: 215) açıklamasını yapar, araştırmacıların "iç- yamyamlık" olarak adlandırdığı bu uygulama, genellikle dinsel-büyüsel amaçlıdır.

İkinci tür "Ekokanibalizm" ise "dış- yamyamlık" olarak tanımlanmakta ve "… topluluk dışı bireylerin yenmesidir. Genellikle rakip topluluklara karşı verilen mücadelelerde, bir tür zafer gösterisi olarak vücut bulur" (Gültekin, 2015: 78) şeklinde açıklanmaktadır. İki türde de karşıdaki kişinin belirli özelliklerini onun etini yiyerek elde etme inancının yer aldığı görülmektedir.

Efsanelerde yer alan insan yeme motifi bu iki tür içinde yer alabilirken masallardaki insan yeme eylemi daha farklı bir kategori oluşturmaktadır ve bu farklı kategori makalede ele alınmaya çalışılacaktır.

Genel olarak eğitim işlevi efsaneden daha belirgin olan masal, barındırdığı insan yeme motifiyle bir anda eğitici olma işlevini terk ederek dinleyicisini acımasız ve kötülükleri barındıran bir dünyaya çeker, fakat bu kısa süreli bir uzaklaşmadır. Masalın sonunda insan yiyen cezalandırılacak ve dünya tekrar güzelleşecek, iyi olan hak ettiği mutluluğa sahip olacaktır.

Araştırmacılar masallarında olumsuzluklar taşımayan bir toplum bulmakta zorlanırlar, zira masallar olumlu motiflerini ancak olumsuz motif ve unsurlarını kullanarak ortaya koyarlar. Daha yalın bir ifade ile olumluyu vurgulamak içim anlık da olsa olumsuzluk devreye girer.

Diğer Halkların Masallarında İnsan Yiyicilik

Masallarda yer alan insan yeme motifini tek bir halkla sınırlandırmak mümkün değildir. Bu olumsuzluk hemen hemen her halkın masalında yer almaktadır. Örneğin Grimm kardeşlerin derlediği ve oldukça sevilen "Haensel ve Gretel" adlı Alman masalı bu motifi belirgin bir şekilde ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda bütün masal insan yeme üzerine kurgulanmıştır (Grimm 2003: 493- 494). Bu masalla Saha masalları arasında genel ortaklık, insan yiyenin sıradan bir insan olmamasıdır. Alman masallarındaki "cadı", Saha Türk masallarında yerini Mogus'a veya Abası'ya bırakır.

Alman ve Türk masallarında yer alan insan yiyicilik motiflerini karşılaştırmalı olarak ele alan Ahmet Sarı, gerek Türk gerekse Alman masallarında ortak unsurları tespit etmiştir (Sarı 2007: 229- 249). Burada en belirgin olan ortak unsur; insan yiyenin insan olmaması veya geçmişte insan olma özelliğini kaybetmiş olmasıdır.

Bu tür örnekleri farklı halklardan çoğaltmak elbette mümkündür. Örneğin Tatar ve Başkurt Türklerinin masallarında da yaygın bir motif olan insan yeme eylemi, masalların kurgusunda önemli bir yere sahiptir (Atnur 2011: 132- 151).

Biz bu makalede Saha Türklerinin masal ve efsane anlatılarında yer alan "insan yiyen" tipini genel olarak analiz etmeye çalışacağımız için diğer halklarla karşılaştırmalı bir incelemeye girmeyeceğiz.

Saha Türk Masallarında İnsan Yeme/İnsan Yiyici

Araştırmacı Y. N. Dyakonova, Saha Türlerinin masal karakterleri ile ilgili çalışmasında masalların bütününde üç temel tip olduğunu belirtmektedir. "Kahraman (avcı, yetim çocuk, yaşlı kadın, bahadır), kahramanın yardımcısı (at, bilgili adam, eş, anne, öğüt veren yaşlı kadın) ve düşman tip (Abası, Alaa Mogus, zenginler)" (Dyakonova1990: 43).

Dyakonova'nın "düşman" tip olarak belirttiği Mogus ve Abası, Saha Türklerinin masallarında yer alan belirgin insan yiyicilerdir. Düşman tip sınıflandırmasında verilen "zenginler", Sovyet siyasetine uygun olarak bir dönemdeki çalışmalarda ele alınmıştır. Genel olarak masallarda iyi- kötü karakterleri zengin ve fakir sınıflandırmasına uymamaktadır. Üstelik farklı tarihlerde derlenmiş ve yayınlanmış Saha Türk masallarında zengin, olumsuz bir karakter olarak yer almamaktadır.

Saha Türk masallarında insan yiyici olarak yer alan Mogus, Ala Mogus, bazen de Mongus şeklinde gördüğümüz devlerin özel bir adı yoktur. Abası ise daha çok genç olarak yer almaktadır. Çok az masalda dişi cins bir abası başkarakter olarak anlatıma katılmıştır.

Gerek moguslar gerekse abasılar bir aile hayatı sürdürseler de masallarda abasıların aile yapısından fazlaca bahsedilmez.

Saha Türk Masallarında İnsan Yiyici Moguslar

"Çaaçahaan" adlı masalda insan yiyen karakter "Ala Mogus" adıyla yer alır. Üstelik bu masalda Ala Mogus adını taşıyan insan yiyiciler üç kardeştir ve birbirlerinden ayrı aile hayatı sürdürmektedirler. Masalın kahramanı Çaaçahaan, ailesini kaybedince kestiği boğayı yemeye yardım etmeleri için Ala Moguslara gider.

Çaaçahaan, Büyük Ala Mogus bu güzel teklifi reddedince ortanca Ala Mogus'a gider. Ortanca Ala Mogus, zevkle yemeği kabul eder ve yemeğe gitmek için karısından giysilerini getirmesini ister. Masalda Ala Mogus'un korkutucu heybeti aşırı büyük elbiselerle vurgulanır. Ala Mogus, "Otuz boğanın arka ayak derisinden dikilmiş çizmeler", "Otuz boğanın sırt derisinden dikilmiş kürk", "Otuz boğanın göğüs kısmındaki deriden dikilmiş pantolon", "Otuz boğanın ön ayak derisinden

dikilmiş eldiven", "Otuz boğanın boynuzlu kafa derisinden şapka", "Otuz boğanın kuyruğundan yapılmış kemeri" karısından isteyip giyer (Ergis 1965: 109).

Boğa ile doymayan Ala Mogus, Çaaçahaan'ın ölmüş aile fertlerini de yer. Masalın daha sonraki olay örgüsünde Ala Mogus'u alt eden Çaaçahaan, onun karnını yarar ve ölü akrabalarını çıkarır. Ala Mogus'un serçe parmağında hayat suyunun saklandığını öğrenen kahraman, hayat suyunu elde eder ve bu suyla karısını ve çocuklarını diriltir (Ergis 1965: 109).

Bu masalı Moguslarla ilgili diğer masallardan ayıran en belirgin unsur, Ala Mogus tarafından ölmüş insanların yenmesidir. Bu motif, diğer masallarda hemen hemen hiçbir şekilde yer almamaktadır.

Başkahramanın yine Çaaçahaan olduğu diğer bir masalda insan yiyici "Angaa Mogus" adıyla yer almaktadır. Ava giden Çaaçahaan'ın koparmak istediği mantara sırasıyla bütün uzuvları yapışır. Daha sonra bu mantarın bir tuzak olduğu anlaşılır.

Genel olarak Moguslar tuzak kuracak kadar zeki değillerdir. Bu açıdan masal, farklılık içermektedir. Çaaçahaan tuzağa yakalandığı sırada "… koyu orman ikiye ayrıldı ve Angaa Mogus belirdi. O yaklaştı ve 'Sekiz gündür açım. Ünlü Çaaçahaan benim büyülü ağıma düşmüş' diyerek kahkahalar atmaya başladı. İki kuzguni aygırın birleşmiş kuyruklarına benzeyen bıyıklarını yaladı" (Ergis 1965: 116).

Angaa Mongus'u aklı ile alt eden Çaaçahaan, masalın sonunda düşmanın vasiyetini yerine getirir. Bu vasiyet de Angaa Mongus'un ne kadar iri olduğunu ortaya koymaktadır. "Benim kolumdan kürek, sırt kemiklerimden kayık, baldır kemiğimden evine sütun. Kafatasımdan kazan yap, göz çukurlarımdan kase yap" (Ergis 1965: 117).

"Lıbırda" adlı masalda avcı yaşlı adam, ormandan kendini çağıranı bulamaz, sonunda "…kurumuş bir at kafatası bulur. – Bu konuşan şeytan- deyip kafatasını tekmeler. O zaman ayağı kafatasına yapışır. Diğer ayağıyla tekme atar. Diğer ayağı da yapışır. Elleriyle dokunur. Elleri de yapışır. O zaman o kafasıyla vurur, kafası yapışır" (Ergis 1965: 120). Böylece Mogus'un tuzağına düşen yaşlı adam, Mogus tarafından götürülür ve Hansel ve Gretel masalında olduğu gibi, şişmanlayıp semirmesi için bir kafese kapatılır.

Üç koca yıl geçer, Lıbırda daha semirmesi gerektiğini söyleyerek Mogus'u aldatır. Üç yılın sonunda Mogus, Lıbırda'yı kesmek için komşusuna bıçak almaya gider. Fakat nehri nasıl geçeceğini bilemediği için Lıbırda'nın öğüdüne uyarak akıntıya kapılmamak için ayaklarına taş bağlar, avuçlarına taşlar alır ve sonunda boğularak ölür. Boğulmadan önce vasiyetini şu şekilde dile getirir.

"…diz kapağı kemiğimi verin havaneli yapsın. Kafatasımdan havan yapsın. Boyun omurlarımdan dokuz kovalık kap yapsın. Sırt kemiklerimden altı düz ev yapsın. Bütün malımı kendi malı yapsın, hayvanımı hayvanı yapsın. Karımı karısı yapsın, çocuklarım çocukları olsun, o böyle deyip dibe batmış" (Ergis 1965: 122).

"Yaşlı Kadın Tebenekeen" masalında ise balık ağındaki köpük tuzak görevi görür. Yaşlı kadın köpüğü almak isterken ona yapışır ve böylece Ala Mogus tarafından yakalanır. Yaşlı kadın kendisini yedi gün beslerse kemiklerinin ve etlerinin daha lezzetli olacağı konusunda Ala Mogus'u ikna eder (Ergis 165: 122).

Yedi gün sonunda iyice semirdiğini düşündüğü yaşlı kadını daha keskin bir bıçakla kesmek için komşusu Aladay Ala Aygır'a giden Ala Mogus, Aladay'ın bileği taşını düşürdüğünü söylemesi üzerine denize atlar ve suya batmaya başlar. Bu sefer Mogus, vasiyetini Aladay Ala Aygır'a söyler.

"Benim bacak kemiğimden havaneli yap, ense kemiğimden havan yap, boyun omur kemiğimden kepçe yap, ikinci boyun omurumdan ise sürgü yap" (Ergis 1965: 122). Bu masalda diğer masallardan farklı olarak insan yiyici vasiyetini yemeyi planladığı karaktere değil, onu aldatana söylemektedir.

"Motif Çocuklar" masalında insan yiyicinin adı Angaa Mogus'tur. Bu masal metninde Mogus'un tasviri şu şekildedir.

"Alnının ortasında kase dibi büyüklüğünde gözü olan, tek ayaklı ve tek kollu, aşağıya doğru sarkık dişleri ve ormanın tepesini sallayan sesi…" (Ergis 1965: 134) olan bir karakterdir. Buradaki mogus karakteri, Saha Türk efsanelerinde yaygın bir karakter olan Suçunaa karakteriyle karışmış ve anlatıcı tarafından yeni bir karakter oluşturulmuştur. Genel olarak mogus adlı devler aşırı iri boyutlarıyla ön plandadır, bu masal dışında hiçbir Saha Türk masalında onların tek ayaklı, tek kollu olduğundan bahsedilmemektedir.

Masallarda yer alan devlerin temel özelliklerini ele alarak bir sınıflandırma çalışması gerçekleştiren Ayşe Yücel'e göre, devlerin en belirgin özelliklerinden bir de onların saflıklarıdır.

"Devler, bütün bu olağanüstü görünümleri, ürkütücü yapılarına rağmen, kendilerinden güçlü olan insanlar karşısında umulmadık bir korkuya kapılır, korkunun sonunda ya kahramanla dost olur, ya kaçar, ya da ölürler. Ancak çoğu kez aptallıklarından dolayı masal kahramanları tarafından aldatılmak suretiyle öldürülürler" (Yücel 1998: 41). Yücel'in bu saptaması, Saha Türk masalları için de geçerlidir. Monguslar iriliklerinin yanı sıra saflıklarıyla da ön planda yer alan masal karakterleridir.

Onlar, "Masal kahramanıyla çatışır, ona rakiptir, insanlara çeşitli zararlar verir, insan veya hayvan yer ve kahramanın zekâsı ile aşması gereken bir engeldir" (Sarpkaya 2017: 70).

İnsan yeme motifi masallarda devlerle bütünleşmiştir. "Devler bütün insanlardan nefret eder ve insanlarla ilk karşılaşmada onları ya öldürür ya da karanlık barınaklarına götürür… Dağlıların inancına göre, devlerin yiyeceği insan etinden oluşur, onların barınaklarının içinde her gün ölüm korkusuyla bekleyen yüzlerce insanın acı çektiği karanlık zindanlar vardır, çünkü dev her gün iki adam seçer, biri öğle yemeği, diğeri akşam yemeği için" (Köroğlu 1983: 44). Haluk Köroğlu'nun farklı topluluklardaki dev tipi için yaptığı bu genel tanımlama Saha Türkleri için

geçerli değildir. Saha Türk masallarında uzun süre insan eti yememiş, bu nedenle de açlık çeken dev motifi daha yaygındır.

Saha Türklerinin masallarındaki Mongus adlı devler diğer bazı Türk topluluklarında benzer adlarla, örneğin "Mangıs" adıyla yer alırlar (İnayet 2007: 9).

Bu dev tipi, Moğolistan ve Buryatistan'da biraz daha değişerek efsanelerde karşımıza çıkmaktadır. G. N. Potanin tarafından derlenmiş bir efsane metninde Monguslarnın yok oluşu ve güneş, aydaki lekelerin nedeni şu şekilde açıklanır.

"Eskiden yeryüzünde İhi- Mangıs gezmiş ve insan ve hayvan yemiş. Bir İhi Burhın onu ikiye bölmüş ve ön bölümü aya (çödji), arka veya alt bölümü güneşe (bökse) yerleştirmiş. Şimdi ay ve güneşteki siyah lekelerin altında bu bölümler görülmektedir" (Potanin 1883: 191).

Saha Türklerinin masallarındaki devlerin ölümden sonra dönüşümleri söz konusu değildir. Masallarda ölümden sonra dönüşenler abasılardır.

Ögel, masallardaki ve destanlardaki devlerin işlevini belirtirken masallardaki devleri iki grup halinde değerlendirmektedir. Birinci grupta "1) Demonlar, kötü ruhlar ve bazen da şeytanlar idi. Bunlar çeşitli donlara girerler. 2) Devler ise (riese, giant), dünyada bulunan yaratıkların, normal boy ve büyüklüklerinin çok üstünde düşünülmüş ruhlardır" (Ögel, 1995: 561) şeklinde bir tanımlama yapar.

Ögel'in bu gruplama ve tanımlaması Saha Türk masallarındaki dev için geçerlidir. Saha Türklerinin anlatmalarında yer alan Moguslar, şekil değiştirme özelliğinden yoksun olup iri cüsseleri ile yer alırlar.

Saha Türk Masallarında İnsan Yiyici Abasılar

Saha Türklerinin masallarında insan yiyen diğer bir karakter de abasılardır. Monguslardan farklı olarak abasılar inanç sistemi içinde yer alırlar, onlar hayattaki bütün olumsuzlukların kaynağı olarak gösterilen kötü, zararlı varlıklardır. Saha Türklerinin inanç sistemine göre abasılar, yeraltında yaşayan, bazen insanların dünyasına geçen kötü ruhlardır (Priklonskiy, 1891: 70- 73). A. İnan da Priklonskiy ile aynı görüşü paylaşır, kötü ve olumsuz olan her şeyin Saha Türkleri tarafından "abası" olarak adlandırıldığını, hatta bu adlandırmanın şamanlar için de söz konusu olduğunu belirtir. Ak şamanlar "ayıı oyun" adını alırken kara şamanlar "abası oyun" adını alırlar (İnan 1995: 83).

"Çöpçöökööön- Çöpçöököön" masalında Kieng Çengelik gölü civarında ailesiyle yaşayan kahraman balık ağlarını kontrole göle gittiğinde "… tek gözlü abası oğlan belirdi. –Çöpçöököö- Çöpçöököön! Eğer seni yememi istemiyorsan bana iki tane iki yaşındaki atlarından ver" (Ergis 1965: 137) der. Burada yer alan abası karakteri tek gözlü bir gençtir.

Çöpçöököön- çöpçöököön, abası oğlanın istekleriyle baş edemeyince kızı ve oğlundan kaçmalarını ister. Çocuklar büyülü buzağının sırtına binerek abası oğlandan kaçarlar. Başka bir ülkeye gelip yurt kurarlar. Oğlan avdayken abası oğlan gelip evdeki kızı yer ve kemiklerini çöpe atar. Daha sonra abası oğlanı yenen genç, kuzgundan hayat suyunu ister. "Hayat suyunu alıp eve döner. Hayat suyuyla abla-

sını yıkamaya başlar. Kız kardeşi sürekli olarak etlenmeye, kalın kaslarla dolmaya, insan olmaya… başlar" (Ergis 1965: 138).

"Beş İnekli Yaşlı Kadın Beyberikeen" masalında yaşlı kadın yolda bulduğu güzel bir çiçeği koparıp evine götürür. Bu çiçek zaman içinde güzel bir kıza dönüşür. Yaşlı kadın bu güzel kızla birlikte yaşarken komşusu Hara- Haan'ın oğlu kızı görür ve onu eş olarak almak ister. Bunu kabul eden Beyberikeen, kızı oğlanın evine tek başına gönderir. Yolu şaşıran kız, "Burnuyla kütükleri kıran abası kızın…" (Ergis 1965: 139) evine varır.

Saha Türk masallarında abası ve moguslar bir aile hayatı sürdürseler de genel olarak masallarda erkek abası veya moguslar yer alır. "Beş İnekli Yaşlı Kadın Beyberikeen" masalı bu açıdan sayılı örneklerden biridir.

Bu masalda abası kız, doğrudan bir insanı canlı olarak yememektedir. O "… evin sağ ve sol tarafındaki kilerlerden insan eti getirmiş ve pişirmiş. Yemeği hazırlayıp kıza vermiş. Kız eti yer gibi yapmış, gerçekte kürkünün yeninin içine atmış" (Ergis 1965: 139).

Daha sonra güzel kızın elbiselerini denemek isteyen abası kız ondan soyunmasını ister.

"Korkan kız elbisesini çıkarmış ve vermiş. Abası kız elbiseyi giymiş, süsleri takmış. Bundan sonra o, kızı ensesindeki saçlarından yakalamış ve onun baş ve yüz derisini yüzmüş ve yüzüne takmış… Güzel kızı kilere atan abası kız onun atına binmiş ve Hara Haan'a doğru yola koyulmuş" (Ergis 1965: 156).

Bir insanın derisine bürünme ve onun gibi görünme Saha masallarında çok sık rastlanmayan bir durumdur. Genel olarak abasılar, insanla birlikte yaşayamazlar. İlk bakışta abası olduğu anlaşılamayan kızdan zaman geçtikçe herkes şüphelenmeye başlar.

"… yemek yaptığında yemek bozulmuş, ekşimiş. Yemeğin tadı hoş değilmiş, insanların yemesi mümkün değilmiş. Onun baktığı buzağılar bükülmüş, yemliklerinde ölmüş. Taylar büzülüp bağlarıyla düşmüşler. İnek sağdığında ineğin memesi kurumuş, yaralarla kaplanmış, sütü kesilmiş. Dikişe el attığında dikilen elbise dikiş yerlerinden kopmuş, iki gün bile dayanmamış. Onun eline aldığı her şey bozuluyor, yok oluyormuş" (Ergis 1965: 156).

Masalın sonunda gerçek anlaşılır, güzel kız kurtarılır. Hara Haan'ın oğlu "… abası kızı boynundan atın kuyruğuna bağlamış ve onu gütmüş. … korkan at abası kıza ayaklarıyla vurmuş ve onun kafasını kırmış. O zaman da onun gözleri akmış. 'Gözlerimin göz bebeği bahar ayazındaki yıldızlara dönüşsün. Bu yıldızlar daima kurak yıllarda genç kuşakların öz sularını kurutsun!'- diye beddua etmiş abası kız. O böyle söyleyince onun göz bebekleri soğuk havadaki yıldızlara dönüşmüş. Vücudu ve kemik parçaları donmuş sürüngenlere dönüşmüş ve bütün yeryüzüne dağılmış" (Ergis 1965: 157).

Vitaşevskiy tarafından 1890'lı yıllarda yapılan derleme çalışmalarında yer alan ve adı belirtilmeyen bir masalda abası oğlanın şekil değiştirdiği belirtilmiştir. Masalda iki kız kardeş çok güzel bir taş bebek bulur ve bunu alıp evlerindeki beşi-

ğe koyarlar. Zaman içinde taş bebek büyür, kız kardeşlerin kendisine hizmet etmesini ister, yoksa her ikisini de yiyecektir (Vitaşevskiy 1912: 459- 465).

Diğer Türk topluluklarında devlere ait görülen şekil değiştirme özelliği, Saha Türk masallarında abasılara aittir. Abasılar masallarda çirkinlikleriyle dikkat çekerler.

Popov, abasıların çirkinliğini şu şekilde açıklar. "Orta dünyanın abasıları çok çirkindir, onların sırtları yoktur, onların karınları hem önde hem yanlarda hem de arkadadır… Farklı şekillerde, alışılmadık hayvanlar veya kırmızı ateş şeklinde görünerek sık sık dış görünüm değiştirirler… onlar terkedilmiş evlere, eski at bağının altına, ucube görünümlü ağaçlara yerleşirler" (Popov 1949: 265).

Abasılar sadece kendi çirkinlikleri ile değil, aynı zamanda çirkin eşyalarıyla da masalların olumsuz karakterleridir.

G. U. Ergis tarafından derlenmiş "Ayıı, Abasıyla Nasıl Seyahat Etti" masalında (Ergis 1960, 270- 271) abası kızın eşyalarından bazılarının çirkinlikleri şu şekilde anlatılır. "Abası kız ayıı oğluna demir yatağı serer ve demir yorganı hazırlar. Demir perdeyi sıkıca çeker, kendisi de gider. Bu demir yatak ve demir yorgan öyle ağırdır ki ayıı oğluna nefes alamıyormuş gibi baskı yapar". Masal, insanüstü özelliklere sahip bu yaratıklara ancak demir, ağır, renksiz ve kaba eşyaları uygun görmüştür. Evden kaçmak isteyen genç "kanla kaynamış kabı alır" ve yatağa kendi yerine koyar. Onların kapları bile insan eti veya kanının piştiği kaplardır (Duranlı 2010: 142).

Saha Türk Masallarında Ender Karşılaşılan Bir İnsan Yiyici: İnsan

İnsanın insan tarafından yenilmesi masallarda çok ender karşılaşılan bir motiftir. Üstelik bu motifte öldürme, kesme, parçalama ve bilinçli bir şekilde yeme eylemi yer almamaktadır.

"Kuobah Kuturuga" (Ergis 1965: 177-178) masalında diğer masallardan farklı olarak bir insanın bilinmeden yenmesi motifi yer almaktadır. Masalın kahramanı yaşlı avcı Kuobah Kuturuga yiyeceklerinin bittiği bir zamanda iki karısını evde bırakır ava gider, bir geyik öldürür fakat ufak tefek adam geyiği eve getiremez. Eve gelince karılarından geyiği getirmelerini ister. Kadınlar gidip geyiği getirir ve eti büyük bir kazanda haşlamaya başlarlar.

Kadınlar uykuya daldığında kazandan et suyunu içmek isteyen Kuobah Kuturuga bu sırada kazanın içine düşer ve erir. Sabah olduğunda iki kadın kazandaki eti yer ve et suyunu içerler. Daha sonra kocalarını aramaya başlarlar. Yaşlı adamın genç karısı "Ben yağ içerken boğazıma bir şey takılmıştı. Acaba ben onu mu yedim?" (Ergis 1965: 178) der. Bir süre sonra genç kadının karnı şişer ve doğum gerçekleşir.

Bu masalda bir insanın insan tarafından yenilmesi gerçek bir yenilme olarak yer almamaktadır. Bu bir şekilde yeniden doğum (reenkarnasyon) motifini çağrıştırmaktadır. Genel olarak Saha Türklerinin masallarında insan, olumsuz bir karakter değildir. İnsanın insan tarafından bilinçli bir şekilde yenilmesi ile ilgili belirgin bir masal anlatısı yer almamaktadır.

“Yaşlı Bıt- Bıt” masalında sekiz eşi olan yaşlı adam aşırı derecede ufaktır. Rüzgarla savrularak bir söğüt ağacının dalına asılır. Bu sırada ağaç dalını yemeye gelen geyiği iğne kadar küçük bıçağı ile öldürür. Tekrar rüzgarla evine gelir. Yaşlı adam eşlerine geyiği getirmelerini söyler. “Kadınlar geyiği üç boğanın çektiği kızağa koyup getirirler… Sonra yağlı et çorbasını süt koydukları büyük kaba koyup uyurlar… Bu sırada kabın kenarında durup övünen yaşlı adam yağlı çorbadan dolayı kabın içine kayıp düşer ve ölür. O öldükten sonra kadınlar geç vakit uyanır. Kalkıp kalan çorbayı içerler. Çorbada kalan tortuyu Bıt- Bıt’ın en yaşlı karısına verirler. Yaşlı kadın çorbayı içerken sert bir şey dişlerine takılır. Yaşlı kadın buna bakınca kocası olduğunu anlar” (Ergis 1965: 180).

“Yaşlı Adam Bıt- Bıt’ın başından geçenler Kuobah Kuturuga adlı kahramanla benzerlik taşımaktaysa da bu masalda yeniden doğuş motifinin yarım kaldığı görülmektedir” (Duranlı 2010: 104). Masallar, gerçeklikten uzak değillerdir. Masalda yaşlı eşi tarafından değil de genç eşi tarafından yenilseydi Bıt- Bıt’ın yeniden doğacağı açık bir şekilde vurgulanmaktadır.

Efsanelerde İnsan Yiyicilik

Efsanelerde yer alan insan yiyicilik masallardaki gibi insan olmayana ait bir eylem olarak anlatılmaz. Genel olarak efsanelerde masallardan farklı olarak insan yiyicilik insan toplumu içinde söz konusudur. Sadece Suçunaa ile ilgili efsaneler bu konuda bir istisna oluşturmaktadır. Fakat Suçunaa adı verilen karakterin yok olan bir halkın son temsilcilerinden biri olduğu düşünülmektedir.

Suçunaa

“Eski insanların hikâyelerine göre Suçunaa adlı biri varmış. O vahşi ve evcil geyik avlar ve insanların peşinden koşarmış. Vahşi ve evcil geyikleri ikiye bölecek kadar güçlüymüş. Uzaktan o, insana benzermiş fakat bir ayağı, bir kolu, bir gözü, tek parmaklı bir el ayası varmış. O zıplaya zıplaya hareket edermiş” (Ergis 1960: 115).

Efsanede Suçunaa’nın bir kızı kaçırdığı ve ondan evlat sahibi olduğu, fakat doğan çocuğun tıpatıp babasına benzediği anlatılmaktadır. Suçunaa ve doğurduğu çocuktan nefret eden kız kaçmaya çalışır, fakat Suçunaa ona “Eğer kaçmaya çalışırsan senin kanını içerim!” (Ergis 1960: 116) der. Kız bir süre sonra bir şekilde evine geri döner, kızın kardeşleri Suçunaa’yı ve ondan olan çocuğu öldürürler.

Suçunaa ile ilgili anlatmalar, bir gizem perdesi ardına saklanmıştır. Suçunaa, belki de Saha Türkleri bu topraklara geldiğinde artık yok olmaya başlamış, savaşçı, vahşi bir halkın son temsilcisidir.

Efsanelerde İnsanın İnsan Tarafından Yenilmesi

Saha topraklarında farklı tarihlerde derlenmiş efsanelerde masallardaki kadar yoğun olmasa da insan yeme motifine rastlanmaktadır. A. E. Kulakovskiy tarafından yayınlanan “Bulungan Hosun” adlı efsanede savaş sırasında evinden kaçan çocuk bir urasaya gelir. “Bu urasada yaşlı bir adam ve yaşlı bir kadın yaşıyordu. Konuşmalarından yaşlı adamın Hangaayı halkından, yaşlı kadının ise Jiganlı bir

Tunguz olduğu anlaşılmaktaydı. Hangayıılar, Kolım ve Alezeya nehirleri arasında yaşamış, nesli tükenmiş bir kabiledir, onlar yamyamdır" (Kulakovskiy 1979: 280).

Çocuk, yaşlılardan yanlarında kalmak için izin ister. Birlikte bir süre yaşarlar. Daha sonra Bulungan Hosun adlı çocuk, yaşlı kadının her gün ambara yiyecek götürdüğünü görür. Çocuk ambara gider ve oradaki "… çukura iner, çukurda on, on bir yaşlarında güzel bir kız vardır. Kız, 'Neden sen buraya geldin? Yaşlı adamın oğulları senin burada olduğunu öğrenirlerse seni öldürürler. Hangaayı kabilesinin en yaşlısı olan baba yamyammış, oğulları da babalarına uymuşlar, onlar da insan eti yiyorlarmış. Beni dört yaşımda kaçırdılar ya beni yeme amacıyla ya da büyüdüğümde evlenmek için besliyorlar… Çocuklar, geceleri birbirlerine sarılıp oturmuş, dertleşmiş ve ağlamışlar" (Kulakovskiy 1979: 282).

Efsanenin devamında çocuklar yaşlı kadının yardımıyla buradan kaçar, kızın babasının yurduna gidip mutlu bir hayat sürerler. Efsanede yamyamlıktan bahsedilmesine karşın belirgin bir insan eti yeme motifi yer almamaktadır.

Tarihçi P. Okladnikov, farklı tarihlerde derlenmiş, fakat yayınlanmamış efsane metinlerinde yamyamlıktan bahsedildiğini belirtmiştir. Ona göre, kışın uyuyan kabileler olarak efsanelerde adı geçen halk Horolordır, "Efsanelere göre onlar yamyamdır ve misafirlerini öldürdükleri kadın ve kızların etleriyle ağırlarlar. Sahalar… onları öldürmüş, kadınlarını almışlar" (Okladnikov 1955: 253).

İnsan eti yeme, tarihçi Okladnikov'un da belirttiği gibi, kökeni bilinmeyen, şimdi yok olmuş olan halklara ait bir unsur olarak görülmektedir.

Saha Türklerinin efsanelerinde soylarının başlangıcı Elley- Bootur'a bağlıdır. Pek çok efsanede Elley- Bootur'un bu topraklara güneyden geldiği, Omogoy'un kızlarından biriyle evlenip Saha Türklerinin atası olduğu anlatılmaktadır. Saha Türklerinin bahar bayramı olarak adlandırılabilecek olan "ısıah" bayramını ilk kutlayan da odur. Bazı efsanelerde Elley- Bootur ile kayın pederi Omogoy arasındaki gerginlik dile getirilmiştir. Elley, bayrama kayın pederini de davet eder, fakat kayın peder gelmez. Omogoy'un bu kutlamaya gelmemesinin nedeni bir efsanede şöyle açıklanmaktadır. "O zamanlar Tatar ve Buryat geleneklerine göre ilk çocuk doğduğunda ana veya babanın ebeveynleri özel bir ziyafet şeklinde bu çocuğu yemek zorundaydılar. Bu geleneğe göre Omogoy yeni doğmuş çocuğu (kızından olan ilk torununu) yemek için kendisine vermesini istedi, bu geleneği bilmeyen Elley- Bootur çocuğu vermedi, … Buna gücenen Omogoy, Elley'in ısıahına gelmedi" (Ergis 1960:150).

Burada yer alan ilk torunu yeme motifi ne kadar gerçek olabilir? Geçmişte de sembolik olarak icra edilen bir törenden bahsedilmiş olabilir. Türkçemizde yaygın olan "Eti senin kemiği benim" sözünde yeme eylemi değil, çocuğu bir eğitmene teslim etme eylemi yer almaktadır. Bu efsanede Orta Asya'da yaygın olan ilk torunun anne baba tarafından değil de dede nine tarafından büyütülmesi şeklinde bir gelenekten bahsedilmiş olunmalıdır.

Nikolay Alekseyev tarafından yayınlanan ve 1940 yılında derlenen efsanede de çocuk yeme motifi yer almaktadır. "O zamanlar insanlar kendi kızlarını yerlerdi.

Onlar kızlardan birini yedikleri sırada diğer kız daha sonra kendisini de yiyeceklerini düşündü. Kız korktu ve ormana, kendisini kimsenin bulmayacağı bir yere kaçtı" (Alekseyev 1995: 195).

Çocukların yenilmesi ile ilgili olarak anlatılan bu efsaneler oldukça tartışmalıdır. Araştırmacılar Saha Türklerinin tarihlerinin hiçbir aşamasında özellikle de çocuk yeme eyleminin gerçekleşmediğini belirtmektedirler. Belki de bu motif anlatımı ilginç kılmak amacıyla efsanelere daha sonra eklenmiş olabilir. Verdiğimiz efsane örneklerini derleyenlerin Saha Türkü olması, metinlerde çeviri ve derleme yanlışlarının olamayacağını düşündürtmektedir. Fakat çocukların yenilmesi ile ilgili efsaneler oldukça az sayıdadır ve efsanelerde bu yenilme eylemi ile ilgili olarak hiçbir dayanak, açıklama yer almamaktadır.

Efsanelerde sıkça geçen kahramanın öldürdüğü düşmanının gücünü elde etmek amacıyla onun ciğerini, kalbini yemesidir. Efsanelerde bu motif daha çok sıradan bir düşman için değil, mücadeleyi kaybetmesi neredeyse imkansız olarak görülen düşmanlar için uygulandığı dile getirilmektedir.

Yenilmesi neredeyse imkansız olarak gösterilen Bıgık Hantaha ile ilgili efsanede kahramanın babası çocuğunun bazı organlarının düşman tarafından elde edilmesinden korkarak "Yaşlı Badıam önce Bıgık Hantaha'yı Sobolooh bölgesinin kuzey tarafına gömdü. Sonra hemen Buguyas ve adamlarının burayı kazıp oğlunun ciğerini ve yüreğini alıp götüreceklerini düşünerek oğlanın vücudunu Ottuur Ebe bölgesindeki bir tepeye gömdü" (Ergis 1960: 175- 176).

Burada belirgin bir yeme eyleminden bahsedilmemiş de olsa bazı efsanelerde düşmanın ciğerinin ve yüreğinin incelendiği bazı efsanelerde ise yenilmesi güç düşmanın bu organlarının yenilerek gücün elde edildiği veya savaş öncesi savaşçıların tütsülenmesinde kullanıldığı dile getirilmiştir.

"… sefere gitmezden önce askerler yaşlı bir adam veya bir çocuğa ok ve mızrak atarak öldürürler ve kan dökme ruhunu kendilerine yerleştirerek ölenin kanıyla silahlarını boyarlardı… Derler ki kendilerini ölenin kalbi ve ciğeriyle tütsülerlerdi" (Ergis 1960: 123).

Ergis'in açıklamasından farklı olarak Kulakovskiy, öldürülenin sadece ciğerinin değil, kalbinin de ilahlara sunulduğunu belirtmektedir.

"Düşmanını öldüren bahadır onun kalbini, ak ve kara ciğerini çıkarır, bunları mızrağının ucuna takar ve onları havaya kaldırıp İlbis Kıha ve Ohol Uol'u kanlı ziyafete çağırır. İlahlar iki kuzgun şeklinde ziyafete katılırlar" (Kulakovskiy 1979: 22- 23).

Verdiğimiz örnek metinlerde de görüleceği gibi, insan eti yeme motifi daha çok bazı organların yenilmesi şeklinde anlatılmaktadır. Bazı efsanelerde bu organlar ile savaşçılar tütsülenirken bazı efsanelerde bu tür organların ilahlara kurban olarak sunulduğu dile getirilmektedir.

Sonuç

Coğrafi koşullarından dolayı diğer Türk topluluklarından kopuk bir şekilde yaşamak zorunda kalan ve yazıya daha geç dönemde geçen Saha Türkleri için sözlü anlatım türleri, özellikle de efsane ve masal, geleneği, dili yaşatmak ve kültürü aktarmak da öncü bir rol oynamıştır.

Zaman içinde masallar daha hızlı bir şekilde değişmiş, yaşanılan koşullardan dolayı masallara çar, çariçe, votka gibi unsurlar da girmiştir. Bu tür masallara Saha Türkleri "ostuoriya" adını vermektedirler. Onlara göre, bunlar Ruslaşmış masallardır. Bu tür masallarda abası ve mongus gibi karakterler yer almamakta ve insan yeme motifine rastlanmamaktadır. Mongusların ve abasıların olduğu masallarda ise insan yeme motifi, abası ve mongusun kötülüğünü anlatmak için temel araca dönüşmektedir. Saha Türkleri için bu dünya, yer altı dünyasının ilahlarıyla (abasılar) göğün ilahları (ayıılar) arasındaki savaşın arenasıdır. Bu savaş, çoğunlukla insanın yaşadığı orta dünyada gerçekleşir. Bu nedenle yer altı dünyasından çıkan bir abası, orta dünyada yaşayan insanı yer. İnsan, göğün ilahlarına benzer. İyidir, akıllıdır ve kötülüklerden kendisini sakınması gerekir.

Efsanelerdeki insan yeme motifi, gerçek anlamda insan yeme eylemini içermez. Makalenin girişinde belirtilen güç elde etme amaçlı bir eylemdir. Bu yönüyle efsanelerde kanibalist eylem, "dış- yamyamlık" tanımlamasına daha fazla uymaktadır. Çok az efsanede yer alan "iç- yamyamlık" ise tartışmalı bir konudur.

Günümüzde Saha Cumhuriyeti devlet arşivlerinde farklı tarihlerde yapılmış derleme kayıtları bulunmaktadır. Bu zengin malzemenin bir an önce yayınlanması, masal ve efsanelerde yer alan tartışmalı motiflerin açıklığa kavuşmasına yardımcı olacaktır. Zira bütün dünyada yaşanan küreselleşme, Sibirya topraklarını yurt edinmiş halklar için de söz konusudur.

KAYNAKÇA

Alekseyev, N. A. (1995), *Predaniya, Legendı i Mifi Saha (Yakutov),* Novosibirsk.

Atnur, Gülhan (2011), "Anadolu, Tatar (Kazan) ve Başkurt Türklerinin Masallarında İnsan Yeme (Yamyamlık) Motifi", *Karadeniz,* S. 9, s. 132-151.

Duranlı, Muvaffak (2010), *Saha (Yakut) Büyü Masalları,* Kömen Yayınları, Konya.

Dyakonova, Y. N. (1990), *Yakutskaya Skazka (Russko- Yakutskie Vzaimosvyazi),* Leningrad.

Ergis, G. U. (1960), *İstoriçeskie Predaniya i Rasskazı Yakutov,* Moskova- Leningrad.

Ergis, G. U. (1965), *Yakutskie Skazki,* Yakutsk, 1. Cilt.

Grimm, J.- W. (2003), *Grimm Masalları,* (Çev. ve Yay. Haz. Selma Koçak-Derya Karagöz), Doruk Yayınları, Ankara, s. 493-494.

Gültekin, Ahmet Kerim (2015), "Kannibalizm (Yamyamlık)", *Bilim ve Ütopya,* S. 58, s. 75- 78.

İnan, Abdülkadir (1995), *Tarihte ve Bugün Şamanizm. Materyaller ve Araştırmalar,* Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

İnayet, Alimcan (2007), *Türk Dünyası Efsane ve Masallarında Bir Dev Tipi Yalmavuz / Celmoğuz*, Kanyılmaz Matbaası, İzmir.

Köroğlu, Haluk (1983), *Vzaimosvyazi Eposa Narodov Sredney Azii, İrana i Azerbaycana,* Moskova.

Kulakovskiy, A. E. (1979), *Nauçnıe Trudı,* Yakutsk.

Okladnikov, A. P. (1955), *Yakutiya Do Prisoedineniya K Russkomu Gosudarstvu,* Moskova- Leningrad.

Ögel, Bahaeddin (1995), *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları İle Destanlar),* Türk Tarih Kurumu, Ankara.

Örnek, Sedat Veyis (1971), *100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane,* İstanbul.

Popov, A. A. (1949), "Materialı po istorii religii yakutov b. Vilyuyskogo okruga", *Sbornik Muzeya i Etnografii,* C. XI, Moskova- Leningrad.

Potanin, G. N. (1883), *Oçerki Severo- Zapadnoy Mongolii, Rezultatı puteşestviya,* S. Peterburg.

Priklonskiy, V. L. (1891), "Tri Goda v Yakutskoy Oblasti", *Jivaya Starina,* S. 1, s. 63- 83.

Sarı, Ahmet (2007), "Türk ve Alman Masallarında İnsan Yiyicilik (Antopophagy)", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi,* S. 35, s. 229- 249.

Sarpkaya, Seçkin (2017), *Türklerin Şeytani Masalları, Türk Masal ve Efsanelerinde Demonik Varlıklar*, Karakum Yayınevi, Ankara.

Vitaşevskiy, N. (1912), "K Materialam O Yakutskih Skazkah", *Jivaya Starina,* C. XXI, S. II- IV, s. 459- 465.

Yücel, Ayşe (1998), "Masallarda Dev ve Yaratılış Destanındaki Benzerleri", *Milli Folklor,* S. 39, s. 38- 45.

TÜRK KÜLTÜRÜNDE KARDEŞLİK KAVRAMI VE HALK ANLATMALARINDA KARDEŞLİK[*]

Prof. Dr. Metin EKİCİ[**]

Özet: Türk kültüründe aileyi oluşturan en önemli unsurlardan biri çocuk sahibi olmak ve aynı ailede birden çok çocuk bulunmasıdır. Aileyi oluşturan bireyler olan çocukların birbirine karşı konumu ise dilimizde "kardeş" sözü ile ifade edilmiştir. Aynı aile içindeki çocukların birbiriyle olan kan bağı veya sıhrî bağını ve birbirleriyle ilişkisini ifade eden "kardeş" sözü, biyolojik bir olgu olduğu kadar, zamanla sosyolojik ve kültürel bir olgu haline dönüşmüştür. İnsanlığın başlangıcında itibaren devam etmekte olan bu sosyo-kültürel olgu, en çok da kültürün bir aynası durumunda olan halk anlatmaları içinde farklı türlerin zamanla farklı şekillerde konu ettiği, yapısal ve işlevsel olarak kullandığı vazgeçilmez bir özellik haline dönüşmüştür. Bu makalede, Türk aile yapısının temelini oluşturan unsurlardan kardeşlik kavramının çeşitleri; başka bir ifadeyle aynı aile içinde yetişen çocukların birbirine olan yakınlık durumunun ifadesi olan "öz kardeş", "üvey kardeş", "erkek kardeş", "kız kardeş" vb. gibi olgular üzerinde durulduktan sonra; "kan kardeşliği", "sütkardeşliği", "ahret kardeşliği" gibi kavramlar açıklanacaktır. Makalenin son kısmında, çeşitli halk anlatmalarında kardeşlik olgusunun yer alışı örneklerle gösterilecek ve kardeşlik olgusunun bu anlatmalardaki yapısal, işlevsel ve kültürel tahlilleri yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Kardeş, öz, üvey, masal, destan, halk hikâyesi*

The Concept of Brothership in Turkish Culture and Brothership at Folk Narratives

Abstract: One of the most important elements for Turkish families is to have a child and within a family having more than a child. The social position of the children in a family is reflected with a word "kardeş (sibling)" in Turkish. Although the word "kardeş (sibling" has been reflected biological the blood relations between the children of a family, it has become social and cultural expression in time. Besides the expressing and reflecting the relationship within a family, the word "kardeş (sibling)" has become unavoidable structural and functional subject matter of the folk narratives considered as a cultural mirror of a society.In this article, first I would like to provide information on the different types of being sibling such as "whole sibling/brother-sister", "brother", "sister", "stepbrother/stepsister", "blood sibling", "foster sibling/brother/sister", "adopted sibling/brother/sister" in Turkish family structure. Second, I would like to provide examples of the reflection of sibling in Turkish folk narratives. In the conclusion part of the article, I will provide the cultural, structural and functional analyses of the usage of sibling in Turkish folk narratives.

Keywords: *Sibling, whole sibling, step sibling, folktale, epic, minstrel story*

---

[*] Bu makalenin ilk şekli Motif Vakfı tarafından Trakya Üniversitesi İşbirliğiyle, 25-27 Mart 2016 tarihlerinde, Edirne'de düzenlenen "Halk Kültüründe Aile Uluslararası Sempozyumu"nda sunulmuştur.

[**] Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, mekici@yahoo.com

Giriş

Türk kültüründe aileyi oluşturan en önemli unsurlardan biri çocuk sahibi olmak ve aynı ailede birden çok çocuk bulunmasıdır. Aileyi oluşturan bireyler olan çocukların birbirine karşı konumu ise dilimizde "kardeş" sözü ile ifade edilmiştir. Aynı aile içindeki çocukların birbiriyle olan kan bağı veya sıhrî bağını ve birbirleriyle ilişkisini ifade eden "kardeş" sözü, biyolojik bir olgu olduğu kadar, zamanla sosyolojik ve kültürel bir olgu haline dönüşmüştür. İnsanlığın başlangıcında itibaren devam etmekte olan bu sosyo-kültürel olgu, en çok da kültürün bir aynası durumunda olan halk anlatmaları içinde farklı türlerin zamanla farklı şekillerde konu ettiği, yapısal ve işlevsel olarak kullandığı vazgeçilmez bir özellik haline dönüşmüştür.

Türk halk anlatmaları kültürel kodlarımızı ve miraslarımızı en iyi yansıtan edebi yaratmalardır. Gerek sözlü, gerekse yazılı gelenek içinde üretilmiş olsunlar, özellikle masal, efsane, fıkra, destan ve halk hikayesi türleri içinde çeşitli olayların aktarımı yapılırken, bazen bir motif, bazen de bir epizot şeklinde kültürel miraslarımızla ilgili çok özel yapıların aktarıldığı görülmektedir. Halk anlatılarının farklı türleri içinde aktarılan önemli yapısal ve kültürel unsurlardan biri de Türk aile yapısı içinde çok özel bir yeri bulunan "kardeşlik kavramı ve olgusu"dur.

Bu makalede, Türk aile yapısının temelini oluşturan unsurlardan kardeşlik kavramının çeşitleri; başka bir ifadeyle aynı aile içinde yetişen çocukların birbirine olan yakınlık durumunun ifadesi olan "öz kardeş", "üvey kardeş", "erkek kardeş", "kız kardeş" vb. gibi olgular üzerinde durulduktan sonra; "kan kardeşliği", "sütkardeşliği", "ahiret kardeşliği" gibi kavramlar ve bunların çeşitli halk anlatmalarında aktarımı örneklerle gösterilip, bu örneklerin yapısal, işlevsel ve kültürel tahlilleri yapılacaktır.

1. Kardeş Sözü ve Etimolojisi:

"Kardeş" sözünün etimolojik tahlili ve lehçelerdeki kullanımı hakkında bilgi verecek olursak, bu sözle ilgili bilgi veren Hasan Eren; *"Türkçe **kardeş**; Anadolu ağızlarında **kardaş**>**gardaş** kelimesi etimolojik olarak karın kelimesine -daş isimden isim yapım eki getirilerek oluşturulan **karındaş** kelimesinden gelen bir kaynaşma örneğidir."* dedikten sonra, sözün tarihsel gelişimi ve Türk lehçelerindeki kullanımı hakkında şu bilgiyi vermiştir; *"Orta Türkçe dönemine ait Divânu Lügati't-Türk'te "karındaş" biçiminde geçer ve Kâşgarlı Mahmud -daş ekini belirterek kelimeyi 'bir karında beraber bulunmuş' olarak açıklar. Eski Kıpçakça'da da karındaş biçiminde geçer. Çağdaş Türk dillerinde de yaygın biçimde kullanılır; Azerice qardaş, Türkmence gardaş, Özbekçe qarindoş, Tatarca kardeş, Kırgızca karındaş, Nogayca karındas, Kazakça karındas, Karakalpakça karındas, Hakasça harındas, biçiminde yer alır*" (Eren 1999: 12). Çeşitli lehçelerde kardeş sözüne eş anlamlı, "doğan" "bir doğan" vb. gibi başka sözler de mevcut olmakla birlikte, konumuzdan fazla uzaklaşmadan sadece Türkiye Türkçesinde genel olarak "kardeş" şeklinde kullanılan sözün, "-daş, deş" ekinin kalın sıralı olarak kullanımı ile "kardaş", "gardaş" şeklinde, konuşma dilinde ve ağızlarda kullanıldığını belirtelim.

Kardeş sözünün etimolojisi hakkındaki bu bilgiden sonra, Türk kültürü içinde biyolojik, sosyolojik ve inanca bağlı olarak oluşmuş kardeşlik kavram ve olgularının anlam ve çeşitleri hakkında bilgi vermenin yararlı olacağını düşünüyorum.

2. Öz ve Üvey Kardeşlik:

Aynı anne-babadan olma çocukları ifade eden kardeş sözü, "öz kardeş" sözü ile tamamlanmakta ve aynı ailede doğan bireyler arasındaki en üst derecede kan bağını ifade etmektedir. Baba veya annenin farklı olması durumu "üvey kardeş" sözü ile açıklanmakla birlikte, aynı baba, farklı annelerden olan çocuklar "baba bir, ana farklı kardeş" şeklinde de adlandırılmakta, burada öz veya üveylik sözü kullanılmamakla birlikte, öz kardeş olarak kabul edilmeleri şeklinde bir algı benimsenmektedir. Özellikle babanın farklı olması veya evlatlık edinilen bir çocuğun aynı aile içindeki diğer çocuklara karşı durumu ise "üvey kardeş" sözü ile ifade edilmektedir.

2.1. Kardeşlerin Hitapları:

Kardeşler arasında yaşça büyük olan çocuk erkek ise "ağabey, abi, ağa, aka, eke" sözüyle kendisine hitap edilmekte; kız ise "abla" sözüyle hitap edilmektedir. Diğer taraftan, büyük erkek kardeşin küçük erkek kardeşe "kardeş", "bizim oğlan"; kız kardeşe "bacı", "bizim kız" şeklinde hitabı söz konusu olduğu gibi, büyük kız kardeşin küçük kız kardeşe "kardeş" ve "bacı" sözleriyle hitabı söz konusudur. Bunların yanında, Farsçadan dilimize geçmiş olan "birader" sözü de ağabeyin erkek kardeşe hitabında veya yaşça birbirine yakın olan kardeşlerin birbirine hitaplarında kullandığı sözdür. Aynı zamanda, evlilik yoluyla elde edilen akrabalık bağında kullanılan Türkçe "kayın" sözüne Farsça "birader" eklenerek eşin erkek kardeşine "kayınbirader", "kayınoğlan" gibi sözler kullanılırken, eşin kız kardeşi için ise, "baldız" ve "görümce" ve bazı yerlerde "hemşire" sözü kullanılmaktadır. Lehçe ve ağızlarda daha başka sözler de mevuttur.

3. Kan Kardeşliği:

Türk kültüründe eskiden beri saygın ve önemli tutulan, yemin ve ant içmenin bir ritüel ile düzenlenmiş şekli olan "kan kardeşliği"; *"karşılıklı iki kişinin ömür boyu dost olmalarına dayalı olarak gerçekleştirilmektedir. İki kişinin kanlarını karıştırmak suretiyle dost olmaları için 'ant içmek' tabiri kullanılmaktadır. Kan kardeşliğine dayalı bu andın gerçekleştirilmesinde birbirlerinin kanını bir içkiye karıştırarak içmeleri söz konusudur. 'Kan yalaşmak' tabiri de kan kardeş olmak için iki kişinin birbirinin birer damla kanını yalaması olarak açıklanmaktadır"* (Durmuş 2011, Aktaş 2013). En eski şeklinin İskitlerde görüldüğü, Türkler ve Moğollar arasında içinde içecek bulunan bir kâseye kanlarını akıtarak içen kişilerin kardeş oldukları veya kılıç ucuna sürülen kanı yalamak suretiyle kardeşlik andı içtikleri belirtilirken, son zamanlarda parmak ve kollarını çizerek kanlarını yalamak veya kanlarını birbirine karıştırmak suretiyle kan kardeşliği andının yapıldığı da ifade olunmaktadır. Kan kardeşi olan kişilerin hayat boyu birbirlerinin hakkını koruyup kolladıkları, öz kardeş kadar birbirinin hukukuna bağlı oldukları kabul edilmektedir.

4. Süt Kardeşliği:

İslami bir kavram olan sütkardeşliğinin Türklerin İslamiyet'i din olarak kabul edişlerinden önce var olup, olmadığı hakkında bilgi sahibi değiliz, ancak İslamiyet'in kabulüyle benimsenen ve İslam öncesi Arap geleneklerinde de var olan bu kardeşlik bağı, ayet ve hadislerde de açıklanmıştır. Buna göre; *"İki yaşından küçük iki çocuk, aynı kadından süt emince, sütkardeşi olur. Bir çocuk, bir kadının sütünü emince, bu sütün hasıl olmasına sebep olan erkek, bu çocuğun süt babası olduğu gibi, bu erkeğin babası da, süt dedesi, anası da, süt ninesi, kardeşleri de süt amca ve süt halası olur."* (www. mumsema.org)

5. Ahretlik veya Ahret Kardeşliği:

İslamiyet'le birlikte Türk kültüründe benimsenmiş olan kardeşlik türlerinden bir olarak benimsenen "ahretlik" veya "ahret kardeşliği" özellikle belli bir yaşın üzerinde ve Hac görevini gerçekleştirmiş kişiler arasında benimsenmiş bir aile bağı ve kardeşlik olarak kabul edilmektedir. Kısaca; *"İki Müslüman arasında Allah rızası için, dünyada ve ahirette birbirlerine yardım etmek ve dua etmek üzere kurulan kardeşlik, dostluk. Buna Anadolu'da "ahiretlik" adı da verilmektedir. İslamiyet'e göre ahiret kardeşliği iki erkek veya iki kadın arasında olur.*" Konuyla ilgili bazı hadisler de rivayet edilmekte ve bu tür kardeşlik bağı güçlendirilmeye çalışılmaktadır (www. Rehber.ihya.org).

6. Din Kardeşliği:

Türklerin İslamiyet'i kabul edişlerinden sonra benimsedikleri bu kardeşlik olgusu, tamamen İslam dini ve inançla ilgili olup, ayet ve hadislere göre tanımlanmıştır. Müslümanlar arasında kan bağından çok İslam'a ve onun temellerine iman edip inanan kişilerin "din kardeşi" oldukları benimsenmiştir.

7. Kirvelik:

Bunların dışında; "kirvelik" geleneğinin de geleneksel bir kardeşlik tipini oluşturduğu düşünülebilir. Ancak bu gelenekte esas olan kirve olan kişinin kirvelik yaptığı çocuğa dönük bir sorumluluğu olmasına rağmen, kirve olunan çocuğun ailesinin aynı derecede bir sorumluluk taşıması belli bir dereceye kadar söz konusu edildiği ve çocuklar arasında kardeşlik bağı tarzında bir bağın varlığı belirsizdir.

8. Dil, Tarih ve Kültürel Kardeşlik:

Din kardeşliğine benzer bir şekilde, aynı dili konuşan, aynı tarihsel geçmişe sahip olan ve aynı kültür havzasına mensup olan kişi ve toplumlar arasında varlığından bahsedebileceğimiz bir kardeşlik tipidir. Bu kardeşlik tipi Türk boyları arasında devletlerarası bir kardeşlik hukuku oluşturmakta ve farklı ülkelerde yaşayan Türk boyları birbirilerini birer kardeş olarak kabul etmektedir.

9. Halk Anlatmalarında Kardeşlik:

Türk halk anlatmalarının türleri içinde destan, masal ve halk hikâyelerinde aile ve aile bireylerinin çeşitli maceralarına yer verildiği görülmektedir. Bunlar arasında kardeşlik kavramı ve kardeşler arasındaki çeşitli durumların da oldukça yoğun olarak aktarıldığını ve bütün bu aktarımların esas itibariyle sosyal bir duru-

mun edebi yapılarda kullanımı, yani çok güçlü bir entrik unsur ve işlevsel bazı özelliklere yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Biz bildirimizin bu kısmında ayrıntıya girmeden kardeşlik kavramının bu türler içinde nasıl işlendiğini ve bu türlerde yapı ve işlev bakımından nasıl bir özelliğe sahip olduğunu inceleyeceğiz.

9.1. Destanlarda Kardeşlik:

Türk destanları içinde kardeşlik olgusuna yer veren önemli destanlarımızdan biri Oğuz Kağan destanıdır. Bilindiği üzere, Oğuz Kağan iki ayrı zamanda iki hanımla evlenir ve her hanımından üç olmak üzere altı oğlu olur. Destanda bu çocuklar arasındaki ilişkinin ayrıntısına yer verilmese de destanın son kısmında bu çocuklara babaları tarafından verilen görevin ortak olarak yerine getirilmesi ve çocuklardan birinci gruptaki Gün Han, Ay Han ve Yıldız Han bir altın yay bulup getirmeleri ve bunların ortak bir ad olarak "Bozoklar"; Gök Han, Dağ Han ve Deniz Han'ın ise üç gümüş oku bulup getirmeleri sonucunda "Üçoklar" adlarını aldıkları anlatılır.

Bu çocuklar arasında büyük, küçük ayrımı yapılmadan, Oğuz Kağan tarafından ülke eşit olarak paylaştırılır. Bu kardeşlerin durumunun, metnin yapısallığı için çok önemli olmadığı, işlevsel olarak bakıldığında metinde Oğuz'un devlet yöneticiliğini açıklama ve Oğuz boylarının şecerelerinin belirtilmesi ve boyların nasıl oluştuğunun açıklanmasına yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Ancak kardeşler arasında devleti paylaştırmaya dönük bu yapının daha sonraki Türk devlet yapısı içinde önemli bir sorun oluşturduğunu, sonraki dönemlerde devleti ele geçirmek için yapılan taht kavgalarının ise kardeş kanına girmeye neden olduğunu da belirtelim. Diğer taraftan bu adlandırmanın İç Oğuz ve Dış Oğuz olarak sonraki yapıları oluşturma bakımından da işlevselliğini sürdürdüğünü belirtmekte yarar var. Oğuz'un çocukları arasında sadece oğulların olması, kız çocuğunun bulunmaması durumu ise, destanın ata-erkil aile yapısının bir ilk tipini aktarması, başka bir ifadeyle soya dayalı aile tipinin tesisine yönelik ilk anlatma olması nedeniyle bu şekilde yapılandırıldığını söylemek mümkündür (Oğuz Kağan Destanı 1970).

Bir başka yazılı Türk destanî eseri olan Dede Korku Kitabı içindeki anlatmalardan üçünde kardeşlik olgusu ve bunlar arasındaki ilişkinin dikkat çekici olduğu görülür. Bunlardan ilki Kam Püre (Börü) Oğlu Bamsı Beyrek anlatması olup, bu boyda Bamsı Beyrek'in erkek kardeşi yoktur ve sadece kız kardeşinden bahsedilir. Anlatmada, Beyrek'in geri dönüşünde kendisinden bahsedilen bu kız kardeş ile bir çeşme başında karşılaşan Beyrek, kız kardeşi tarafından tanınmaz. Anlatmaya yapısal olarak bakıldığında kademeli bir kahramanın kimliğini gizlemesi yapısının yaratıldığını ve bunun ikinci halkasının kardeşin kardeşi tanımaması şeklinde oluşturulduğu görülür. Beyrek'in kız kardeşinin durumuna işlevsel olarak baktığımızda, Beyrek'i Oğuz içinde kimsenin tanımasının mümkün olmayacağına yönelik bir işlevi olduğunu söyleyebiliriz.

Dede Korkut Kitabı içinde Basat'ın Tepegöz'ü Öldürmesi Boyu'nda Basat ve Tepegöz arasında bir kardeşlik bağı olduğu gibi bir anlatım varsa da, esas itibariyle bu iki kahraman ne kan bağı ne de diğer türlü bir kardeşlik bağına sahiptir.

Ancak her ikisinin tabiat içinde yetişmeleri ve Oğuz'a katılma durumları ve Dede Korkut'un onlara eğitim vermesi sonucu böylesi bir bağ gösterilmekte olup, bu da olsa olsa üvey kardeşlik olarak adlandırılabilecek bir yapıdadır. Birbirine zıt karakterler şeklinde tanıtılan bu iki kahraman metnin yapısı bakımından son derece önemli olduğu gibi, kardeşlik bağının olumsuz bir örneğini teşkil eden Tepegöz gibi bir kardeşin de ancak ortadan kaldırılmasının toplumun kurtulması için gerekli olduğunu işlevsel olarak açıklamaktadır.

Dede Korkut Kitabı içindeki kardeşlik olgusuna yer veren üçüncü anlatma ise Uşun Koca Oğlu Segrek anlatmasıdır. Bilindiği üzere bu anlatmada Segrek, varlığından çok geç haberdar olduğu ağabeyi Egrek'i esir tutulduğu yerden kurtarır. Aralarında kan bağı olan ve öz kardeş olan Segrek ve Egrek arasındaki ilişki yapısal olarak metnin tamamının kurgusunu sağladığı gibi, işlevsel olarak da Oğuz boyları arasında gerçek kardeşliğin nasıl olması gerektiğini gösteren örnek bir kardeşlik anlatması olarak dikkat çeker (Ergin 1958: 2004).

Sözlü gelenekte yaygın olarak bilinen Türk destanlarından Manas Destanı'nda, Manas ile Almambet arasında bir kardeşlik bağının inançla ilgili olduğu görülür. Destanda Almambet'in İslamiyet'i kabul etmesi ile gerçekleşen kardeşlik bağı, din ve kan kardeşliği ve de destanda anlatılan şekliyle aynı annenin göğsünden aynı anda süt içmek suretiyle "süt kardeşi" olma şeklinde açıklanabilir. Buradaki kardeşlik bağının İslam öncesi inançlarla İslami düşüncelerin birleştirilmesi sonucu olduğunu ve bu üç kardeşlik anlayışının metne dâhil edildiğini, yapısal olarak önemli olduğu kadar, işlevsel olarak da Kırgızlar arasında İslam inancını yayma ve daha etkin bir şekilde benimsetmeye yönelik olduğunu söyleyebiliriz (Manas Destanı 1995).

Türk destanlarından Alpamış Destanı'nda da kahramanın babası ve amcası arasında bir kardeşlik bağı olduğunu, Alpamış'ın da kız kardeşlerinin olduğunu belirtelim. Bu destanda, kahramanla yarışan ve sonradan Müslüman olan Karacan, Alpmış'la "din kardeşi" olup, Alpamış'a yardım ederken; kahramanın ailesinin "besleme" olarak evlat edindiği ve bu bakımdan "üvey kardeş" olarak tanımlayabileceğimiz "Ultantaz" ise, Alpamış'ın yokluğunda onun eşine göz koyan, oğlunu köle ve çoban yapan kötü üvey kardeştir. Bu destanda da özellikle üvey kardeşin metnin son kısmında yapısal olarak önemli olduğunu, işlevsel olarak üvey kardeşler arasında ihanetin mümkün olduğunun örnekleyen bir epizot oluşturduğunu belirtelim (Alpamış Destanı 2000).

Destanlarımız arasında önemli bir yeri olan Köroğlu Destanı'nda ise; Köroğlu ile Köse Kenan ve Köroğlu ve Kiziroğlu arasındaki kardeşlik olgusundan bahsetmek mümkündür. Her ne kadar metinde açık bir şekilde ifade edilmemiş olsa da, Köroğlu ve Köse Kenan arasındaki kardeşlik eski Türk geleneğinde var olan "kan kardeşliği" olgusu ile açıklanabilir. Köroğlu ve Kiziroğlu arasındaki kardeşlik ise Köroğlu'na ait olduğu kabul edilen "Kiziroğlu Mustafa Bey" redifli şiirde "anadan onbeş olmak" mısrasından anlaşıldığı kadarıyla "sütkardeş" olmak isteğini ifade etmektedir. Buradaki kardeşliğin de bir yemine bağlı olabileceğini ve iki kahraman arasında "kan kardeşliği" tesis edildiğini de belirtelim. Daha başka Türk destanla-

rında da kardeşlik olgusu yukarıda verdiğimiz örneklere benzer şekildedir (Ekici 1996).

9.2. Masallarda Kardeşlik:

Türk halk anlatılarından pek çok masalda iki kardeşin üvey annelerinden dolayı yaşadıkları sorunlar dile getirilir. Bu kardeşler genellikle bir erkek ve bir kız kardeşin başına gelenleri aktarmakta ve sonuçta başarına gelen kötülükten bir şekilde kurtulmaktadır.

Yaygın olarak anlatılan ise üç kardeşle ilgili masallar olup, genellikle üç erkek veya üç kız kardeş üzerine kurgulanan bu masallarda, en küçük kardeşin sonuca ulaşması anlatılır. Bu masallarda ortaya konulan üç sayısı formel bir ifade olarak yapıyı oluşturmada kullanıldığı gibi, tekrarlama sonucunda anlatılanın önemi daha güçlü bir şekilde vurgulanmış olur. En küçük kardeşin isteneni elde etmesi veya sonuca ulaşması ise, Axel Olrik'in Epik yasalarında belirttiği gibi, beklenmeyenin veya zayıf ve güçsüzün galip gelmesidir. Bu durum işlevsel olarak halk anlatılarında küçüğün veya zayıf görülenin aslında öyle olmadığının vurgulanması şeklinde açıklanabilir (Sakaoğlu 2002, Ekici 2015).

9.3. Halk Hikâyelerinde Kardeşlik:

Çeşitli halk hikâyelerinde kardeşlik olgusundan bahsedilmekle birlikte, bunlar arasında en yaygın olarak bilinen ve Hz. Yusuf kıssasından alıntılanarak hikâye haline dönüştürülen Yusuf ile Züleyha anlatmadır. Hz. Yakup'un oğullarından en küçüğü ve farklı anneden doğma oğlu olan Yusuf, gördüğü rüyayı babasına anlatınca, babası onun peygamber olacağını ama bunu bir sır olarak saklamasını tavsiye eder. Hz. Yakup'un Yusuf'a olan sevgisi kardeşleri tarafında kıskanılır ve onu öldürme planı yaparlarsa da, kardeşler arasında tartışma sonucu Yusuf'u bir kör kuyuya atarlar. Kıssa ve hikâye Yusuf'un kuyudan çıkarılması, Mısır'a götürülmesi, oradaki başarısı, Züleyha'nın ona aşkı, Mısır'a sultan olması ve kardeşleriyle tekrar karşılaşması ve babasının gözlerini açması şeklinde devam eder (Daşdemir 2012).

Aslı Tevrat ve Kuran'da da nakledilen bu kıssanın hem aşk hem de kıskançlık temalarını konu etmesi bakımından çok sevilen bir hikâye haline dönüştürüldüğünü belirtelim. Kardeşlik olgusu bakımından değerlendirildiğinde, yapısal olarak üvey kardeşler arasındaki kıskançlık bu anlatmanın temel kurgusunu oluşturan bir unsur olarak karşımıza çıkar. İşlevsel olarak bakıldığında kardeşler arasındaki kıskanmanın ne kadar doğal olduğu, olumlu ve olumsuz sonuçlar doğurduğunun aktarıldığını belirtelim.

Sonuç

Türk halk anlatmalarında aileyi oluşturan sosyal yapının yansıması olarak kardeşlik olgusunun yaygın olarak işlendiğini, pek çok destan, masal ve hikâyede kardeşler arasındaki ilişkinin farklı ve çeşitli seviyelerde konu edildiğini söyleyebiliriz. Destanların bir kısmında öz kardeşler arasındaki dayanışma ve yardımlaşma yanında, üvey kardeşler arasındaki çatışma, kötülük ve ihanetin hem yapısal hem de işlevsel olarak vurgulandığını belirtelim. Diğer taraftan, kan kardeşliği ve İsla-

miyet'in kabulü ile din kardeşliğinin de destanlarda kullanılan yapılardan olduğunu söyleyebiliriz. Masallarda iki kardeşin kötülükten kurtulmaları veya başarı anlatmaları yanında, en küçük kardeşin istenen sonucu elde etmesi durumu çok sık olarak yapısal ve işlevsel olarak kullanılmıştır. Halk hikâyelerinde ise kardeşler arasındaki kıskançlık ve kardeş olarak tanıtılan çocukların kardeş olmadıklarını öğrenmeleri sonucunda birbirine âşık olmaları gibi konular sıklıkla işlenmiştir.

Türk halk anlatmalarını oluşturan sanatçı ve anlatıcılar, Türk aile yapısını ve bu yapının önemli bir unsuru olan kardeşlik olgusunu soysa-kültürel bir yapı olarak kullanmış ve bu yapıyı edebi araçlarla düzenleyerek çeşitli metinler içinde oldukça başarılı bir şekilde aktarmıştır. Bu anlatmalarda, kardeşlik bağının önemi, kardeşler arasındaki yardımlaşmanın gereği, kardeşler arasındaki olumsuzluğun ortaya koyabileceği sonuçlar farklı türlerde oldukça zengin ve renkli bir şekilde dile getirilmiştir.

KAYNAKÇA

Aktaş, Erhan (2013), "Türklerde ve Macarlarda Ant İçme ve Kan Kardeşliği", *Acta Turcica*, 2 / 2013, 1-5.

Anlatan: Fazıl Yoldaşoğlu, Hz. Aysu Şimşek-Canpolat, Aynur Öz (2000), *Alpamış Destanı*, AKMB Yay., Ankara.

Daşdemir, Özkan (2012), *Halk Hikâyesi Olarak Yusuf ile Züleyha*, Fenomen Yay., Erzurum.

Durmuş, İlhami (2011), "Türklerde Kan Kardeşliği ve Antla İlgili Unsurlar", *Milli Folklor*, S. 89, ss. 100-108.

Ekici, Metin (1996), "The Anatolian Cycle of Köroğlu Stories (Köroğlu Anlatmalarının Anadolu Dairesi), *University of Wisconsin-Madison*.

Ekici, Metin (2015), *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri,* Geleneksel Yay., ss. 108-110, Ankara.

Eren, Hasan (1999), *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Bizim Büro Basımevi, 212, Ankara.

Ergin, Muharrem (1958), *Dede Korkut Kitabı-I*, T.T.K. Basımevi. Ankara.

Ergin, Muharrem (2004), *Dede Korkut Kitabı I; (Giriş, Metin, Faksimile*), TDK Yay., Ankara.

Naskali, Emine Gürsoy (1995), *Manas Destanı*, Türksoy Yay. Ankara.

Sakaoğlu, Saim (2002), *Gümüşhane ve Bayburt Masalları*, Akçağ Yay., Ankara

Şahin, Halil İbrahim (2012), "Türk Destanlarındaki Aile Algısı Üzerine Bir Değerlendirme", *Karadeniz Araştırmaları,* S. 33, ss. 117-138.

W. Bang, G.R. Rahmeti Arat (1970), *Oğuz Kağan Destanı*, MEB Yay., İstanbul.

Yıldız, Naciye (2009), "Türk Destanlarında Çocuksuzluk", *Milli Folklor*, S. 82, ss. 76-88.

www.mumsema.org/islamda-sut-kardeslik.

www.rehber.ihya.org/ahiret-kardesligi.

HİÇ EKSİK YOK![*]

Prof. Dr. Abdulkadir EMEKSİZ[**]

Özet: Bu makalede hiçlik, eksiklik ve yokluk konuları Türk masal metinleri esas alınarak incelenmeye çalışılmıştır. Başka edebî türlerden yeri geldikçe faydalanılsa da masallar ve özellikle masal tekerlemeleri çalışmanın ana malzemesini oluşturmaktadır. Türkçede "Hiç eksik yok" cümlesinin her şeyin tamam olduğunu bildirmesine, zıtlıkları kavramada masal türünün etkisine dikkat çekilmek istenmiştir. Masal metinlerinin dili her ne kadar geçmiş zaman olursa olsun, masalların gelecekle de ilgili bulunduklarına temas edilmiştir. Folklorik türlerin geçişkenliği, farklı disiplinlerin yöntem ve bakış açılarından faydalanma gereği de çalışmada kısaca ele alınmıştır.
Anahtar Kelimeler: *Masal, tekerleme, mâni, motif, folklor*

No Lacking

Abstract: In this article, the subjects of nothingness, lack and absence are tried to be examined based on Turkish fairy tale texts. Although other literary genres were used as they come, fairy tales and especially fairy tale rhymes are the main materials of the study. It is wanted to draw attention to the fact that the sentence "No lacking" means that everything is complete, and the effect of fairy tale genre on understanding the contrasts. Although the language of fairy tale texts are in the past tense, it has been touched that they have also been related to the future. The passivity of folkloric genres and the need to benefit from the methods and perspectives of different disciplines are briefly discussed.
Keywords: *Fairy tale, tongue twister, mani, motif, folklore*

Giriş

Bu makale *hiç*, *eksik* ve *yok* ile ilgilidir.

Bu çalışmada, bağımsız anlatı olarak veya başka türler içinde yer alabilen tekerlemelerin Türk masallarındaki kullanımlarının yokluk motifiyle ilgili olanları merkezde tutulmuştur. Pertev Naili Boratav'ın 1939-1951 yılları arasında Türkiye'de yaptığı ve yaptırdığı masal derlemeleriyle oluşturduğu koleksiyonda bulunan, 74 tanesi ilk kez yayınlanmış 190 masal tekerlemesi ve yeri geldikçe başka türlerden de *hiç*, *eksik* ve *yok* ile ilgili örnekler kullanılıp incelemeye alınmıştır.

Masal, "Kahramanlarından bazıları hayvanlar ve tabiatüstü varlıklar olan, olayları masal ülkesinde cereyan eden, hayal mahsulü olduğu hâlde dinleyicileri inandırabilen bir sözlü anlatım türüdür." (Sakaoğlu 1999: 2) şeklinde tanımlanmaktadır.

Tekerlemeler, masalların içinde bulundukları yere ve işleve göre bazen kalıp ifadeler hâlinde, bazen de çok özgün kullanımlarla karşımıza çıkabilmektedirler.

---

[*] Bu makale, 5. Türkiye-Kore Edebiyat Sempozyumu'nda 16 Eylül 2017 tarihinde İstanbul'da tarafımızdan "Hiç Eksik Yok!" başlığıyla sunulan bildirinin genişletilmesiyle hazırlanmıştır.

[**] İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, abdulkadiremeksiz@gmail.com

Tekerleme, halk anlatı türünde farklı biçimlere en iyi uyarlanan biçimsel süstür. *Tekerleme*, anlatının başında yer aldığında giriş işlevi üstlenir: Kısa kalıplaşmış sözlerle olsun, belli uzunluktaki bir anlatıyla olsun, dinleyiciyi olağanüstü bir dünyaya sokmadan önce hazırlar. Anlatıcının uydurduğu ve inandığı, dinleyiciler tarafından da kabul gören *fantezi*ler ve *yalan*lar da *tekerleme*nin öteki belirgin özellikleri arasında yer alır. Tekerleme sözcüğü sözlü Türk edebiyatında birbirlerinden oldukça farklı biçim ve türleri belirtir. Gerçekten de *âşık şiirleri, masallar, Karagöz* ve *Ortaoyunu* gibi farklı türlerde *tekerleme*lere rastlamak mümkündür. (Boratav 2000: 9)

Masallar, yetişkinlere göre daha geniş zihin ve hayal dünyasına sahip olabileceklerini göz önünde tutmamız gereken çocuklarla ilgilidir de sadece çocuklarla ve uyutulmalarıyla sınırlı değildir. Varlığı anlamadaki etkileri, insan zihninin zıtlıklar üzerinden işleyişini kavramadaki rolleri, düşünce sınırlarını genişletmedeki faydalarını gözetmenin ötesinde masallar ve masal tekerlemeleri daha yakından ve derin incelemeleri hak etmektedir. Bu makale çerçevesinde bazı örnekler üzerinden *yok*luğa bağlı anlatımlara örnekler vermekle yetindik. Masal anlatıları sosyal yapı, insan ilişkileri, engellilerin hayata katılması, sosyoloji, psikoloji, felsefe, nanoteknoloji, fütürizm gibi konularla bağlantılı olarak araştırılabilir. Aynı zamanda masal anlatıları resim, heykel, edebiyat vb. pek çok güzel sanat şubesine fikir ve ilham verebilir, özellikle anlatıların tekerleme kısımlarının bestelenmeye değer müzikaliteye sahip oluşu dikkat çekicidir.

Tekerlemeler, masalın anlatıcısı, muhatabı ve metni arasında bağ kurulmasını sağlar. Gerçek ile hayal, olur ile olmaz, var ile *yok* vb. pek çok geçiş, tekerlemeler yoluyla gerçekleştirilir.

Masal başlangıçlarının en yaygın kalıp sözlerinden *Bir varmış, bir yokmuş* tekerlemesi dinleyen olsun, okuyan olsun masalın muhatabının zihnini ve düşüncesini sıradan olmaktan çıkarır. Masal metninden çok masal anlatıcısına ait olarak görebileceğimiz tekerlemeler, bu türün zaman ve mekân geçişlerindeki yol göstericisinin de anlatıcı oluşunun bir işaretidir. Masal anlatıcısı, muhataplarını içinde bulundukları zamandan bilinmez bir geçmiş zaman yolculuğuna ve yaşadıkları mekânlardan masal diyarlarına tekerlemeler vasıtasıyla götürür. Bir varmış sözünün ardından bir *yok*muş diyerek ezber bozar masal anlatıcısı. *Var* kadar *yok* da varlık alanına taşınmış olur böylece. Bilinen dünyadaki olaylar, eşyalar, nesneler vb. ile bir bağ kurularak bilinmez, sıra dışı ve olağanüstü dünyaya tekerlemeler kapı aralar. Geçmiş zaman anlatı kalıbıyla kurulu metinlerin gelecek zamanlara zihinleri taşıması da dikkat çekicidir.

"*Masal dinleyen çok, anlatan hiç yokmuş*" (Boratav 2000: 26) kalıp sözü, anlatıcının bir anlamda varlıktan olduğu kadar yokluktan da seslendiğini duyurur.

*Yok*luk ile ilgili tekerleme unsurları iki ayrı bakış açısıyla ele alınabilir. İlk grupta *yok* sözcüğü anılmadan, sıra dışı olan ve yaşanılan dünyada örneği olmayanları, ikinci grupta ise *yok* motifinin baskın ve doğrudan göründüğü kullanımları değerlendirmek mümkündür.

A. Yok Motifinin Dolaylı Olarak İşlendiği Anlatılar

Bu kısımda yer alan unsurlar ayrı bir çalışma konusu olup etraflıca işlenebilecek niteliktedir, Aşağıda fikir vermek amacıyla bazı örnekler sunulmuştur:

1. Rüzgâr bineğim idi… Kutsal kitaplar ve pek çok menkıbevi anlatımda rüzgârın ulaşımda vasıta olarak kullanılması söz konusu olmuştur. Yine masal tekerlemelerinde rüzgâr dışında ulaşım vasıtası olarak çavdar tanesi ve mercimeğin bulunması da ayrıca dikkat çekicidir. (Boratav 2000: 29)

2. Anahtar deliğinden geçtim… Mevlana Celâleddin Rûmî'nin **Mesnevî**'sinde anlatılan bir hikâye ile aynı kökene dayanma ihtimali bulunan bir motiftir[1].

3. Bir gemi yaptırdım ayrık kökünden… Ayrık kökünden yaptırılan geminin donanımında da *Mısır darısından hesapsız gülle* yer almaktadır. (Boratav 2000: 35)

4. Bir ağacın dallarındaki tarla… Aynı anlatı mantığına bağlı olarak kurulmuş bir sivrisineğin derisinin ovaya dönüşmesi de bu kategoride ele alınabilir. (Boratav 2000: 30)

B. Yokluk Motifinin Göründüğü Anlatılar

Bu kısımda yer alan unsurlar üç ayrı cepheden incelenebilir. Birinci bölükte *hiç*lik, ikinci bölükte *eksik*lik ve üçüncü bölükte de *yok*luk ile ilgili tasnif mümkündür.

1. Hiç

Bu tip, *tekerleme* biçiminde bir Türk masalından başka bir şey değildir. Örnekler: "Büyükannesi masalcıyı "*hiç*" almaya gönderir (Poshof II, Şarkışla I); bir ağa onu "*hiç ile miç*" almaya gönderir (Sarıkamış I); tuza *hiç* denen bir köyde, bir kadın kocasını bu *hiç*'ten almaya gönderir (Tokat III). Yolda sürekli bu sözcüğü yineler." (Boratav 2000: 90)

Tekerlemeler bağımsız anlatılar olabildikleri gibi pek çok folklorik türde bazen kalıp ifadelerle, bazen de anlatının odağını oluşturur tarzda birbirinden farklı işlev ve kullanımlarla karşımıza çıkabilmektedirler. "Bir Nasreddin Hoca fıkrasının tekerlememizle çok dolaylı bir ilişkisi olabilir. "Aralarında anlaşmazlık olan iki kişi, haklarını aramak için Nasreddin Hoca'ya giderler. Biri ötekine küçük bir iş için yardım etmiş, karşılığında ne vereceğini sormuş. "*Hiç*" demiş öteki. Şikâyetçi bu "*hiç*"i isteyince, Nasreddin Hoca halıyı kaldırmış ve ne gördüğünü sormuş adama. "*Hiç*" demiş şikâyetçi. Nasreddin Hoca da kendisine: "*Al bu hiçi, götür*!" demiş." (Boratav 2000: 91-92)

---

[1] Semiz, ama zerre kadar eti olmayan bir kuşu yiyen üç gencin hikâye edildiği bir anlatıdır. Üç genç öylesine semirirler ki kuşu yedikten sonra her biri iki dünyaya sığamayacak duruma gelirler. Yine de bu semiz hâlleriyle bir kapının gözle görülemeyen çatlağından geçerler. Mesnevî'de, kapıdaki görünmeyen çatlak ölüme benzetilmiştir. Bk.: Abdülbâki Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi III. Cilt,* 2. bs., İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1985, s. 318; Pertev Naili Boratav, a.e., s.30.

2. Eksik

*Eksik*lik motifi çoğunlukla insanların *eksik* uzuvlarıyla iş görmeleri bakımından konu edilmiştir. Halk edebiyatının anlatıya bağlı türlerinde çok yoğun olarak karşılaşılan *eksik* uzuvlar bahsinde esas olan sadece uzuv eksikliği değil; ilgili uzuvların fonksiyonunun eksikliğidir. Gözü olmayan değil, *kör* birisinden bahsedilmesi örneğinde olduğu gibi. Bireyin gözü vardır, ama görme fonksiyonu *eksik*tir. Aynı şekilde duyma fonksiyonunu yitirmiş bir kimseden de *sağır* veya *kulaksız* olarak söz edildiği anlaşılmaktadır. Burada da kulağı olmayan değil, duyma fonksiyonunu yerine getirmeyen kulağı olan birinden bahsedilmektedir. Anlatılarda eksik olan uzuvlarla iş görmeyi gerektirecek görevlendirme veya iş bölümü yapıldığı görülmektedir.

Tekerleme'de Tip 50'de yer verilen örneklerde her birisinde bir sakatlık bulunan ya da iddialı olduğu etkinliği gerçekleştirebileceği temel uzvu noksan bulunan kişilerin maceraları anlatılır. (Boratav 2000: 79)

Ramazan-nâme'de yer alan "Altı Kişi Faslı" aynı şekilde noksan ya da işlevini yerine getiremeyen uzuvlara sahip olan kimselerin ilgili uzuvla görülecek işleri üstlenmelerini konu edinir.

Masal tekerlemesinde, mâni faslında ve Yunus Emre'nin şiirlerinde eksik uzuvla iş görme konusunun benzer anlayışlarla işlendiği anlaşılmaktadır.

Masal tekerlemelerinde yer alan metinlere örnek:

"Bir dağın başına çıktık.. ***Kör*** *dedi ki: "Durun" –"Ne oldu?" diye sorduk; dedi ki "Bitmemiş ardıcın dibinde bir tavşan yatır".* ***Kör****, nişangâh tanzimi yapıp tavşana tüfengi patlatınca dağlar zelzeleye geldi.* ***Topal*** *seğirdip tavşanı getirdi. Dedik ki: "Bunu kim götürsün?"* ***- Çıplak*** *götürsün!" Çıplak tavşanı omuzuna alıp geri gelirik... Geldik ki üç köy : İkisi harabe biri de hiç* **yok** *Gördük ki bir duvarın dibinde iki nine zıbarmış: birinin canı hiç de* ***yok..*** ***Cansız*** *nine: "Ne var yavrum? – "Bize bir kazan" Nene dedi ki: "Mutfağı yoklan"* ***Topal*** *gitti ki, mutfakta üç kazan; ikisinin* ***dibi kırık****, birisinin dibi hiç de* ***yok****.."* (Boratav 2000: 126)

Mâni fasıllarında kör, sağır, dilsiz, elsiz, ayaksız ve çıplak kişilerin eksik olan uzuvlarıyla gerçekleştirdikleri becerilerin örneği:

Altı Kişi Faslı

Bekçiniz su gibi akar
Şaşkın gibi bana bakar
Dinleyin bu hikâyeti
Altı kişi yola çıkar

Bir **kör** bir **sağır** bir **dilsiz**
Bir dahi **çolak u elsiz**
Bekçi ise **çıplak** belli
Bir yoldaşları **ayaksız**

Bunlar hele çıkar yola
Bakınırlar sağa sola
Birkaç gün refik olurlar
Bu yere gelirler hele

Sağır der bir ses işittim
Kör der ki on atlı gördüm
Dilsiz anlar hayırsız der
Elsiz der piştovu kurdum

Kör der iyice seçelim
Gözlerine kül saçalım

Sağır işit(ip) bayılır
Elsiz döğüşe koyulur

Elsiz der ki dövüşelim
Ayaksız der ki kaçalım

Çıplak der ki ben korkarım
Arada âdem soyulur

Gelenler yüz elli kişi
Bunlar ise altı kişi
Tutarlar bunları cümle
Şaşar bunlar gel gör işi

Elsizi korlar küreğe
Sağırı ses dinlemeğe
Çıplağı da pâk soyarlar
Bağlayı korlar küreğe

Körü gözcü korlar hele
Yürür **ayaksız** da bile
Dilsiz hikâye söyleyip
Eğlenmede anlar bile

Çıplak esbâb için ağlar
Elsiz de çıplağı bağlar
Kaçmak için hazırlanıp
Ayaksız tabanın yağlar

Dilsiz hem **sağır**a söver
Elsiz de **dilsiz**i döğer
Kör bunları gözedirmiş
Ayaksız da kaçmış meğer

Kör ise ah edip inler
Sağır fısıltıyı dinler
Ayaksızla **elsiz çıplak**
Kalkar karşı karşıya oynar

Sözlerim bi nihâyedir
Size şirin hikâyedir
Sözlerimin nihayeti
Bahşiş lûtf u atayadır
(Çelebioğlu 1995: 80-82)

Masal tekerlemesi motiflerinin kesin bir kural olmasa da sözlü ve yazılı halk geleneğinin başka türleri (mistik şiirler, türküler, bilmeceler) içinde yer bulması dikkate alınarak; bazı motiflerin büyük olasılıkla halk masalından alındığı görüşü ileri sürülmüş, masal tekerlemeleri unsurlarının ve kimi anlatı tiplerinin türkü, bilmece ve vaaz taklidi gibi başka verimlerde de yer aldığı, anlatı tipinin çeşitli biçimlerde Fransız, İtalyan, Alman, Hollanda, Danimarka, İngiliz, Estonya, Litonya ve Macar çeşitlemelerinin olduğu ortaya konulmuştur. (Boratav 2000: 82)

Eksik uzuvlarla iş görmenin konu edildiği anlatımlardan biri de **Mesnevî**'de görülmektedir. Bir masal şehrinde yaşayan üç gencin özellikleri kör, sağır ve çıplak olmalarıdır: "…Onların biri pek uzağı gören gözü **kör** biriydi; Süleyman'ı görmezdi de karıncanın ayağını görürdü. Öbürünün de kulağı pek keskindi ama adamakıllı **sağır**dı… Bir defineydi sanki; içinde bir arpa ağırlığında altın bile *yok*. Öbürüyse edep yeri bile açık, **çırçıplak** biriydi; fakat elbisesinin etekleri uzun mu uzundu. Kör, işte, buracıkta, atlı askerler geliyor dedi; hangi toplumdan, kaç kişiler, görüp duruyorum. Sağır, evet dedi, seslerini duydum; açık gizli, ne diyorlarsa hep işittim. O çıplak da, bundan korkuyorum ben; uzun eteğimi keserlerse dedi." (Gölpınarlı 1985: 317)

Yunus Emre'nin şiirlerinde de kulaksız dinler dilsizin getirdiği haberi:

Dilsizler haberini **kulaksız** dinleyesi
Dilsiz kulaksız sözün cân gerek anlayası (Tatçı 1991: 254)

Masal tekerlemelerinde, mâni fasıllarında ve hikâyelerde işlenen *yokluk*; Yunus Emre'nin şiirlerinde bilenlerce anlaşılabilecek, erbabınca bilinecek, "gerçek erin sermayesi" sırlı "bir var"dır. Yunus Emre, bunu şiirinde;

Dinlemeden anladık anlamadan dinledik
Gerçek erin bu yolda **yok**luktur sermâyesi (Tatçı 1991: 255) şeklinde anlatmıştır.

Üzüm yemek için erik ağacına çıktığını söylemesiyle başlayan meşhur şiirinde de işler eksik uzuvlarla görülür, *yok*luk bir başka vardır Yunus Emre'de:

Bir **küt** ile güreştim **elsiz** ayağım aldı
Güreşip basamadım göyündürdü özümü

Kaf dağından bir taşı şöyle attılar bana
Öylelik yere düştü bozayazdı yüzümü

Gözsüze fısıldadım **sağır** sözüm işitmiş
Dilsiz çağırıp söyler dilimdeki sözümü (Tatçı 1991: 267)

Yunus Emre, bilindik kelimelerle sözünü söylemiş, ancak özünü mana ilminin derinliklerine gizlemiştir nedenini açık tutarak:

Yunus bir söz söylemiş hiçbir söze benzemez
Münafıklar elinden örter manâ yüzünü (Tatçı 1991: 267)

3. Yok

Aslı Yok Mahallesi, masal tekerlemelerinin İstanbul ile ilgili örneklerinde karşımıza çıkan bir kullanımdır. "Bir zamanda iken *Aslı-yok mahallesi*nde bir koca-karı varmış" şeklinde çeşitlemesi de bulunmaktadır. (Boratav 2000: 41) Tekerlemede geçen aslı olmayan, bulunmayan, *yok* diye nitelenebilecek mahalleden söz edilmesi, masalda anlatılanların gerçek dışı oluşunu belirlemektedir.

Masal tekerlemelerinde kullanılan tip ve motiflerin, mâni fasılları, âşık şiiri, bilmeceler, tekke şiiri ve daha başka nazım türleri ve şekilleriyle benzerlikler içeriyor olması başlı başına araştırılmaya değer bir konudur. Acaba masal tekerlemeleri mi bütün bunlara kaynaklık etmiştir? Masal dışında kalan verimlerden masal tekerlemelerine sonradan girmiş unsurlar var mıdır? Karşılıklı etkileşim söz konusu ise hangi türden diğerine geçiş nasıl olmuştur? Herhangi bir tür için yaratılma zamanı, yayılma yönü ve biçimi nasıl olmuştur? Bu soruların tamamının cevaplandırılmasını sağlamasa da halkbilimi verimleri ile ilgili çalışmaların karşılaştırmalı olarak yapılması bu alana yeni katkılar sağlayabilecektir diye düşünüyoruz. (Emeksiz 2007: 35)

Sonuç olarak, halk anlatılarının insanı *yok*luğun farklı alanları üzerine düşünmeye yönlendirebildiği görülmektedir. Mevcudu bulunmayan, insanın içinde yaşadığı çağda henüz gerçekleşmemiş olanları anlatan *yok*luklar ile maddî, fizikî varlığı ortada bulunmayan veya sonradan eksilmiş olanları ifade edenler gibi farklı anlam biçimleriyle *yok*luk karşımıza çıkabilmektedir. *Hiç*lik, *eksik*lik ve *yok*luğun varlığı anlamada ve yeniden anlamlandırmada işlevler üstlendikleri anlaşılmaktadır.

Türkçede “Hiç eksik yok” cümlesi istenilen her şeyin var olduğunu anlatır. Hiçlik, eksiklik ve yokluğun anlaşılması, varlığın anlamını kavratmada göz ardı edilmeyecek bir husustur.

KAYNAKÇA

Boratav, Pertev Naili (2000), *TEKERLEME Türk Halk Masalının Tipolojik ve Stilistik İncelemesine Katkı* (Eklerle yayına hazırlayan: M. Sabri Koz), Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul.

Çelebioğlu, Âmil (1995), *Ramazan-nâme*, MEB, İstanbul.

Emeksiz, Abdulkadir (2007), *İstanbul Mânileri*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Basın Yayın ve Halkla İlişkiler Daire Başkanlığı, İstanbul.

Gölpınarlı, Abdülbâki (1985), *Mesnevî ve Şerhi III. Cilt,* 2. bs., Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

Sakaoğlu, Saim (1999), *Masal Araştırmaları*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Tatçı, Mustafa (hzl.), (1991), *Yunus Emre Divanı*, Akçağ Yayınları, Ankara.

"BİR KURT KAYBEDİLİR, BİN KOYUN KAÇAR" İLK TÜRK ATASÖZÜ ÖRNEĞİ OLABİLİR Mİ?

Cafer ERDAL[*]

Özet: Türk halk edebiyatının en zengin türlerinden birisi olan atasözleri, Türk edebiyatında çok eski dönemlerden beri görülen bir tür olup eski Türkçede *sab-sav* gibi kelimelerle ifade edilmiştir. Yabancı kültürlerin tesiriyle sab, sav kelimelerinin yerine hikmet, emsal, darb-ı mesel gibi kelimeler kullanılmıştır. Türklerin göçebe yaşam tarzına ve sözlü kültüre dayalı medeniyet anlayışı, eski Türk atasözü örneklerinin tespit edilmesini zorlaştırmıştır. Bu sebeple Türk atasözlerine ait ilk örneklerin VIII. yüzyılda dikilen Orhun Abidelerinde yer aldığı kabul edilmiştir. Bu çalışmada, Han Shu adlı Çin yıllıklarında yer alan "Bir kurt kaybedilir, bin koyun kaçar" ifadesinin ilk Türk atasözü örneği olma ihtimali üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Atasözü, ilk örnek, Çin yıllıkları, Han Shu*

"A Wolf Loses, a Thousand Sheep Escapes" Could it be the Archetype of Turkish Proverb?

Abstract: Proverbs, one of the richest genres of Turkish folk literature, have been seen in ancient Turkish literature for a long time and it is expressed in the old Turkish words such as *sab-sav*. Words such as hikmet, emsal, darb-ı mesel were used instead of sab-sav with effects of the foreign cultures. The intellection of civilization based on nomadic lifestyles and oral cultures of the Turks made it difficult to determine the samples of the old Turkish proverbs. The researchers claimed that the archetype of Turkish proverbs were on Orhun Monuments which is typed in the 8th century. In this study will focus on the possibility that the phrase "A wolf loses, a thousand sheep escapes" is the archetype of Turkish proverb in the Chinese annuals namely Han Shu.

Keywords: *Proverb, archetype, Chinese annual, Han Shu*

Giriş

Atasözleri, ait oldukları toplumun felsefesini, inancını, kültürünü ve tecrübelerini içerisinde barındıran kalıplaşmış ifadelerdir. Atasözü, Türkçe Sözlük'te *"Uzun deneme ve gözlemlere dayanılarak söylenmiş ve halka mal olmuş, öğüt verici nitelikte söz, darbımesel"* olarak tanımlanmaktadır (Türkçe Sözlük 2011: 180). Ömer Asım Aksoy, atasözünü *"Atalarımızın uzun denemelere dayanan yargılarını genel kural, bilgece düşünce ya da öğüt olarak düsturlaştıran ve kalıplaşmış biçimleri bulunan kamuca benimsenmiş öz sözler"* şeklinde açıklamıştır (Aksoy 1933: 37).

Atasözüne karşılık olarak Orhun Abidelerinde sab (Ergin 2010: 109), Uygur metinlerinde (Arat 1991: 272) ve Dîvânü Lûgati't Türk'te sav (Dankoff-Kelly

[*] Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi, erdalcafer@gmail.com

2007: 129) kelimesi kullanılırken sonraki dönemlerde, yabancı dillerin tesiriyle mesel, durub-ı emsal, darb-ı mesel, hikmet gibi kelimeler kullanılır olmuştur.

Atasözü için Türk lehçelerinde atalar hüzi, äytim (Başkurt Türkçesi), makal, nakıl (Kazak Türkçesi), lakap, makal (Kırgız Türkçesi), makal (Özbek Türkçesi), atalar süzi, äytim (Tatar Türkçesi), atalar sözi, nakıl (Türkmen Türkçesi) gibi kelimeler kullanılmaktadır (Ercilasun, vd. 1991: 32-33).

Dilin temel unsurlarından biri olan atasözlerinin Türk edebiyatındaki ilk örneklerinin ne zaman ortaya çıktığını tespit edebilmek kaynakların yetersizliğinden dolayı oldukça zordur. Türklerin göçebe yaşam tarzına ve sözlü kültüre dayalı medeniyet anlayışı ilk atasözü örneklerinin tespitini zorlaştıran etkenlerdir. Elde yeterli belge olmadığı için Türk atasözlerinin ilk örnekleri Divân-ü Lugâti't' Türk, Kutadgu Bilig, Uygur metinleri ve Orhun Abileri'nde tespit edilmeye çalışılmış, daha önceki dönemlere ait atasözü örnekleri tespit edilememiştir.

Orhun Abidelerinde yer alan atasözlerine değinen ilk isimlerden biri olan Ahmet Caferoğlu, abidelerde üç atasözü örneği tespit etmiştir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için ilgili örnekleri aşağıya alıyoruz:

"Turuk bukalı ırakta bilser semiz buka turuk buka teyin bilmez ermiş.

Şayet (insan) uzaktan arık boğayı semiz boğadan tefrik etmek isterse, o taktirde boğanın arık mı yoksa semiz mi olduğunu tefrik edebilmez.

Yuyka erikli toplağalı uçuz ermiş. Yingçe eriklik üzgeli uçuz yuyka kalın bolsar toplağuluk alp ermiş. Yingçe yoğon bolsar üzgülük alp ermiş.

(Bir şey) yufka iken (onu) büküp toplamak kolay imiş (derler); (bir şey) ince iken (onu) kırıp parçalamak (keza) kolay (derler). (fakat) yufka kalın olursa (onu) büküp toplamak müşkül (olur) imiş; ince kalın olursa (onu) kırıp parçalamak sarp (olur) imiş (derler).

Açsar tosak ümezsen, bir todsar açsık ümezsen.

Aç olduğun zaman tokluk (nedir) bilmezsin, bir defa doyunca (da) açlık (nedir) bilmezsin." (Caferoğlu 1930: 45-46).

Caferoğlu'nun Orhun Abidelerinde tespit ettiği bu üç atasözü, daha sonraki araştırmacılar tarafından Türk atasözlerinin ilk örnekleri olarak değerlendirilmiş, böylece Türklere ait ilk örneklerin VIII. yüzyılda görüldüğü kabul edilmiştir.

Türk halk edebiyatının temel unsurlarından biri olması sebebiyle atasözleri üzerine yapılan çalışmalarda genellikle Orhun Abideleri, Uygur metinleri ve Dîvânü Lugâti't Türk gibi yerli kaynaklar incelenmiştir. Yerli kaynakların dışında Türklerle iletişim halinde olan milletlere ait eserlerde de Türk atasözleriyle ilgili bilgiler tespit edilebilmektedir.

Çinliler, Pan Ku (MS 32-92) tarafından kaleme alınan Han Shu (1. yüzyıl) adlı yıllıkların 66. bölümünde Hunlarla MS 90 yılında yapılan bir savaşı kayıt altına almışlardır. Yıllıkların Türklerin hangi stratejiyi kullanarak savaşı kazandıklarını anlatan kısmında Hunlara ait, atasözü olabilecek bir ifadeye yer verilmiştir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için yıllıklarda anlatılan olayı, çalışmaya şu şekilde almak istiyoruz:

"Hun ch'an-yüsü bir elçi ile imparatora at ve kürk sunarak bu hediyelerle ona sık sık büyü yapmışlardı. Atı getiren kişi kehanette bulunarak 'Han ordusunun başına uğursuz işler geleceğini' söyledi. Hunlar sık sık şu sözü söylerlerdi: 'Çinliler çok kalabalık ve büyük ama yemeden içmeden duramazlar. Bir kurt kaybedilir, bin koyun kaçar.'" (Baykuzu 2012: 102).

Görüldüğü üzere Hunlar, kalabalık Çin ordusuyla savaşmak yerine imparatoru büyüleyerek saf dışı bırakmış, böylece başlarında bir yönetici olmadığı için Çin ordusu etkisiz hale gelmiştir. Bu strateji ile Türkler, zayiat vermeden savaşı kazanmışlardır. Yukarıda geçen cümleden anlaşıldığına göre Hunlar, imparatoru kurda, Çin ordusunu ise koyuna benzetmişlerdir.

Yukarıda geçen metinde en dikkat çekici kısım Hunların kullandığı *"Bir kurt kaybedilir, bin koyun kaçar"* ifadesidir. Türklerin savaş zekâsını da gösteren bu ifade Hunlara ait bir atasözü örneği olabilir. İçerisinde söz sanatına yer vermesi, kısa ve özlü olması ve Hunların bu sözü sık sık kullanmaları yukarıda yer alan ifadenin atasözü özellikleri taşıdığını göstermektedir.

Sonuç

Orhun Abidelerinde yer alan atasözleri, ilk örnekler değil, ilk Türkçe örnekler olarak kabul edilmelidir.

Çinliler, Hunlara ait bir atasözünü kendi dillerine çevirerek kayıt altına almışlardır. Han Shu (MS 1. yüzyıl) yıllıklarında tespit edilen "Bir kurt kaybedilir, bin koyun kaçar" ifadesi -yenileri tespit edilene kadar- Türklerin Çincede kaydedilen ilk atasözü olarak kabul edilebilir.

Bu durumda Türk atasözlerinin ilk örneği VIII. yüzyıldan çok daha önceye, miladın ilk yüzyılına kadar götürülebilir.

KAYNAKÇA

Aksoy, Ömer Asım (1993), *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü 1*, İnkılâp Kitapevi, Ankara.

Arat, Reşit Rahmeti (1991), *Eski Türk Şiiri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

Baykuzu, Tilla Deniz (2012), *Asya Hun İmparatorluğu*, Kömen Yayınevi, Konya.

Caferoğlu, Ahmet (1930), "Orhon Abidelerinde Atalarsözü", *Halk Bilgisi Haberleri*, 1 (3), Aralık, s. 13-14.

Dankoff, Robert – James Kelly (2007), *Divânü Lügâti't Türk*, (Çev. Serap Tuba Yurtsever, Seçkin Erdi) Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Ercilasun, Ahmet Bican, vd. (1991), *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Ergin, Muharrem (2010) *Orhun Abideleri*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul.

TDK, *Türkçe Sözlük* (2011), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

KİLİS İLİ AĞIZLARINDA YAPI VE ANLAM BAKIMINDAN DUA VE BEDDUALAR

Prof. Dr. Hülya ARSLAN EROL*

Özet: İnsanoğlunun hayata hükmedemediği noktada duygu yoğunluğu ile dile getirdiği dua ve beddualar, hayatın her döneminde kendine yer bulmuş; yaşanan toplumsal değişikliklerden etkilenerek şekil almış ve kalıplaşarak bugüne gelmiştir. Kilis ağızlarında kullanılan dua ve beddualar, genel Türkçedekilerle ortak özellikler taşımakla birlikte, yapı ve anlam bakımından konuşulduğu yöreye has özellikler de taşımaktadır. Anlam bakımından dualar en fazla sağlık ve uzun ömür için edilenler ile iyi dilekte bulunma, hayır isteme maksadıyla edilenlerden oluşmaktadır. Beddualarda ise hastalık ve ölüm içerikli olanlar çoğunluktadır. Yapı bakımından yapılan incelemede dua ve bedduaların büyük kısmının basit yapılı cümle kuruluşunda olduğu görülmüştür. Basit cümlelerin yoğun olarak kullanılması; bu sözlerin konuşmanın konsepti içinde duygu ve düşünceyi pekiştirme, isteği net ve öz olarak ortaya koyma gibi anlamsal faktörler yanında kalıplaşmanın basit yapılı cümleyle çok daha hızlı ve kolay gerçekleşmesi ile ilgilidir. Anlam bakımından olumluluk ve olumsuzluk birlikte görülmekle birlikte, dualarda olumlu; beddualarda olumsuz anlam bildirimi ağırlıktadır. Ancak anlam bakımından olumsuz olan bedduaların büyük çoğunluğunda yine olumlu bir cümle yapısı kullanılmak suretiyle olumsuzluk ifade edilmiştir. Yüklemin türüne göre fiil cümleleri çoğunlukta olup genellikle tasarlama kipleri, bunlardan da özellikle istek yoğunlukta olmak üzere, istek ve emir kipleri kullanılmıştır. Söz dizimi bakımından özne ve yüklemden sonra en sık başvurulan ögeler nesne ve yer tamlayıcısıdır.

Anahtar Kelimeler: *Kilis ili ağızları, dua, beddua, anlam, yapı*

Blessings and Curses in Terms of Structure and Meaning in Dialects of Kilis

Abstract: Blessings and curses expressed by the intensity of emotions when human beings can not control their life, take part in every period of our life. They have been effected by tha social changes so they have takes shape and come to the present they. The blessings and curses used in the dialects of Kilis have common characteristics with the ones used in general Turkish. Besides, at the point of structure and semantics, they have local characteristics of the place they are spoken. In terms of meaning, blessings consist of mostly those for healt and longevity, and for good wishes and charity. However, in curses, there are a large number phrases about diseases and death. Searching on the structure of the blessings and the curses, it has been seem that most of them are being used in simple sentence structures. Intensive use of simple sentence structure emphosizes the semantic factors such as reinforcing emotions and thought. It makes easier to express the desire in a clear and concise manner and provides a quick and easy realization of stereotyping. In terms of semantic, positivity and negativity are seen together; in blessings, we mostly see sentences with positive meaning but in curses, we mostly see negative meaning including sentences. However, majority of the curses with negative meaning express negativity even

---

* Gaziantep Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, herol@gantep.edu.tr

if they are in positive structures. Depending on the type of verb, the verb phrases are mostly used, at the point of moods, imperatives and mostly optative moods are used in terms of syntax, the generally referenced items are "the subject" and "the verb" and after them, "the object" and "indirect object" are seen.
Keywords: *Dialects of Kilis, blessing, cursing, meaning, structure*

Giriş

Toplumlarda, doğada hâkim olamadığı varlık ve işleyişten kaynaklı olarak, doğaüstü güçlere ve bunların temsilcilerine karşı saygıyla karışık hissedilen bir korku vardır. Bu his, doğrudan doğruya varlığa karşı olduğu gibi o varlığı temsil eden sesler örgüsü, kelimelere karşı da olabilir. Varlığa karşı hissedilen saygı ve korkunun dile yansıması, bazen hislerin açıkça dile getirilmesi bazen de tam tersi şekilde hissiyatın tamamen gizlenmesi şeklinde tezahür eder. İnsanoğlunun mutlu olduğunda ettiği duayı, mutsuz olduğunda veya öfkelendiğinde ettiği bedduayı aslında hayata hükmedemediği noktada aczinin bir şekilde dile gelişi olarak da kabul etmek mümkündür.

Dua ve beddualar, olumlu veya olumsuz hissiyatın açıkça ifade bulmuş halleridir. Ancak hissiyat; kutsal, esrarengiz, tehlikeli, yasak veya pis bir şey üzerine olduğunda açıkça ifade edilmeyip onunla ilgili yasaklar veya sınırlamalar konabilir (Ullmann 1972: 204-205). Yasak doğrudan doğruya varlık üzerine olabileceği gibi, varlığın dile getirilişinde de olabilir. Varlığın dile gelmesi noktasında gerçekleştiğinde tabular, dile getirilmesinde sınırlamalar olduğunda da örtmeceler ortaya çıkar. Yani sözün de sihirli bir gücü olduğuna inanılır ve bu yüzden bu sözlerin doğrudan doğruya ifade edilmesinden kaçınılabilir. Sözün sihirli bir gücü olduğunun kanıtı, ağızdan çıkan dua ve beddualara göre insanın veya hayvanın ömrünün uzayacağına veya kısalacağına, sağlık durumunun düzelip bozulabileceğine dair inançtır (Ahmetov 1995: 27-35).

Toplumun değer yargılarının edebi hale gelmiş şekilleri olmaları sebebiyle Türk Halk Edebiyatında, sözlü anlatım türleri içinde önemli bir yer tutan dua ve beddualar; Şamanizm, Budizm, Maniheizm gibi kültür devrelerinden geçip İslamiyet ile yeni bir düzen kazanan kalıplaşmış ifadelerdir (Elçin 1993: 662). Sözlü kültürün gelenekselleşerek varlığını devam ettirebilmesi için bazı dil ölçütlerini taşıması gerekir. Bunların başında atasözlerinde de olduğu gibi akılda kalıcılık gelir. Tekrarların varlığı, eş anlamlı veya zıt anlamlı kelimeler kullanma, hissiyatın toplumda kabul bulmuş genel ifadesini kısa ve öz olarak ifade etme, belli bir ses ve ekler düzeni içinde hüküm bildirme gibi dil ölçütleri dua ve bedduaların ortak noktalarıdır.

Hem edebi açıdan hem dil açısından ortak özellikler taşımakla birlikte, dua ve bedduaların yörelere göre farklılık arz ettiği de görülür. Kilis ili ağızlarında kullanılan dua ve bedduaların bir kısmı genel Türkçede kullanılan dua ve beddualar iken bir kısmı yöre ağzına hastır. Bazıları ise genel Türkçede bulunan, ancak gerek ses düzeni gerek ekler düzeni gerekse cümle düzeni bakımından farklılık gösteren dua ve beddualardır. Çalışmamızda Kilis ili ağızlarındaki dua ve beddualar önce-

likle anlam bakımından ele alınmış, ardından yapı bakımından incelenmiş ve son olarak sayısal veriler de dikkate alınarak genel bir değerlendirme yapılmıştır.

I. 1. Anlam Bakımından Dualar

I.1.1. Güzel Baht, Talih, Nasip İçin Edilen Dualar

Akıbeti háyir ola.
Allah seni sonu gelen kullardan eyliye.
Akpili oğluna.
Allah ağ bahtlar altın tahtlar vere.
Allah başacak sevindire.
Allah işini gücünü rast getire.
Allah mesleğini yüksek eyleye.
Allah sana gişi kızı nasip eyliye.
Allah satı bazar vere.
Allah seni haca nasip ede.
Allah seni Kabe'ye nasip etsin.
Allah seni südü pake çatdıra.
Allah sizi bir yasdıkda kocada.

I.1.3. İzin İçerikli Dualar

Allah'ın emrinnen.

I.1.4. Onaylama Maksadıyla Kullanılan Dualar

İşşalah.
Maşallah.

I.1.5. Ölüm İçerikli Dualar

Allah ráhmet etsin/ eylesin.
Babana rákmet.
Babayın sinine nur yağa.
Doğurup kazanan nur içinde yatsın.
Cennet ede.
Mekanını cennet ede.
Mekanları cennet ossun, kabirleri nur ossun.
Gençlerimizden yiğitlerimizden ölümleri yırağ etsin.
Kabrine nur yağsın.
Son nefesimizde dilimizi salavata döndermek nasip etsin.
Yerler ucuzken ölüm bizi sitreyliye.

I.1.6. Özür İçerikli Dualar

Afédersin.

I.1.7. Sağlık, Uzun Ömür İçin Edilen Dualar

Allah bes bu günlerimizi elimizden almasın, hásdelik vermesin.
Allah dertlilerine deva, borçlularına ede, hastalarına şifa versin.
Allah kızını oğlunu ömürlü etsin.
Allah ömrünü uzun ede.

Allah seni düşürmeye.
Allah seni düşürüp ele ayağa muhtaç etmesin.
Allah seni el bakımcısı etmesin.
Allah seni ocağında kadim eyliye.
Allah uşaklarını ömürlü etsin.
Döşünde ağ tüyler bitsin.
Kadayı, belayı def ede Allah.
Ömrüne bereket.
Sakkalın ağarsın.
Şeddeye bereket.
Yüzüne gül suyu.

I.1.8. Şaşkınlıkla Karışık Şekilde Hayır Duaları:

Be' háyrişallah.

I.1.9. Teşekkür İçin Edilen Dualar

Allah hepinizden razı olsun.
Çok şükür Allah'ın keremine.
Çok şükür elhamdülillah.
Çok şükür.
Eline sağlık.
Geçmişine rahmet.
Gene çok şükür işte.
Sağolsunlar.
Şükür olsun Allah'a.
Şükür.

I.1.10. Veda İçerikli Dualar

Allah'a emanet oluñ.
Cümleten uğurlar olsun.
Sen sağ, ben selamet.

I.1.11. Yardım İçerikli Dualar

Allah yardım ede.
Bismillah.
Bismillahirrahmanirrahim.
El benden sevap Allah'tan, benim de iffetim anamızın eli, Allahümme seyyidinā Muhammed.
El benden sevap Allah'tan, benim deyil fatıma anamızın eli, bismillah.
Şükür Allah kolaylık vere.

I.1.12. Genel Anlamlı, İyi Dilekte Bulunma, Hayır İsteme Maksadıyla Edilen Dualar

Allah Atatürk'ün mekanını cennet ede.
Allah belanızı vermiye.
Allah belayı musibeti ırağ ede.
Allah bes dert vermesin.

Allah beterinden saklıya.
Allah bugünümüzü aratmıya.
Allah devlete, millete zerallık vermeye.
Allah din imanla göçürsün.
Allah ellerini cennet kulbuna yapıştıra.
Allah erdirsin murada. Kimseleri süründürmesin, iki gün yatak, üçüncü gün toprak, uzun yaşatıp sağlıcakla öldürsün, yüzümüzü güldürsün.
Allah hayırlı evlatlar, hayırlı devletler, hayırlı zuriyetler versin.
Allah hayırlı işler versin.
Allah heyirli sabehler ede/ eyleye.
Allah kesene bereket bıraka.
Allah kimseyi deñsiz etmesin.
Allah kimseyi heber anlamaza çatdırmıya.
Allah kimsiye vermiye.
Allah korusun.
Allah mirazını vere.
Allah müberak eylesin.
Allah münafık şerrinden emin eyleye.
Allah oğlumuza kızımıza hayırlı yazılar yazsın.
Allah peygamber sancağı altına girmeyi nasip etsin.
Allah sana ciğer ateşi göstermeye.
Allah sana su kimi ağ baht vere.
Allah sana su kimi dövlet vere.
Allah sen bizi kurtar.
Allah seni aydılığa çıkara.
Allah seni bu dünyada konşu etti, ötede de ede.
Allah seni dallandıra budaklandıra.
Allah seni darlığa düşürmesin.
Allah seni eyilere yoldaş eyliye.
Allah seni görünür görünmez kazadan esirgeye.
Allah seni kem nazardan saklıya, bekliye.
Allah seni yoldan çıkarmaya.
Allah sizi kolaylıklara çatdıra kızım, oğlunuzu, kızınızı.
Allah sonunu getire.
Allah şeytanına uyudurup da şaşırtmaya, doğru yoldan ayırmaya.
Allah tuttuğun toprağı altın eyliye.
Allah yavrılarımızdan imtihan etmesin.
Allah zihnine açıklık vere.
Anayın babayın canına değe.
Duyanlardan yırağ etsin Allah.
İrāğede/ yirāğ ede.
İşin gücün rast gele.
İşiñ ras gelsin.
İşin rast gele, öyüne bis tas altın gele.

Karhaneye bereket.
Sabáh ola, Allah háyirli sabáhler eyleye.
Seydi makasın yeyin ola.
Tuttuğu altın ola.
Uğurumuz hayrolsun.
Yiğitler önünde bayrak çekesen.
Yüzün ağ olsun.

I. 2. Anlam Bakımından Beddualar

I.2.1. Evlilikle İlgili Beddualar

Allah yurdunu yuvanı yıka.
Allah kurpunda koya seni.

I.2.2. Eziyet, Zulüm İçerikli Beddualar

Allah belanı vere senin.
Allah! Dibinden ola derdin.
Allah gözünün yaşı ekmeğine katık ola.
Allah'ın gazabına uğrayasın.
İki cihanda yüzünü güldürmeye Allah.
Kuzzul kuzzul kurt kara kara dert kemire.
Şeytanından bulasın.
Yüzüne yüz evin karası sürtüle! Allah…

I.2.3. Hastalık İçerikli Beddualar

Allah gözünü dizini ala.
Allah'ın kıranı gire içine.
Allah sana bir dert vere, nerden geldiyini bilmeyesin.
Allah seni eksik ede.
Allah seni felic ede.
Bē' ciyerin döküle.
Bogazına hönnak çıka.
Boz düşe gözüne.
Büngül büngül kan kusasın.
Ciyerin ağzına gele.
Ciyerin götünden gele
Ciyerine damla inesice.
Çenen çekile.
Daş düşe başına.
Dert gele meymenetsiz eline.
Dert gele suratına başşına.
Dert yiyesen de kan kusasan.
Dilini dişine ala da seni ahrez ede.
Dizin dizin yeriyesin.
Don çala seni.
Fındıcığın yeyin/ keskin ola.
Gözün pörtlüye eline gele.

Gözüne boz düşe.
Hele durun anam kıran gire içinize.
Ilımadan aktarasın.
İnme ine başına/ üstüne.
Keş aka gözünün akına.
Kırt çalasıca.
Maraz gele gözüne.
Moroz gele başına/ suratına.
Navazilin keskin ola.
Şişe, dona kalasın.
Yanın yanın arkayın, moruyun üstüne git.
Yanın yanın, morun morun.
Yel dura bedenine.
Yüzün yüzüle.
Zıkkımın kökünü yi.

I.2.4. İhtiyarlık, Düşkünlük İçerikli Beddualar

Göğsünde ak tüyler bite, saçın sakkalin ağara.
Kepeğin kesile de sakkalin ağara.

I.2.5. Ölüm İçerikli Beddualar

Ağzına yuyucu barmağı gire.
Alın yeşilin üstüne atıla.
Allâ canını ala.
Allah! Alın yeşilin üstüne atıla.
Allah bin bele vere deli başına.
Allah çıranı söndüre.
Allah kara haberin kanlı köyneğin gele.
Allah seni mezar mezar gezdire.
Allah seni sabaha çıkarmaya.
Allah seni yerden yeksan ede.
Babanın sinine ataş yağa.
Bedenine top değe.
Boyuna boy ipi ölçüle.
Boyun devrile.
Cin çala da ölet süpüre.
Cin çala genneri bes.
Cin çala seni şeytan götüre.
Dal boynun kendirli ola.
Dört kişinin omzunda gidesin.
Geleçeler de kara yire geleçeler.
Kafıl kurşuna gidesin.
Kara yer yerin ola! Allah, gidişin ola, gelişin olmaya.
Kara yerin dibine atsınlar bes genneri.
Kara yerin karanlığına ölümün körüne gidesin.

Kara yerin kazığın çengelin başına.
Kara yire geleçeler.
Kör kurşuna gidesin.
Kulağına kurşun aka.
Ölet süpüre seni.
Sakalın sabunlana.
Sıcak yatıp soğuk kalkasın.
Sinine ataş yağa.
Sinine it yağa.
Soyhası kalasıca.
Tehe, ölüm sitreyliye, tiskiyt.
Tiskiyt ala seni.
Yîdiken yıka Allah seni de aşkın iken devire.
Yîdiken yıkıla, aşkın iken devrilesin.
Yiğit iken yıkıla, aşık iken devrilesin.
Yoğ ede Allah seni, devenin boynuzu gibi.

I.2.6. Soy Sop ile İlgili Beddualar

Allah sana zuriyet yüzü göstermeye.
Eşiğine kırmızı yemeni dıkmaya.
Ocağı batasıca.

I.2.7. Veda İçerikli Beddualar

Allah gidişin ola da dönüşün olmaya.
Gidişin ola da gelişin olmaya.

I.2.8. Küfür Olarak Kullanılan Beddualar

Allah kahretsin.
Allah o hastanenin belasını versin.
İçine sıçím etdiyin çeyizin.
Mezarına bok kona.

I.2.9. Genel Anlamlı Beddualar

Allah seni tavuk kimi haşlıya.
Allah seni yetirmiye.
Allah tırnağını uzatmıya.
Allah yetirip böyütmüye.
Allah yüz bin bele vere başının ortasına.
Allah yüzünü güldürmeye.
Allah yüzünü güldürüp dişini ışlatmaya.
Anamın babamın derdini yiyesen.
Başını bağrını yisin.
Bellağa carıdını (lağım faresi) olasın.
Beter işi gele başına.
Bin atın tahini yiyesice.
Ekmek atlı sen yayan olasın.

Ettiğini bulasan.
Han evini haraba ede.
Hanan binan dağıla.
Mirazını karnında koya, gün yüzü göstermeye sana.
Rüssüvay ede Allah seni.

II. Yapı Bakımından Dua ve Beddualar

II.1. Dua ve Bedduaların Söz Dizimi Özellikleri

II.1.1. Cümle Yapısı Bakımından

Çalışmada geçen 234 dua ve bedduanın büyük çoğunluğu basit cümleden oluşmaktadır. 207 cümle basit, 19 cümle sıralı, 8 cümle de bağlı cümle yapısındadır. Basit cümlelerin yoğun olarak kullanılması; bu sözlerin konuşmanın konsepti içinde duygu ve düşünceyi pekiştirme, daha net ve öz olarak ortaya koyma, duygu ve düşüncenin Allah'tan yardım dileyerek gerçekleşmesi için dua etme amacıyla söylenmesinden kaynaklanır. Burada da atasözlerinde olduğu gibi yöresel de olsa gerçekleşen kalıplaşma, basit yapılı cümle ile çok daha hızlı ve kolaydır.

II.1.2. Cümlenin Anlamı Bakımından

Kilis ili ağızlarında kullanılan dua ve beddualardan, 119 duanın 101'i anlam bakımından olumlu, 18'i olumsuzdur. 115 bedduanın tamamı, anlam bakımından olumsuz olmakla birlikte hepsinin yüklemi olumsuz kuruluşlu değildir. 101 bedduanın yüklemi olumlu kuruluşlu iken olumsuz anlam bildirir, 14 bedduanın yüklemi ise olumsuz kuruluşludur ve olumsuz anlam bildirir.

Anlam bakımından olumsuz olan 115 bedduanın 101'inde yine olumlu bir cümle yapısı kullanılmak suretiyle olumsuzluğun ifade edilmesi dikkat çekicidir. Bunu dil ölçütleri ile değil de yukarıda bahsettiğimiz dua ve bedduaların dile gelişinde etkili olan sözlü kültür unsurlarıyla, hatta bilinç dışı faktörlerle açıklamak mümkündür. Dualar yanında beddualarda dahi olumlu cümle yapısının baskın olmasının aslında psikodinamik temelleri bulunur. Bu psikodinamik temeller söze döküldüğünde olumluyu çağırma, olmasını isteme, olumlu söyleyip oldurma şeklinde tezahür eder. Kısmet, nasip gibi kavramlar; ister olumlu ister olumsuz içerikli olsun varlığı istenen veya beklenen kavramlardır. Türk dilinde bu kavramlar genellikle bu yüzden olumlu cümlelerle ifade bulur. Olumlu olanın kısmeti, gerçekleşme ihtimalini çağıracağı gibi bir temele dayanır. Olumsuz ifadeler ise engeli, gerçekleşmeme ihtimalini ifade ettiği için genellikle duada da bedduada da pek kullanılmaz. Bir başka deyişle, duada da bedduada da isteğin gerçekleşmesi hedeflendiği için olumlu cümle yapısı kullanılır.

II.1.3. Yüklemin Türüne Göre

Kilis ili ağızlarından derlenmiş dua ve beddualarda genellikle fiil cümlesi kullanılmıştır. 205 cümle, fiil cümlesi iken sadece 3 cümle isim cümlesidir. Cümlelerde genellikle tasarlama kipleri, bunlardan da özellikle istek yoğunlukta olmak üzere, istek ve emir kipleri kullanılmıştır. Derlenmiş olan dua ve bedduaların 157'sinde istek, 42'sinde emir kipinin kullanıldığı tespit edilmiştir. İstek kipinin 138 örnekte üçüncü teklik şahısla, 19 örnekte de ikinci teklik şahısla çekimlendiği

görülmüştür. Emir kipi de 35 örnekte üçüncü teklik şahısla, 3 örnekte ikinci teklik şahısla, 2 örnekte üçüncü çokluk şahısla, 1 örnekte birinci teklik şahısla, 1 örnekte de ikinci çokluk şahısla çekimlenmiştir. Sadece bir örnekte geniş zaman kipinin ikinci teklik şahısla çekimlendiği tespit edilmiştir. 5 örnekte -asıca/ -esice kipi, 2 örnekte de -eçeler kipi kullanılmıştır.

-asıca/ -esice kipi, -ası/ -esi sıfat-fiil eki ile -ça/ -çe eşitlik hali ekinin birleşiminden oluşmuş birleşik bir ek hüviyetinde olup ağızlarda yaygın olarak dilek, istek anlamlı yapılarda kullanılmaktadır (Özmen 2000: 291-292, Sev 2016: 1-9). Bir gelecek zaman partisibi olan -ası/ -esi eki, Eski Anadolu Türkçesi döneminde yaygın olarak kullanılmış bir ek olup kullanımı standart Türkiye Türkçesinde azalmakla birlikte ağızlarda özellikle de beddualarda varlığını devam ettirmektedir. Kilis ili ağızlarında bu kiple kurulmuş dua ve beddualar yanında, bu kipin hece düşmesi neticesinde ortaya çıkmış -eçeler şekliyle kurulmuş olanlarına da rastlanmıştır.

Kırt çalasıca.
Ocağı batasıca.
Bin atın tahini yiyesice.
Ciğerine damla inesice.
Soyhası kalasıca.

Geleçeler de kara yire geleçeler.
Kara yire geleçeler.

İstek kipinin diğer kiplere oranla belirgin şekilde fazla kullanılması yine dua ve beddualarin anlam boyutuyla ilgilidir. Dua ve beddualarda insanoğlunun hükmedemediği varlık ve işleyişe doğaüstü güçlerden yardım alarak hükmetme isteği, bir aczin de ifadesi şeklinde dile getirilir. Bu aynı zamanda belirsiz bir gelecek üzerine yapılan tasarının ifadesidir ki belirsizliği yok etme adına arzu en kuvvetli şekliyle söylenir. Ruh hali yükseldikçe söyleyişteki kuvvetin arttırılması gerekir ve istekten emre doğru geçilir ki bu emir de aslında isteğin daha kuvvetli şekilde dile getirilmesinden başka bir şey değildir.

Dua ve beddualardan 23 tanesi ise eksiltili yüklemle kurulmuştur.

Eline sağlık.
Geçmişine rahmet.
Ömrüne bereket.
Şükür.
Yüzüne gül suyu.
Yanın yanın, morun morun.

II.1.4. Yüklemin Yerine Göre

198 cümle kurallı, 36 cümle devrik yapıdadır.

II.1.5. Dua ve Beddua Cümlelerinde Kullanılan Ögeler Bakımından

II.1.5.1. Özne

Genellikle üçüncü teklik kişi veya Allah özne olarak kullanılmıştır. Tespit edilen dua ve beddualardan 205'inde özne üçüncü teklik şahıs, 24'ünde ikinci teklik şahıs, 4'ünde üçüncü çokluk şahıs, 1'inde ikinci çokluk şahıs, 1'inde de birinci teklik şahıstır. Görüldüğü üzere en fazla kullanılan özne üçüncü teklik şahıstır ki bunun da 89'unda özne Allah'tır. 27'sinde ikinci teklik şahıs iyelik eki almış bir özne, 3'ünde üçüncü teklik şahıs iyelik eki almış bir kelime, 1'inde üçüncü çokluk şahıs iyelik eki almış bir kelime ve 1'inde de birinci çokluk şahıs iyelik eki almış bir kelime özne olarak kullanılmıştır. Bir cümlede özne *sen* zamiri, bir cümlede de *ben* zamiridir. Bunlar dışında çeşitli varlıklar da üçüncü teklik şahıs olarak özne durumunda kullanılmıştır. Dualarda Allah öznesi yoğun olarak kullanılırken beddualarda Allah ile birlikte ikinci teklik şahsın da fazlaca kullanıldığı dikkati çekmektedir.

Allah'ın gazabına uğrayasın.
Allah sana bir dert vere, nerden geldiyini bilmeyesin.
Bellağa carıdını olasın.
Büngül büngül kan kusasın.
Ilımadan aktarasın.
Kara yerin karanlığına ölümün körüne gidesin.

II.1.5.2. Nesne

Derlenen dua ve beddualarda toplam 120 nesne kullanıldığı tespit edilmiştir. Özneden sonra en fazla kullanılan ögedir ki geçişli fiillerin dua ve beddualarda daha fazla tercih edildiğini gösterir. Nesnelerin 76'sı belirtili nesnedir. Belirtili nesnelerden 1'i belirtili isim tamlaması, 1'i isim-fiil grubu; 6'sı *seni*, 2'si *bizi*, 2'si de *genneri* zamirleriyle yapılmıştır. 44 tane belirtisiz nesne tespit edilmiştir. Bunlardan 1'i belirtili isim tamlaması, 6'sı belirtisiz isim tamlaması, 4'ü sıfat tamlaması, 1'i isim-fiil grubudur. Bunların dışındaki nesneler tek kelime şeklinde kullanılmıştır.

II.1.5.3. Yer Tamlayıcısı

Yer tamlayıcısı dua ve beddualarda nesneden sonra en fazla kullanılan ögedir. Derlediğimiz dua ve beddualarda toplam 107 yer tamlayıcısının kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu yer tamlayıcılarının 63'ü belirtili isim tamlaması, 5'i belirtisiz isim tamlaması, 13'ü sıfat tamlaması, 1'i tekrar grubu, 1'i sıfat-fiil grubu, 5'i *sana* zamiri, 2'si *benden* zamiri olup diğerleri yer bildiren hal eklerinden birini alan tek kelimeden oluşmaktadır.

II.1.5.4. Zarf Tümleci

En az kullanılan ögedir. 24 dua ve bedduada tespit edilmiştir. Bunların 2'si zarf-fiil grubu, 5'i tekrar grubu, 2'si edat grubu, 1'i sıfat tamlaması, 4'ü yabancı asıllı/ alıntı tümleç, 5'i zarf-fiil ekiyle, 5'i de vasıta hali ekiyle yapılmış zarftan oluşur.

Sonuç

Toplumun değer yargılarının edebi hale gelmiş şekilleri olmaları sebebiyle Türk Halk Edebiyatında, sözlü anlatım türleri içinde önemli bir yer tutan dua ve bedduaların sözlü kültürde devamlılığı noktasında bazı ortak dil ölçütlerini taşımaları gerekir: Tekrarlara başvurma, eş veya zıt anlamlı kelimeler kullanma, kısa ve öz ifade, belli ses veya ekleri bir hüküm cümlesi içinde düzenli olarak kullanma gibi. Kilis ili ağızlarından tespit etmiş olduğumuz 234 dua ve bedduada genel Türk dilindeki dua ve beddualarla ortaklaşan şu özellikler belirlenmiştir:

- Tespit ettiğimiz 119 duanın anlam bakımından ele alındığında büyük kısmı genel manada iyi dilekte bulunma, hayır isteme içerikli olmakla birlikte güzel baht, talih, nasip, izin, onaylama, ölüm, özür, sağlık, uzun ömür, şaşkınlık, teşekkür, veda, yardım içerikli dualar da bulunmaktadır. 115 bedduanın ise büyük kısmı hastalık ve ölüm içeriklidir. Bunlar yanında evlilik, eziyet, zulüm, ihtiyarlık, düşkünlük, soy sop, veda, küfür ve genel anlamlı beddualar da bulunmaktadır.

- Kilis ili ağızlarında kullanılan dua ve beddualardan 119 duanın 101'i anlam bakımından olumlu, 18'i olumsuzdur. 115 bedduanın tamamı, anlam bakımından olumsuz olmakla birlikte hepsinin yüklemi olumsuz kuruluşlu değildir. 101 bedduanın yüklemi olumlu kuruluşlu iken olumsuz anlam bildirir, 14 bedduanın yüklemi ise olumsuz kuruluşludur ve olumsuz anlam bildirir. Anlam bakımından olumsuz olan 115 bedduanın 101'inde yine olumlu bir cümle yapısı kullanılmak suretiyle olumsuzluğun ifade edilmesi dikkat çekicidir. Bunu dil ölçütleri ile değil dua ve bedduaların dile gelişinde etkili olan sözlü kültür unsurlarıyla, hatta bilinç dışı faktörlerle açıklamak mümkündür. Dualar yanında beddualarda dahi olumlu cümle yapısının baskın olmasının aslında psikodinamik temelleri bulunur. Bu psikodinamik temeller söze döküldüğünde olumluyu çağırma, olmasını isteme, olumlu söyleyip oldurma şeklinde tezahür eder.

- Dua ve bedduaların büyük çoğunluğu basit yapılı cümlelerden kurulmuştur. 207 cümle basit yapılı, 19 cümle sıralı cümle kuruluşunda, 8 cümle de bağlı cümle yapısındadır. Basit cümlelerin yoğun olarak kullanılması; bu sözlerin konuşmanın konsepti içinde duygu ve düşünceyi pekiştirme, daha net ve öz olarak ortaya koyma, duygu ve düşüncenin Allah'tan yardım dileyerek gerçekleşmesi için dua etme amacıyla söylenmesinden kaynaklanır. Atasözlerinde olduğu gibi burada da, yöresel de olsa gerçekleşen kalıplaşma, basit yapılı cümle ile çok daha hızlı ve kolaydır.

- Kilis ili ağızlarından derlenmiş dua ve beddualarda genellikle fiil cümlesi kullanılmıştır. 205 cümle, fiil cümlesi iken sadece 3 cümle isim cümlesidir. Cümlelerde genellikle tasarlama kipleri, bunlardan da özellikle istek yoğunlukta olmak üzere, istek ve emir kipleri kullanılmıştır. Cümlelerin öznesi, genellikle üçüncü teklik kişi veya Allah'tır. Tespit edilen dua ve beddualardan 205'inde özne üçüncü teklik şahıs, 24'ünde ikinci teklik şahıs, 4'ünde üçüncü çokluk şahıs, 1'inde ikinci çokluk şahıs, 1'inde de birinci teklik şahıstır.

- Derlenen dua ve beddualarda toplam 120 nesne kullanıldığı tespit edilmiştir. Özneden sonra en fazla kullanılan ögedir ki geçişli fiillerin dua ve beddualarda

daha fazla tercih edildiğini gösterir. Yer tamlayıcısı da dua ve beddualarda oldukça fazla yer alır. En az kullanılan öge ise zarf tümlecidir.

KAYNAKÇA

Ahmetov, Édil (1995), *Türki Tilderindegi Tabuv men Evfemizmder*, "Gılım" Baspası, Almatı.

Arslan Erol, Hülya (2002), "Tabu (Taboo) ve Kelimelerin Anlam Alanlarına Etkisi", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten 2002/II,* 35-56, 2006. ISSN: 0564-5050

_______________ (2018), *Kilis İli Ağızları,* Kilis 7 Aralık Üniversitesi Yayınları, Kilis.

Elçin, Şükrü (1993), *Halk Edebiyatına Giriş*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Erol, Mehmet (2012), "Kilis Halk Kültürü", *Belgelerle Kilis*, Kalkınma Bakanlığı Yayınları.

Güner, Galip, "Alkış "Dua" ve Kargış "Beddua" Kelimelerinin Etimolojisi Üzerine, *7. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildirileri*, 2015, Elazığ.

Kaya, Doğan (1997), "Dua ve Beddualar", *Türklük Bilimi Araştırmaları,* S. 4, Sivas.

Nalbant, M. V. (2007), "Anadolu Ağızlarında Beddua Olarak Kullanılan Kızıl Kurt ve Kızzırkot Sözcükleri ve Bu Sözcüklerin Kökeni Üzerine Bazı Düşünceler", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, C. 4, S. 4, s. 45-52.

Özmen, Mehmet (2000), "Alkış ve Kargışlarda Cümle ve Anlatım Özellikleri", *Türk Dili*, S. 585, s. 280-293.

Öztürk, Jale (2012), "Antakya Ağzında Kargışlar", *Prof. Dr. Mine Mengi Adına Türkoloji Sempozyumu (20-22 Ekim 2011) Bildirileri*, Adana, s. 740-752.

Sev, İ. Gülsel (2016), "Kargış/ Beddua Eki: {-(y)AsIcA}", *JASSS,* Number: 52, p.1-9, Winter II (Doi number: http://dx.doi.org/10.9761/JASSS6885.

Shadkam, Zubaida - Özlem Demren (2017), "Türkçe ve Kazakça Alkış-Kargış Söyleme Geleneğinin Psikodinamiği Üzerine Sosyolinguistik Bir İnceleme", *Türkbilig,* 34, 179-188.

Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü (2009), C. I-IV, TDK Yayınları, Ankara.

Ullmann, S. (1972), *Semantics, An Introduction to The Science of Meaning*, Oxford Basil Blackwell, London.

BAĞIMSIZ AZERBAYCAN MASAL ÇALIŞMALARINDA RUS VE SOVYET İDEOLOJİSİNİN ETKİLERİ

Dr. Aynur GEZENFERGIZI[*]

Özet: Sovyet döneminde diğer tüm Sovyet ülkelerinde olduğu gibi Azerbaycan'da da sadece halkbilimi değil, tarih, edebiyat, dil, kültür vb. bütün sosyal bilim alanları ideolojiye hizmet edecek şekilde yönlendirilir. Özellikle asırlarca süregelen manevi değerleri yok edecek bilim alanları yakın mercek altına alınır ve komünistlerin yeni manevi değerleri oluşturulmaya çalışılır. Bunu biz yayımlanmış masal, dastan ve atasözü vb. metinlerde açıkca görmekteyiz. Bu konuda Moskova'nın tavrı çok nettir. Eğer bir çalışma ideolojiye hizmet etmiyorsa yok edilir veya görmezden gelinir. Ama yine de bu kadar ağır baskı altında aydınlar, kültürün kaybolmaması ve unutulmaması için ellerinden geleni yaparak bir şekilde bu değerlerin gelecek nesillere ulaşmasına çalışmışlardır. Ancak 1991 yılında Azerbaycan bağımsızlığını resmen ilan ettiğinde ilk bakışta bu etkinin de kaybolduğu düşünülse de bağımsız Azerbaycan halkbilimcileri bilinçaltında Sovyet ideolojisinin etkisinden kurtulamaz. İşte bunun sonucudur ki, yapılan masal araştırmalarında ideolojiye hizmet açıkca kendini gösterir. 26 seneden fazla bir zamanda bağımsızlığını kazanmış, bilimin birçok alanında dünyaya ayak uydurmaya çalışan ülkemizde maalesef hâlâ Sovyet etkisinden kurtulmak mümkün değildir. Üstelik sadece yaşlı nesil değil genç neslin de bu etkiden kurtulamadığını görmekteyiz. Sovyet döneminde hazırlanmış kadroların eğitimi ile yetişmiş genç nesil sorgulamadan araştırma yapıyor olmalı ki, hâlâ bu tarz hatalara yer verilmektedir. Bu makalede bağımsız Azerbaycan'da yapılmış masal araştırmalarında Sovyet ideolojisinin ve Rus halkbilimcliliğinin etkisinden bahsedilecektir.

Anahtar Kelimeler*: Masal araştırmacılığı, sistemsizlik, Rus etkisi, bağımsız Azerbaycan halkbilimciliği*

The Influence of Russian and Soviet Ideology on the Independence Azerbaijanin Tale Study

Abstract: Whole the science areas such as History, Literature, Language, Culture, were oriented to serve the Soviet ideology not only Azerbaijani folklore, but all the Soviet goverments. Especially try to destroy the tradition of people and establish the new one. The attitude of Moscow's officials was clear: whole the things not serving to Soviet ideology must be destroyed or forgotten. Despite the influence of Sovet officials, inteligents tried to save the culture and convey to the next generations. But interesting that, after the achieving the independence researcher continue to think like Soviet citizens. Thus the works are written under the Soviet and Russian folkstudy. As a result of this the Russian unfluence is shown at some researchs. Despite independence Azerbaijan allow to researcher to contact with the world researcher, to see their works, keep in touch with them, Azerbaijani reserachers continue to get the influence of Russian folkstudy. Moreover not only the older researcher but younger researchers are under the Russian folkstudy as well. As the younger researchers are educated by the older researchers who were the supporter of

[*] Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü, aynurqezenferqizi@yahoo.com

Soviet ideology, it's not suprise that, younger researchers are under the Russian folkstudy. It will be seek the reason of infleunce of Russian folkstudy and Soviet ideology on Azerbaycan talestudy.
***Keywords**: Tale study, unsystematism, Russian influence, independece Azerbaijani folk study*

Giriş

Sovyet döneminde anlatılan masallarda padişahların, ağaların, beylerin adaletsizliği halk tarafından eleştirildiği için Sovyet ideolojisine uygun bulunur ve araştırılmasına izin verilmekle kalmaz, derlenmesi, yayımlanması ve öğrenilmesi için devlet tarafından destek de gelir. Bunun sonucudur ki, 1930 yılında L. Lopatinski'nin derlediği metinler bazında A. Bagri'nin düzenlemesini yaptığı *"Azerbaycan'ın ve Komşu Ülkelerin Halkbilimi"* (Bagri 1930), 1935 senesinde A. Bagri ve H. Zeynallı'nın düzenlemesini yaptığı *"Azerbaycan Türk Masalları"* (bk. Efendiyev 1992: 176) kitabı yayımlanır. Bunların dışında, A. Sübhanverdihanov'un, Y. Çemenzeminli'nin H. Elizade'nin ve E. Babayev'in de bu alanda fazlaca hizmetleri olmuştur.

Masalların derlenmesi ile 1930'lu yıllarda M. Tehmasib, E. Ahundov, 1940'lı yıllarda ise S. Seyidov ilgilenir. Bu derlemelerin sonucu olarak 1941-47'li yıllarda Bilimler Akademisi Nizami adına Edebiyyat Enstitüsü'nün 3 ciltlik (bk. Efendiyev 1992: 176), daha sonra yine aynı kurumun 1960-64 yıllarında 5 ciltlik masal kitapları yayımlanır (bk Efendiyev 1992: 176). 1970 yılında ise E. Axundov'un iki ciltlik *"Azerbaycan Masalları"* adlı kitabı yayımlanır (bk. Efendiyev 1992: 176).

Bağımsız Azerbaycan'da masal araştırmaları konusunda pek çok işler görülür. 1993 yılında Daşkesen'den derlenmiş halk bilimi örnekleri bazında "*Şah Abbasın Arvadı"*, Batı Azerbaycan'dan (Günümüzde Ermenistan. Bu topraklar tarihte Türklere ait olmuştur – A. G.) derlenmiş örnekler bazında "*Vatan Gurbette Kaldı"*, 1994 yılında Şamahı, Derbent, Gence ve Gazah'dan derlenmiş masallar bazında "*Allah Yıxan Evi Qızlar Tiker*" (Allah'ın virane bıraktığını kızlar yeniden kurar)", 1995 yılında Laçın ve Gubadlı'dan derlenmiş örnekler bazında "*Bu Yurd Bayquşa Qalmaz*" kitapları yayımlanır. Özellikle son yıllarda Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi'ne bağlı olarak Folklor Enstitüsü kurulduktan sonra sözlü mirasın derlenmesi ve yayımlanmasında aktiflik görülmektedir. Sadece şunu belirtmek yeterlidir ki, Enstitünün hizmetleri sayesinde Azerbaycan'ın çeşitli bölgelerinden derlenmiş halkbilimi örnekleri bazında Azerbaycan halkbilimi antolojisinin altı cildi yayımlanır.

Araştırılması ise yine Sovyet ideolojisine hizmet edecek şekilde: S. Seyidov'un "*Azerbaycan Masallarında Sosyal Hagsızlıg Aleyhine Müharibe*" ve L. Hesenova'nın "*Azerbaycan Satirik Meişet Masalları*" adlı kitapları yayımlanır.

Son dönemlerde masal konusunda ciddi çalışmalar yapılmıştır. Bunlara Oruc Aliyev'in "*Azerbaycan Masallarının Poetikası"* (2001), Vefa İsgenderzade'nin "*Enenevi Masal Formulları"* (2014), Aynur Gazanferkızı'nın "*Masalların*

Poetikası" derslik)" (2018) adlı kitaplarını örnek gösterebiliriz. Tabii kitaplarında masal konusuna değinen araştırmacılarımızı da unutmamalıyız. Azad Nebiyev'in "*Şifahi Xalg Edebiyyatı*" (2009) adlı eseri ile Fuzuli Bayat'ın "*Folklor Dersleri*" (2012) kitabında da masallar hakkında bilgi verilmiştir.

Masalların araştırılması ve öğrenilmesi konusunda Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü'nün önemi özellikle belirtilmelidir.

1. Masal Araştırmalarında Sovyet İdeolojisinin ve Dünya Standartlarının Uygulamasındaki Yetersizlikler

Maalesef her alanda olduğu gibi bilim alanında da hâkim devletlerin ve halkların etkisinden kurtulmak mümkün olmaz. Örneğin, Rusya'da K. Marks'ın etkisiyle sosyal-politik formasiyanın beş çeşidi kabul edilir. Materyalist dünya görüşlü Marksist teorisine göre sosyal politik formasiyanın beş şekle bölünmesi, aslında nispidir. Yani bu kavramı tüm cemiyetlere şamil etmek doğru olmaz. Örneğin, Kumuk halk biliminde kölelik ve feodalizm (derebeylik) anlayışına rast gelmek imkânsızdır. Ancak Abdulakim Acıyev'in *"Müstemlekecilik ve Feodalizm Aleyhine",* "*Sakin Dönem Yırları*" adlı bölgüsü mevcuttur. Bu bölgüde A. Acıyev'in tamamen Sovyet döneminde Rus halkbilim araştırmalarının etkisinde kaldığı görülmektedir.

Fikrimizi bir az daha açıklayacak olursak, Rusya'daki mevcut kölelik sistemi Türklerde olmamıştır. Özellikle, Orta ve Ön Asya'da köle ayrıca mülk sahibi idi. Uşak kendi ağasından aylık alır, köle ise belli bir para ödeyerek özgür kalabilir. Uşak (Nöker – A.G.) belirli şartlar dâhilinde istediği zaman işten ayrılabilir ve ağasının yanından gidebilirdi. Çünkü o, ağanın sadece çalışanı idi, özel mülkü değildi, ancak Batı dünyasında durum biraz farklı idi. Şöyle ki, Batı dünyasında "konuşan hayvan" sayılan köle, ağasının özel mülkü idi. Hatta Rusya'da köylü bile ağasına tahkim edilmiş hukuksuz bir varlık idi. O, ağasının yanından gidemez, özgür olamazdı. Demek ki, Karl Marks kendi teorisini yazarken cemiyetlerin ve halkların karakteristik özelliklerini göz önüne almamış, sadece Batı Avrupa için geçerli olan teoriyi bütün dünya sistemine mal etmiştir. Bu teoriyi olduğu gibi alarak kendi kültürüne uygulayan bilim adamları aslında ülkesine hizmetten çok farkında olmadan kötülük etmiş olur. Araştırmacı Yuriy Semyonov da Marks'ın bölgüsünü kabul etmemiş ve buna fikir belirtmiş: *"K. Marks'ın eski çağ Doğu sosyal tarihi sisteminin sosyal ekonomik özelliği anlaşılır değil. Lakin onun benzerliği, sadece burjuvada değil, hatta kölelik ve feodalizmdeki karakteristik farklılığı onu kuşkuya salmaz. Bu yüzden de böyle bir sonuca varılmış ki, eski çağ Doğu'da üretimin Asyalıların antogonist olarak nitelendirdikleri çeşidi vardır. Asya'nın sosyal ekonomik formasiyonuna K. Marks tarihde ilk toplum şekli olarak görür."* (Semenov 1982). Görüldüğü üzere, araştırmacı Y. Semyonov da K. Marks'ın beş sosyal politik formasiyon bölgüsü zamanı Asya'ya özgü kültürel özellikler göz önünde bulundurmadığını belirtir. A. Acıyev'in de Kumuk yırlarını *"Kaçak yırları"* değil de *"Müstemlekecilik ve feodalizm aleyhine"*, *"sakin dönem yırları"* şeklinde adlandırması tamamen Rus halkbilim araştırmalarının etkisi ile gerçekleşmiştir (Gazanferkızı 2018: 41).

Bunun yanı sıra derleme işinde de ezbere bilgi ile davranılarak Avrupa metotları ile derlenmiş metinler yine Türklerde anlaşılır olmaz. Şöyle ki, Avrupa metotlarına göre coğrafi yapılan derleme Türklerde efekt vermez. Azerbaycan'ın bir köyünde sadece bir aileden derlenmiş masal metni Türkmenistan'da geniş yayılmış olur ve coğrafi metot bunu açıklamakta yeterli olmaz. Ama ilginçtir ki, bu yanlışa hâlâ ısrarla devam edilir. Türk halkbilim metinlerinin derlenmesi ve fişlenmesi için yeni bir metot ileri sürülmez.

Hakkında konuştuğumuz bu manzara maalesef masallarda da aynıdır. Sovyet döneminde yapılmış araştırmalardaki ideolojiye hizmet meylini bir nebze de olsa anlayabiliriz. Fakat bağımsız Azerbaycan'ın halkbilimcileri özellikle genç araştırmacıların yanlış yapması kabul edilir olmamalı. Aslında yeni nesil araştırmacıları yetiştiren de Sovyet ideolojisinin taşıyıcıları olmuş bilim insanlarıdır. Ama yine de bağımsız Azerbaycan araştırmacılarının sadece Rus değil, bütün dünya standartlarını öğrenmek için fırsatları var. İnternet, iletişim kolaylığı, ülkeler arası gidiş gelişin kolaylaşması vb. gibi fırsatlar bağımsız Azerbaycan araştırmacısının etkiden kurtulmasına hizmet etmelidir.

Ama bunu da kabul edelim ki, yapılan araştırmalar masalların öğrenilmesinde çok faydalı oldu. Örneğin, İlkin Rüstemzade'nin "*Azerbaycan Masallarının Süjet Göstericisi*" eseri sayesinde ilk kez Azerbaycan'da Stith Tompson'un araştırmaları hakkında konuşulur. Masalların kataloğu hazırlanır. Bunun yanı sıra kitap sayesinde Azerbaycan masallarına ait 618 süje belirlenir. Bunlardan 86'sının hayvanlar hakkında masallara, 110 sihirli, 67 dini, 178 novellavari (hikâye tarzında), 25 aptal dev hakkında, 126 fıkra metinli, 6 zincirleme ve 20 bahadırlık masallarına ait olduğu belirlenir (Rüstemzade 2013: 58). Biz İlkin Rüstemzade'nin masal bölgüsüne razı olmasak da bu belirleme Azerbaycan masalları hakkında genel manzarayı görmemize yardımcı olmaktadır.

Vefa İsgenderova'nın "*Enenevi Masal Formulları*" (2014) eseri ise masalların formellerini öğrenmiş, Azerbaycan ve Türkiye örnekleri bazında kıyaslayarak masalların formellerini araştırmıştır. Ama Vefa İsgenderova araştırmasını yaparken Roşiyanu'nun etkisinde kalmış, Türk masallarının formellerini göstermiştir. Özellikle Vefa İsgenderova'nın gösterdiği giriş formelleri Türk masallarını tam olarak kapsamaz.

İlkin Rüstemzade, araştırmasında masalları 8 gruba böler: Hayvan masalı, sihirli masallar, dini masallar, kısa metinli masallar (novellavari masal), aptal dev (şeytan) hakkında masallar, fıkra masallar, zincirleme masallar, bahadırlık (kahramanlık) masalları, komik metinli (garavelli) masallar, rivayetler veya tarihe karışmış masallar, tekerlemeler (Rüstemzade 2013).

Dini masallar, kisa metinli masallar (novellavari masal), aptal dev (şeytan) hakkında masallar, fıkra masallar bölgüsü diğer masal araştırmacıları (Örneğin: Oruc Aliyev) tarafından *"Günlük yaşam masalları*" bölgüsünün içinde gösterilmiştir. Biz özellikle *"Bahadırlık masalları*" bölgüsünün tamamen Rus halkbilimi çalışmalarının etkisiyle yapıldığı kanaatindeyiz. Dini bilgiler Rus

halkbiliminde masal şeklinde yaygındır. Oysa Türkler için bu geçerli değildir. Çünkü dini bilginin kabul edilebilir olması için öncelikle ordaki bilgilerin, kişilerin ve süjenin gerçekle ilgili olması lazımdır. Bundan başka Rüstemzade'nin dini masal olarak derlediği masal metinleri (Ağdaş Folkloru 2006: 245, 252, 254 vs.) formel, motif anlamında masal taleplerine uymaz. Burada bir yapaylık açıkca sezilmektedir.

Bazı sihirli masallarda kahramanın tüm çocukluğu genişce betimlenir, bazılarında ay ile yıl ile büyüdüğü kısaca vurgulanır. Rüstemzade bu özelliğinden dolayı sihirli masalların içinden bahadırlık masalları grubunu göstermekte. Belirtmem gerek ki, Azerbaycan'da derlenmiş sihirli masalların çoğunda kahraman sıradışı doğumu, gücü ile okucunun dikkatini çeker. Yine bölgünün taleplerine tam cevap verebilecek bir masal metni bulmak oldukça zor olduğu için bölgüde bir yapaylık sezilmektedir. Kısaca bölgü Türk masallarının özelliklerini taşımamaktadır. Rus masalları içerisinde mevcut *"Bahadırlık masalları"* (Богатырские сказки – *A.G.*) etkisinde yapılmış bir bölgüdür.

Yapılan çalışmalarda Rus ve Sovyet ideolojisi hükmünü korumakta devam eder. Bunun temel sebebi Sovyetlerden çıkmamıza rağmen hâlen Rus sömürgesinin devam etmesidir.

Sonuç

Dünya halkları asırlarca kültür, tarih, edebiyat alanında bir birini etkilemiştir. Bunun sonucunda da oldukça güzel eserler ortaya çıkmıştır. Özellikle halkbilimi metinlerindeki süje, motif benzerliğini anlamak için çokca teoriler üretilmiştir. Bunlardan Mitoloji, Hindoloji ve Antropoloji teoriler en meşhur olanlarıdır. Metinler arasındaki benzerlikler bazen araştrımacıları da yanlış yönlendirebilmektedir. Ama sömürge, işgal zamanı hâkim halkın bilim, kültür, edebiyatının etkisinden kurtulmak imkansızdır. Azerbaycan iki asır Rus işgalinde olmuş, son 70 senesini Sovyet ideolojisine maruz kalmıştır. Bağımsızlığını kursa bile hâlâ Sovyet-Rus ideolojisinden kurtulmamıştır. Bu da yapılan bilimsel araştırmalarda kendini kabaca göstermektedir.

KAYNAKÇA

Bagriy, Aleksandr (1930), *Folklor Azerbaydjana i prilivyuşih stran*, t. I-III, Nauka, Baku.

Bayat, Fuzuli (2012), *Folklor Dersleri*, Elm ve Tehsil, Bakı.

Çemenzeminli, Yusif Vezir (2005), *Azerbaycan Nağıllarının Ehval-Ruhiyyesi// Eserleri*, III C., Avrasiya Press, Bakı.

Efendiyev, Paşa (1992), *Azerbaycan Şifahi Xalq Edebiyyatı*, Maarif, Bakı.

Eliyev, Oruc (2001), *Nağılların Poetikası*, Seda, Bakı.

Gezenfergızı, Aynur (2018), *Azerbaycan-Qumuq Folklor Elaqeleri*, Elm ve Tehsil, Bakı.

Gezenfergızı, Aynur (yayında), "Masalların Poetikası (Ünversite öğrencileri için derslik)"

İsgenderova, Vefa (2014), *Enenevi Masal Formulları*, Elm ve Tehsil, Bakı.

Nebiyev, Azad (2009), *Azerbaycan Halk Edebiyatı*, Çırag, Bakı.

Rüstemzade, İlkin (2013), *Azerbaycan Nağıllarının Süjet Göstericisi*, Elm ve Tehsil, Bakı.

Semyonov Yuriy (1982), *Teoriya obşestvennoeonomiçeskoy formaci*i, Nauka, Moskva.

GELİN TAŞI EFSANESİNİN ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİ ÜZERİNDEKİ FARKINDALIĞI VE ETKİSİ

Doç. Dr. Halil Altay GÖDE*
Öğr. Gör. Hakan ACAR**

Özet: Efsane kavramı ile ilgili bugüne kadar yapılan çalışmalar incelendiğinde Anadolu coğrafyasında Taş Kesilme Efsanelerinin diğer efsanelere göre daha fazla olduğu görülmektedir. Çalışmamızda Burdur'un Bucak İlçesi'nde anlatılan Gelin Taşları adlı efsane temel alınarak Bucak'ta öğrenim gören yükseköğretim kurumlarındaki öğrencilere 5'li likert ölçekli bir anket çalışması ile "Gelin Taşları" efsanesi okutulmuş ardından anket soruları ile efsane kavramı ve öğrencilerin bu kavrama yaklaşımları SPSS programı ile değerlendirmeye alınmıştır. Öğrencilerin cinsiyet, yaş, okudukları bölüm, yaşadıkları yer, ebeveynlerinin eğitim durumu, köken olarak nereli oldukları ölçekleri ile sorulara verdikleri cevaplar ile kurulan hipotezler sonucunda efsane kavramı ve efsanenin farkındalığı ile ilgili sonuçlar ortaya koyulmuştur.
Anahtar Kelimeler: *Efsane, taş kesilme, hipotez, SPSS*

Awareness and Effect of the Legend of Bride's Stone on University Students

Abstract: When the studies about the term of myth are investigated, it is seen that the number of the myths about returning someone's to stone is much more than any other myths in Anatolia. Our study is based on the myth of Bridal Stones told in Bucak, the District of Burdur. As the data collection instruments, a five-point Likert Scale questionnaire was used and the myth of Bridal Stones was read to the participants, the students, enrolled in higher education institutions in Bucak. Then, by the help of survey questions, the term of myth and the students' approaches towards this term were evaluated with SPSS program. As a result of the scales about students' gender, age, the departments they were enrolled in, the place they lived in, the educational status of their parents, the scales where they were originally from, the answers they gave to the questions and the results of the hypotheses, the results related to the term of myth and the awareness of the myth were revealed.
Keywords: *Legend, return to stone, hypothesi, SPSS*

Giriş

Efsane kavramı dilimize Farsçadan girmiştir. Batı dillerinde Latince "legendus" kökünden çıkan, İngilizce "legend", Fransızca "legenda", İtalyanca "leggenda", İspanyolca "leyenda", Almanca "legende" gibi kelimeler, efsane kavramının karşılığı olarak kullanılmaktadır (Sakaoğlu 2009: 19). Kelimenin aslı Farsça fesanedir. Türkçemizde dini özelliklere sahip metinlere menkıbe denilmektedir. Yunancadan dilimize geçmiş olan mitos ve mit kavramları da efsane kavramıyla yakın ilgilidir. Türkiye Türkçesinde efsane kelimesinin yanı sıra söylence de kullanılmaktadır (Alptekin 2012: 14). Bununla birlikte diğer dillerde efsaneyi karşılayan

* Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, halilgode@sdu.edu.tr
** Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, hakanacar@mehmetakif.edu.tr

kelimeler Almanca “sage”, Yunanca “mythe/mythos”, Arapça “usture, esatir” ve Rusça “predaniya, skaz” (Ergun 1997: 1) şeklindedir.

Anonim Halk Edebiyatı türlerinden olan efsaneyi Alman Grimm kardeşler, ”gerçek ve hayali, muayyen şahıs, hadise veya yer hakkında anlatılan bir hikâyedir.” şeklinde tanımlamışlardır (Sakaoğlu 1980: 4).

Tanımlardan yola çıkarak efsanenin işlevi ve özelliklerine de bakarak Bilge Seyidoğlu efsanenin işlevlerini şöyle belirtmiştir:

*Bir toplum için önemli olan olay, durum, varlık ve sosyal kurumların oluşum nedenlerine açıklık getirmek,

*Ait oldukları toplumun yaşadığı coğrafyayı, tabiatı ve toplumun hayatında önemli olan varlık ve nesneleri yerelleştirmek ve millileştirmek,

*Toplumda geçerli olan gelenekler ve bunlara bağlı sosyal davranış ve kurumları geçerli kılmak ve genç kuşaklara aktarıp benimsetmek (Seyidoğlu 1985: 198).

Efsaneler kuru bir hikâye değildir. Efsane, kendi içinde öğreticiliği olan, anlatıldığı toplumun yaşam biçimini düzenleyen, aynı zamanda inanç anlayışıyla o topluma yön veren anlatmaya dayalı türlerin en başındaki sözlü ürünlerimizdendir. Efsaneler o toplumun ahlak anlayışını, yaşam tarzını, doğaya olan bakış açısını, insana dair düşüncelerini, Allah’a olan saygısını, derdini, hüznünü, hasretini, sevincini, mutluluğunu anlatmaktadır. Kısacası efsaneler, anlatıldığı yerde yaşayan insanlara, ayna tutarak bir anlamda o insanları bize tanıtmaktadır.

Efsanede anlatılan olaylar bilmediğimiz, görmediğimiz, tanımadığımız insanlarla ya da yerlerle ilgili değildir. Anlatılan olaylar, bizim yaşadığımız yerde her gün gördüğümüz ve en yankımızdaki kişilerin başından geçer. Bu nedenle efsanedeki olayın inandırıcılığı oldukça yüksektir.

Efsanelerin teşekkülünü oluşturan en önemli unsur, insanın merak duygusudur. İnsanlar, yaşadıkları yer ve toplumda tam olarak kavramlaştıramadıkları olay, kişi ya da nesneleri belli bir hikâyeyle efsaneleştirmişlerdir.

Tüm bu tanım ve görüşlerin doğrultusunda biz de bir efsaneyi belli sayıda üniversite öğrencisine okuttuk. Okudukları efsane metni üzerinden hazırladığımız bir anket ile onların yaş cinsiyet, okudukları bölüm, yaşadıkları yerleşim yeri, ebeveynlerinin öğrenim durumu ve nüfusa kayıtlı oldukları bölge gibi ölçeklerle farklılıklarını ölçüp anketin ikinci bölümünde belli başlı sorulara tabi tutarak efsane kavramı ile ilgili bakış açılarını analiz ettik.

Öğrencilerimize uyguladığımız ankette Burdur’un Bucak ilçesinden derlediğimiz aşağıdaki efsaneyi kullandık.

Gelin Taşı

Ne güzel olurmuş eskiden gelin alayları. Uzaktan gelin alınacağında kervanlar düzülür, develer süslenir, kervandaki kızlar, yengeler, teyzeler kervan için hazırlık yaparlar. Erkekler de yola hazırlanır, yolculuk kazasız belasız, rahat geçsin diye ellerinden geleni yaparlarmış.

İşte böyle bir gelin alayı da Bucak'ta hazırlanmış. Develer süslenmiş, kervan düzülmüş, düşmüşler yola. Bucaklılar Bucak'ın Antalya tarafındaki köyün birinden gelin getireceklermiş. Varmışlar kız evine, allı duvaklı almışlar gelini, bindirmişler en süslü deveye, çıkmışlar yeniden Bucak yoluna. Yol uzun, yolculuk biraz zormuş. Yol uzun olduğu için kervan birbirinden kopmasın diye kervandaki herkes birbirine "aman ha! Sakın ola ki geride kalmayasınız" diye uyarılarda bulunuyormuş.

Kervanda develer yol aladursun bu develerin birinin üstünde bir kadıncağız varmış bu kadıncağızın da arkasında bir de çocuğu. Düğün alayı Bucak Kumar Yaylası mevkiine geldiğinde çocuk anasına tuvaletinin geldiğini söylemiş. Kadıncağız deveyi durdurup çocuğa tuvaletini yaptırsa bu dağ başında kervandan uzak kalır, yaptırmasa çocuk laftan anlamaz, durdan anlamaz. Derken kadın, çocuğunu deveden indiremeyeceği için deve üstünde bir kaba tuvaletini yaptırmış. Pisliğini de torbasındaki ekmekle temizlemiş. Ne olduysa o anda olmuş. Allah'ın yarattığı nimetle çocuğun pisliğini temizlediği için bütün düğün alayı hayvanlar da dâhil kapkara taş olmuşlar. Bucak Kumar Yaylasında ibretlik bir görüntü olarak hala bu taşlar yol üstünde bir kervan gibi bulunur. Bu taşlara da Gelin Taşı adı verilir.

Şerife Samur/47/İlkokul/Ev Hanımı

Çalışmamızda kullandığımız bu metin, efsane tasniflerine göre Anadolu'da en yaygın görülen "Taş Kesilme" efsanesidir.

Bu motifle ilgili yapılan ilk çalışma Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'nun "Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu" adlı doçentlik tezidir. Bu eserde Sakaoğlu, motif yapısını taş kesilme nedenlerine göre tasnif etmiştir. Bunlar; aşk, zor durumdan kurtulma, saygısızlıklar, kötü huylar, Hızır ve insanlar, değişik taş kesilmeler ve eksik anlatılanlar olmak üzere yedi başlıkta tasnif edilmiştir (Sakaoğlu 1980: 65).

Ayrıca Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi adlı eserde Prof. Dr. Metin Ergun, şekil değiştirme motifi başlığı altında taş kesilmeyi anlatmış ve taş kesilmenin çeşitleri hakkında bilgi vermiştir (Ergun 1997:175).

Prof. Dr. Hikmet Tanyu, taş kesilmenin nedenlerini beddualarla taş kesilenler, günah işleyenler, dilekleri sonucunda taş kesilenler ve kahramanlaşmış efsaneleşmiş kişilerin izleri sonucu taşın yeni bir kutsiyet kazanması şeklinde belirtir (Tanyu 1987:184).

Tüm bunlara ek olarak, Efsane ve Motifleri Üzerine adlı eserinde Prof. Dr. Ali Berat Alptekin: "Taş kesilme konulu efsanelerde taş kesilmenin sebepleri ortak iken anlatıldığı yörelere göre mekânda ve olayda küçük değişikliklerin olabileceği de gözden kaçmamalıdır" ifadesini kullanır. Alptekin'in tasnifi şöyledir; "Nimete saygısızlık sonucu taş kesilme, adağın yerine getirilmemesi üzerine taş kesilme, âşıkların duası sonucu taş kesilme, gelin alayının taş kesilmesi, çeyiz sandığının taş kesilmesi, emre karşı gelme üzerine taş kesilme, pirin duası sonucu taş kesilme ve yalan söyleme üzerine taş kesilme" (Alptekin 2012: 73).

Çalışmamızdaki bu efsane de nimete saygısızlık sonucu taş kesilme motifini taşımaktadır. Nimete karşı saygısızlık sonu taş kesilme efsaneleri Türk efsanelerin-

de en sık rastlanan efsane türlerindendir. Efsanemizle aynı motifi taşıyan ya da benzer örneklerini bulduğumuz birkaç efsanenin konusu şöyledir. Taşlaşan Ana ile Yavrusu adlı efsanede Karaman'ın Ermenek ilçesi Küçükkarapınar Köyü'nde anne, ekmek pişirirken çocuğu altını pisletir. Anne temizliği deve sütü ile yapar (Sakaoğlu 2003: 56). Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde anlatılan Çocuk Taşı efsanesinde kadın "bitta" (ev pidesi) yapmaktadır. Çocuk altını pisletmiştir. Kadın çocuğun altını temizlemek için pide kullanacağında Allah Teâlâ tarafından mendil gönderilir. Kadın mendilin güzelliğini görünce kullanmak istemez ve yeniden pideye yönelir. Bir mendil daha gönderilir. Kadın yine mendili kullanmaya kıyamaz. Üçüncü kez aynı olay tekrarlanıp kadın pideyle temizlik yaptığından kucağındaki çocuğu ile taş kesilir (Sakaoğlu 2009: 117). Isparta Atabey ilçesinde Ertokuş Medresesi üzerinde bulunan taşlarla ilgili anlatılan efsanede yine ekmek pişiren kadın çocuğunun altını pişirilen yufkalardan birinden bir parça kopararak silmiş. Bu saygısızlık sonucunda çocuğuyla birlikte taş kesilmiş. Isparta Sav kasabasında ekmek pişiren anne ihmalkâr davranmış ve çocuğunun altını ekmekle temizlemiş bunun sonucunda çocuğuyla birlikte kendisi taş olduğu gibi etrafında bulunan tüm araç gereçler de taş olmuştur. Bu nedenle buraya Tekne Kayası denmektedir. Isparta Eğirdir'de Hıdrellez Kayası denilen yerde ekmek pişiren kadın çocuğuna ekmekle temizlenmesini söyler ve çocuk ekmekle temizlenir. Bunun üzerine anne ve çocuk taş olur. Isparta Yalvaç ilçesinde Analı Kız diye bilinen mevkide tarlada çalışan anne çocuğunun altını yufka ile temizlemek üzere iken Allah tarafından gönderilen mendile aldırış etmeden temizlediği için çocuğuyla birlikte taş kesilmiştir. Isparta Şarkîkaraağaç'ta eski bir yerleşim yeri olan Gürnüt'ün yok olmasının sebebini şu efsaneye bağlarlar. Köyde sevilmeyen bir kadının ekmek pişirirken çocuğunun altını pislettikten sonra pişirdiği yufka ile temizleyip ekmeği atmıştır. Ekmeğin düşmesi ile 21 büyük bir gürültü ile ateş topu olan ekmek bütün köyü yok etmiştir (Göde 2002: 257-261). Muğla'da Tavas Kale yolu üzerinde Yılan Dağı olarak adlandırılan yerde Muğla'dan yağ taşıyan bir kervanda yolda büyük abdest yapmak için duran kervanbaşı büyük abdestini temizleyecek bir şey bulamadığı için, ekmekle temizlemiştir. Bu saygısızlık da cezasız kalmamış kervanla birlikte adam taş kesilmiştir (Önal 2003: 165). Bingöl Karlıova, Çalan Deresi mevkiinde bir kadın at üstünde çocuğuyla beraber yolculuk yapmaktadır. Çocuk altını pisletir. Çocuğun altını attan inme zahmetine katlanmamak için annesi ekmekle siliverir. Bu saygısızlığa Cenabı Allah razı gelmez ve onları atla birlikte oracıkta taş eder (Duymaz 1989: 363). Sivas Gürün Hüyüklüyurt köyünde Gelin Kayası efsanesinde kadın çocuğunun altını temizlerken pisliği ekmeğin üzerine düşürür. Ekmeği temizlemeden kaldırıp atar. O sırada çocuğuyla birlikte taş kesilir (Özen 2001: 122). Erzincan Küçükotlukbeli mevkiinde gayrimüslimler zamanında bir düğün alayında kadının çocuğu altını pisletir. Kadın da bez bulamadığı için pisliği ekmekle temizleyeceği sırada Cenabı Allah buna razı gelmez ve tüm düğün alayını taş keser (Kara 1993: 130). Erzurum efsanelerinden birinde de Kaybolan Nehir ile ilgili şöyle anlatılır. Ermeni gelinlerden birisi çocuğunun altını ekmekle temizler. Ekmeği nehre atar. O günden sonra nehrin suyu azalır ve yok olur. Yakınlardaki mağaralardan suyun gürül gürül aktığının sesi duyulsa da suyu görebilen yoktur. Nehrin yerin altından

aktığına inanılır (Seyidoğlu 2005: 250). Diyarbakır Çermik'te dağdan geçen gelin alayında bir çocuk altını pisletmiş. Çocuğun anası, çocuğun altını yufka ekmeğiyle temizlemiş. Aniden bütün gelin alayı taş kesilmiş (Yavuz 2007: 191).

Araştırma

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Toplumların kendi değer yargılarıyla ürettiği ve yaşattığı efsaneler ile ilgili üniversite öğrencilerinin farkındalıkları ve bu efsanelerin öğrenciler üzerindeki etkisi ne düzeydedir?' sorusu çalışmanın ana amacını ve önemini oluşturmaktadır.

Araştırmanın Evreni ve Örneklemi

Araştırmanın evreni Türkiye'de öğrenim gören tüm öğrencileri kapsamaktadır. Ancak öğrenim gören tüm üniversite öğrencilerine ulaşma zorluluğu nedeniyle çalışmanın örneklemini evreni temsil edeceği sınırlılığı dâhilinde Mehmet Akif Ersoy Üniversitesinde öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Rastgele seçilen 231 öğrenci örneklemi temsil etmektedir.

Araştırmanın Modeli ve Yöntemi

Araştırmanın modeli iki kısımdan oluşmaktadır. Bunlardan birincisi, literatür olarak bilinen literatürde var olan çalışmaların taraması yapılıp, araştırmanın uygulama kısmına hazırlığın yapılmasıdır. Çalışmanın ikinci kısmı ise anket yöntemi ile öğrencilerin efsaneler ile ilgili farkındalıklarının saptanmaya çalışıldığı bölümdür. Öğrencilere uygulanan anket iki kısımdan oluşmaktadır. Anketin birinci kısımdaki sorular çoktan seçmeli, ikinci kısımdaki sorular ise 5'li likert yöntemi ile hazırlanan sorulardan oluşmaktadır. Anket formunun birinci kısmında öğrencilerin cinsiyet, yaş, öğrenim gördükleri bölüm, büyümüş oldukları şehir, anne eğitimi, baba eğitimi ve aslen nereli olduklarını tanımlamaya yönelik 7 soru bulunmaktadır. Anket formunun ikinci kısmındaki sorular hipotezleri test etmeye yönelik 5'li likert yöntemi ile dizayn edilen sorulardır ve 'tamamen katılmıyorum' , 'katılmıyorum' , 'kararsızım' , 'katılıyorum', 'tamamen katılıyorum' şeklinde ölçeklendirilmiştir. İkinci kısmın ölçeklendirilmesinde 'tamamen katılmıyorum''a (1), 'katılmıyorum''a (2), 'kararsızım'' a (3), 'katılıyorum''a (4), 'tamamen katılıyorum''a (5) şeklinde puan verilmiştir.

Çalışmada elde edilen verilere normallik testi uygulanmış, değerlerin normal sınırlarda olduğu anlaşılmıştır. Araştırma hipotezlerini kapsayan likert ölçekli soruların ortalamaları alınarak independent-sample t, onewayanova testlerine tabii tutulmuş ve devam eden kısımdaki hipotezlerin kabul veya ret yönü araştırılmıştır.

Araştırmanın Sayıltı ve Hipotezleri

H1. Üniversite öğrencilerinde efsanelerin gizeminin okuyucularda merak uyandırması cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

H2. Üniversite öğrencilerinde efsanelerin gizeminin okuyucularda merak uyandırması öğrenim gördükleri bölüm değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

H3. Üniversite öğrencilerinde efsanelerin gizeminin okuyucularda merak uyandırması yaş değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

H4. Üniversite öğrencilerinde efsanelerin gizeminin okuyucularda merak uyandırması büyümüş oldukları şehir değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

H5. Üniversite öğrencilerinde efsanelerin gizeminin okuyucularda merak uyandırması bölge değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

H6. Üniversite öğrencilerinin efsaneyi veya benzerini daha önce duymuş olması cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

H7. Üniversite öğrencilerinin efsaneyi veya benzerini daha önce duymuş olması öğrenim gördükleri bölüm değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

H8. Üniversite öğrencilerinin efsaneyi veya benzerini daha önce duymuş olması yaş değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

H9. Üniversite öğrencilerinin efsaneyi veya benzerini daha önce duymuş olması büyümüş oldukları şehir değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

H10. Üniversite öğrencilerinin efsaneyi veya benzerini daha önce duymuş olması bölge değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

H11. Üniversite öğrencilerinin efsaneye olan farkındalık ve inançlarının cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

H12. Üniversite öğrencilerinin efsaneye olan farkındalık ve inançlarının öğrenim gördükleri bölüm değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

H13. Üniversite öğrencilerinin efsaneye olan farkındalık ve inançlarının yaş değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

H14. Üniversite öğrencilerinin efsaneye olan farkındalık ve inançlarının büyümüş oldukları şehir değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

H15. Üniversite öğrencilerinin efsaneye olan farkındalık ve inançlarının bölge değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

H16. Üniversite öğrencilerinin efsaneden ders nitelikli mesaj çıkartmaları cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

H17. Üniversite öğrencilerinin efsaneden ders nitelikli mesaj çıkartmaları öğrenim gördükleri bölüm değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

H18.Üniversiteöğrencilerinin efsaneden ders nitelikli mesaj çıkartmaları yaş değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

H19. Üniversite öğrencilerinin efsaneden ders nitelikli mesaj çıkartmaları büyümüş oldukları şehir değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

H20.Üniversiteöğrencilerinin efsaneden ders nitelikli mesaj çıkartmaları bölge değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

H21.Üniversite öğrencilerinin efsanenin konusunu kültür ve örf adetleri ile bağdaştırılması cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

H22. Üniversite öğrencilerinin efsanenin konusunu kültür ve örf adetleri ile bağdaştırılması öğrenim gördükleri bölüm değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

H23.Üniversite öğrencilerinin efsanenin konusunu kültür ve örf adetleri ile bağdaştırılması yaş değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

H24.Üniversite öğrencilerinin efsanenin konusunu kültür ve örf adetleri ile bağdaştırılması büyümüş oldukları şehir değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

H25.Üniversite öğrencilerinin efsanenin konusunu kültür ve örf adetleri ile bağdaştırılması bölge değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

Araştırmanın Bulguları ve Yorumları

Çalışmanın bu bölümünde araştırmanın demografik ve fonksiyonel değişkenlerine ait soruların frekans ve yüzde analizlerinin sonuçlarına yer verilmiştir.

Katılımcıların Demografik Özelliklerinin Analizi

Araştırmadaki üniversite öğrencilerinin tanımlayıcı sorularından cinsiyet, yaş, bölüm, büyümüş olunan şehir ve yaşanılan bölge verilerinin frekans ve yüzde dağılımları Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1. Tanımlayıcı Soruların Frekans ve Yüzde Dağılımları

Tanımlayıcı Sorular	Seçenekler	Frekans	Yüzde
Cinsiyet	Kadın	72	31,2
	Erkek	159	68,8
	Toplam	**231**	**100**
Yaş	19 ve altı	71	30,7
	19-21 Yaş Aralığı	140	60,6
	21-23 Yaş Aralığı	15	6,5
	23-25 Yaş Aralığı	2	0,9
	25 Yaş ve Üzeri	3	1,3
	Toplam	**231**	**100,0**
Bölüm	Sosyal Bilimler	117	50,6
	Teknik Bilimler	45	19,5
	Sağlık Bilimleri	69	29,9
	Toplam	**231**	**100**
Büyümüş Olunan Yerleşim Yeri	Köy	42	18,2
	Kasaba	15	6,5
	İlçe	86	37,2
	İl	43	18,6
	Büyük Şehir	45	19,5
	Toplam	**231**	**100,0**
Bölge	Karadeniz	14	6,1
	Marmara	9	3,9
	İç Anadolu	29	12,6
	Akdeniz	98	42,4
	Güney Doğu Anadolu	19	8,2
	Doğu Anadolu	15	6,5
	Ege	46	19,9
	Toplam	**231**	**100,0**

Yukarıdaki tabloda çalışmanın örneklemini oluşturan Mehmet Akif Ersoy Üniversitesinde öğrenim gören 231öğrencinin tanımlayıcı değişkenleri gösterilmektedir. Bu tanımlayıcı değişkenlerin ilkini öğrencilerin cinsiyetleri oluşturmaktadır. Toplam 231öğrencinin72'sini %31,2'sini kadınlar oluştururken geriye kalan

159 katılımcıyı yani %68,8'lik kısmı erkek katılımcılar oluşturmaktadır. Katılımcıların yaş dağılımlarını bakıldığında, 19 yaş altı katılımcı sayısı 71 (%30,7), 19-21 yaş aralığı katılımcı sayısı 140 (%60,6),21-23 yaş aralığı katılımcı sayısı 15 (%6,5),23-25 yaş arası katılımcıların sayısı 2 (%0,9) ve son olarak 25 yaş ve üzeri katılımcıların sayısı ise 3 (%1,3)'dür. Bir diğer değişken olan katılımcıların öğrenim gördükleri bölüm değişkenine bakıldığında 117 yani %50,6 katılımcı sosyal bilimler, 45 yani %19,5) katılımcı teknik bilimler, 69 yani %29,9 katılımcı ise sağlık bilimleri alanında öğrenim görmektedirler. Katılımcıların büyümüş oldukları şehir değişkeninin frekans dağılımları incelendiğinde köyde yaşayan katılımcı sayısı 42 yani %18,2, kasabada yaşayan katılımcı sayısı 15 (%6,5), ilçede yaşayan katılımcı sayısı 86 (%37,2), il merkezinde yaşayan katılımcı sayısı 43 (%18,6) ve son olarak büyük şehirlerde yaşayan öğrenci sayısı ise 45 (%19,5)'tir. Son olarak öğrencilere yöneltilen 'Aslen Nerelisiniz' sorusuna verilen cevapların yüzde ve frekans dağılımları ise şöyledir. Katılımcıların 14'ü (%6,1) Karadeniz Bölgesi, 9'u (%3,9) Marmara Bölgesi, 29'u (%12,6) İç Anadolu Bölgesi, 98'i (%42,4) Akdeniz Bölgesi, 19'u (%8,2) Güneydoğu Anadolu Bölgesi, 15'i (%6,5) Doğu Anadolu Bölgesi, 46'sı (%19,9) Ege Bölgesi cevabını vermişlerdir. Katılımcıların cevapları %42,4'lük gibi büyük bir oranla Akdeniz Bölgesi olmuştur.

Fonksiyonel Değişkenlere İlişkin Bulgular

Çalışmanın bu bölümünde araştırmanın konusu olan hipotezler t testi ve anova testi ile analizleri gerçekleştirilmiş, elde edilen veriler tablolaştırılarak gösterilmiştir.

Tablo 2. Katılımcılarda Cinsiyet Değişkenine Göre Efsanenin Merak Uyandırması

	Cinsiyet	N	Ortalama	t	p
Efsanenin Katılımcılarda Merak Uyandırması	Kadın	159	3,9780	-3,613	0,000
	Erkek	72	3,4676		

Yukarıdaki tabloda katılımcıların vermiş oldukları cevaplara göre ortalamalara bakıldığında kadın katılımcıların ortalaması erkek katılımcılara göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Yani 'Efsanelerin okuyucularda merak uyandırma özelliği kadın katılımcılarda daha yüksektir.' sonucuna ulaşılmıştır.

Tablo 3. Katılımcıların Bölüm Değişkenine Göre Efsanenin Merak Uyandırması

	Bölüm	N	X	Kareler Toplamı	Kareler Ortalaması	F	p
Efsanenin Katılımcılarda Merak Uyandırması	Sosyal Bilimler	117	3,7578	9,563	4,782	4,698	0,010
	Teknik Bilimler	45	3,4959				
	Sağlık Bilimleri	69	4,0845				

Tablo 3'te efsanelerin okuyucularda merak uyandırması katılımcıların okumuş oldukları bölüm değişkenine göre istatistiksel açıdan anlamlıdır. Öğrencilerin vermiş oldukları cevapların ortalamaları incelendiğinde 4,0845 ortalamayla sağlık bilimlerinde okuyan öğrencilerin katılıyorum ile kesinlikle katılıyorum arasında cevap verdikleri görülür. Sosyal bilimler alanında okuyan öğrencilerin cevapları ise

3,7578 ortalama ile katılıyorum şeklindedir. En düşük ortalamaya sahip olan teknik bilimler alanında öğrenim gören öğrencilerin cevapları ise kararsızım ile katılıyorum şeklindedir.

Tablo 4. Katılımcıların Yaş Değişkenine Göre Efsanenin Merak Uyandırması

	Yaş	N	X	Kareler Toplamı	Kareler Ortalaması	F	P
Efsanenin Katılımcılarda Merak Uyandırması	19 Yaş ve Altı	71	4,0399	7,627	1,907	1,859	0,119
	19-21 Yaş Aralığı	140	3,7310				
	21-23 Yaş Aralığı	15	3,8222				
	23-25 Yaş Aralığı	2	2,6667				
	25 Yaş ve Üzeri	3	3,4444				

Tablo 4'te efsanelerin okuyucularda merak uyandırma özelliğiyaşdeğişkenine göre anlamlı bir farklılığı yoktur. Ortaya çıkan farklılık istatistiksel açıdan anlamlı değildir.

Tablo 5. Katılımcıların Büyüdükleri Şehir Değişkenine Göre Efsanenin Merak Uyandırması

	Yerleşim Yeri	N	X	Kareler Toplamı	Kareler Ortalaması	F	P
Efsanenin Katılımcılarda Merak Uyandırması	Köy	42	4,0635	5,366	1,341	1,295	0,273
	Kasaba	15	3,8667				
	İlçe	86	3,8081				
	İl	43	3,8450				
	Büyük Şehir	45	3,5704				

Yukarıdaki tabloda grup ortalama sonuçlarına göre, köyde yaşayan öğrencilerin efsanelere daha çok merak duyduğu, büyük şehirde yaşayan öğrencilerin ise efsanelere daha az merak duyduğu yorumu yapılabilir.

Tablo 6. Katılımcıların Yaşadıkları Bölge Değişkenine Göre Efsanenin Merak Uyandırması

	Bölge	N	X	Kareler Toplamı	Kareler Ortalaması	F	P
Efsanenin Katılımcılarda Merak Uyandırması	Karadeniz	14	3,7619	14,799	2,467	2,449	0,026
	Marmara	9	2,8148				
	İç Anadolu	29	3,7356				
	Akdeniz	98	4,0102				
	Güneydoğu Anadolu	19	3,7895				
	Doğu Anadolu	15	3,4667				
	Ege	46	3,8007				

Tablo 6'da öğrencilerin efsanenin kişilerde merak uyandırması vermiş oldukları cevapların yaşadıkları bölge değişkenine göre test edilmiştir. Bu tabloya göre en yüksek ortalamaya sahip grup Akdeniz Bölgesi'dir. Bunun yanı sıra en düşük ortalama, Marmara Bölgesi grubuna aittir. Yani efsanelerin kişilerde merak uyandırması bölgeye göre farklılık göstermektedir.

Tablo 7. Katılımcılarda Cinsiyet Değişkenine Göre Efsaneyi/Benzerini Daha Önce Duymaları

	Cinsiyet	N	Ortalama	t	p
Efsaneyi/Benzerini Daha Önce Duymaları	Kadın	159	3,4780	-0,052	0,959
	Erkek	72	3,4722		

Kadın ve erkek katılımcılar arasında anlamlı bir farklılık yoktur.

Tablo 8. Katılımcılarda Bölüm Değişkenine Göre Efsaneyi/Benzerini Daha Önce Duymaları

	Bölüm	N	X	Kareler Toplamı	Kareler Ortalaması	F	p
Efsaneyi/Benzerini Daha Önce Duymaları	Sosyal Bilimler	117	3,3704	3,382	1,691	2,840	0,061
	Teknik Bilimler	45	3,5610				
	Sağlık Bilimleri	69	3,6377				

Tablo 8'e göre öğrencilerin cevaplarının okumuş oldukları bölüm değişkenine göre anlamlı bir farklılık yoktur.

Tablo 9. Katılımcıların Yaş Değişkenine Göre Efsaneyi/Benzerini Daha Önce Duymaları

	Yaş	N	X	Kareler Toplamı	Kareler Ortalaması	F	P
Efsaneyi/Benzerini Daha Önce Duymaları	19 Yaş ve Altı	71	3,5869	1,328	0,332	0,544	0,703
	19-21 Yaş Aralığı	140	3,4238				
	21-23 Yaş Aralığı	15	3,4444				
	23-25 Yaş Aralığı	2	3,3333				
	25 Yaş ve Üzeri	3	3,5556				

Tablo 9'da efsaneyi/benzerini daha önce duymaları yaş değişkenine göre anlamlı bir farklılık oluşturmamıştır. Ortaya çıkan farklılık istatistiksel açıdan anlamlı değildir.

Tablo 10. Katılımcıların Büyüdükleri Şehir Değişkenine Göre Efsaneyi/Benzerini Daha Önce Duymaları

	Yerleşim Yeri	N	X	Kareler Toplamı	Kareler Ortalaması	F	P
Efsaneyi/Benzerini Daha Önce Duymaları	Köy	42	3,6825	3,189	0,797	1,324	0,262
	Kasaba	15	3,3111				
	İlçe	86	3,5019				
	İl	43	3,3411				
	Büyük Şehir	45	3,4762				

Yukarıdaki tabloda katılımcıların efsaneyi/benzerini daha önce duydukları hakkında vermiş oldukları cevaplara göre köyde yaşayan öğrencilerin efsanelere daha önce duyduğu, kasaba ve il merkezinde yaşayan öğrencilerin ise efsanelere

daha önce duyup duymadıkları konusunda ise kararsız kaldıkları tablodaki grup ortalama sonuçlarına göre yorumlanabilir.

Tablo 11. Katılımcıların Yaşadıkları Bölge Değişkenine Göre Efsaneyi/Benzerini Daha Önce Duymaları

	Bölge	N	X	Kareler Toplamı	Kareler Ortalaması	F	P
Efsaneyi/Benzerini Daha Önce Duymaları	Karadeniz	14	3,5476	5,688	0,948	1,586	0,152
	Marmara	9	3,1481				
	İç Anadolu	29	3,8161				
	Akdeniz	98	3,4643				
	Güneydoğu Anadolu	19	3,2667				
	Doğu Anadolu	15	3,3732				
	Ege	46	3,4783				

Farklı bölgelerde yaşayan öğrencilerin efsanenin daha önce duyulması ile ilgili sorulara verdikleri cevaplar arasında farklılık göstermemektedir.

Tablo 12. Katılımcılarda Cinsiyet Değişkenine Göre Efsaneye Olan İnançları

	Cinsiyet	N	Ortalama	t	p
Katılımcıların Efsaneye Olan İnançları	Kadın	159	3,9780	-1,212	0,227
	Erkek	72	3,4676		

Tablo 12'de Kadın ve erkek katılımcılar arasında anlamlı bir farklılık yoktur.

Tablo 13. Katılımcılarda Bölüm Değişkenine Göre Efsaneye Olan İnançları

	Bölüm	N	X	Kareler Toplamı	Kareler Ortalaması	F	p
Katılımcıların Efsaneye Olan İnançları	Sosyal Bilimler	117	2,8917	5,418	2,709	4,904	0,008
	Teknik Bilimler	45	2,5854				
	Sağlık Bilimleri	69	3,0435				

Yukarıdaki tabloya göre ortalamalar incelendiğinde sağlık bilimlerinde öğrenim gören öğrencilerin efsanelere olan inancı daha yüksektir yorumu yapılabilir. Sosyal bilimler ve teknik bilimlerde öğrenim gören öğrenciler hazırlanan sorulara genellikle katılmıyorum cevabını vermişlerdir.

Tablo 14. Katılımcıların Yaş Değişkenine Göre Efsaneye Olan İnançları

	Yaş	N	X	Kareler Toplamı	Kareler Ortalaması	F	P
Katılımcıların Efsaneye Olan İnançları	19 Yaş ve Altı	71	3,0540	3,153	0,788	1,409	0,232
	19-21 Yaş Aralığı	140	2,8250				
	21-23 Yaş Aralığı	15	2,7111				
	23-25 Yaş Aralığı	2	3,0000				
	25 Yaş ve Üzeri	3	2,6667				

Tablo 14'te efsaneye olan inanç yaş değişkenine göre anlamlı bir farklılığı yoktur ve ortaya çıkan farklılık istatistiksel açıdan anlamlı değildir.

Tablo 15. Katılımcıların Büyüdükleri Şehir Değişkenine Göre Efsaneye Olan İnançları

	Yerleşim Yeri	N	X	Kareler Toplamı	Kareler Ortalaması	F	P
Katılımcıların Efsaneye Olan İnançları	Köy	42	3,0714	1,926	0,482	0,853	0,493
	Kasaba	15	2,7778				
	İlçe	86	2,8605				
	İl	43	2,8778				
	Büyük Şehir	45	2,8874				

Tabloya göre köyde yaşayan öğrencilerin efsaneye olan inançları 3,0714'lük ortalama ile diğer gruplardan çok daha yüksektir. Köyde yaşayan katılımcılar efsaneye olan inançları daha yüksektir yorumu yapılabilir.

Tablo 16. Katılımcıların Yaşadıkları Bölge Değişkenine Göre Efsaneye Olan İnançları

	Bölge	N	X	Kareler Toplamı	Kareler Ortalaması	F	P
Katılımcıların Efsaneye Olan İnançları	Karadeniz	14	2,9762	6,723	1,120	2,037	0,062
	Marmara	9	2,7407				
	İç Anadolu	29	2,7816				
	Akdeniz	98	2,9881				
	Güneydoğu Anadolu	19	2,7719				
	Doğu Anadolu	15	2,3333				
	Ege	46	2,9601				

Tabloda farklı bölgelerde yaşayan öğrencilere göre efsanenin daha önce duyulması gruplar arasında farklılık göstermemektedir.

Tablo 17. Katılımcılarda Cinsiyet Değişkenine Göre Efsaneden Ders Nitelikli Mesajlar Çıkartması

	Cinsiyet	N	Ortalama	t	p
Katılımcıların Efsaneden Ders Nitelikli Mesajlar Çıkartması	Kadın	159	3,6326	-0,874	0,383
	Erkek	72	3,5405		

Tablo 17'de Kadın ve erkek katılımcılar arasında anlamlı bir farklılık yoktur.

Tablo 18. Katılımcılarda Bölüm Değişkenine Göre Efsaneden Ders Nitelikli Mesajlar Çıkartması

	Bölüm	N	X	Kareler Toplamı	Kareler Ortalaması	F	p
Katılımcıların Efsaneden Ders Nitelikli Mesajlar Çıkartması	Sosyal Bilimler	117	3,5577	7,288	3,644	6,902	0,001
	Teknik Bilimler	45	3,3476				
	Sağlık Bilimleri	69	3,8551				

Yukarıdaki tabloya göre Sağlık Bilimlerinde öğrenim gören öğrencilerin diğer bölümlerde öğrenim gören öğrencilere göre efsanelerden daha fazla ders çıkarttıkları görülmektedir.

Tablo 19. Katılımcıların Yaş Değişkenine Göre Efsaneden Ders Nitelikli Mesajlar Çıkartması

	Yaş	N	X	Kareler Toplamı	Kareler Ortalaması	F	P
Katılımcıların Efsaneden Ders Nitelikli Mesajlar Çıkartması	19 Yaş ve Altı	71	3,7817	4,216	1,054	1,949	0,103
	19-21 Yaş Aralığı	140	3,5071				
	21-23 Yaş Aralığı	15	3,7000				
	23-25 Yaş Aralığı	2	3,8750				
	25 Yaş ve Üzeri	3	3,2500				

Tablo 19'da katılımcıların efsaneden ders nitelikli mesajlar çıkartılması yaş değişkenine göre anlamlı bir farklılığı yoktur. Ortaya çıkan farklılık istatistiksel açıdan anlamlı değildir.

Tablo 20. Katılımcıların Büyüdükleri Şehir Değişkenine Göre Efsaneden Ders Nitelikli Mesajlar Çıkartması

	Yerleşim Yeri	N	X	Kareler Toplamı	Kareler Ortalaması	F	P
Katılımcıların Efsaneden Ders Nitelikli Mesajlar Çıkartması	Köy	42	3,7857	3,911	0,978	1,803	0,129
	Kasaba	15	3,6611				
	İlçe	86	3,6638				
	İl	43	3,4244				
	Büyük Şehir	45	3,4722				

Tabloya göre köyde yaşayan öğrencilerin efsaneye olan inançları 3,7857'lik ortalama ile diğer gruplardan çok daha yüksektir. Köyde yaşayan katılımcıların efsaneden ders çıkartmak konulu yargılara katılma oranları daha yüksektir.

Tablo 21. Katılımcıların Yaşadıkları Bölge Değişkenine Göre Efsaneden Ders Nitelikli Mesajlar Çıkartması

	Bölge	N	X	Kareler Toplamı	Kareler Ortalaması	F	P
Katılımcıların Efsaneden Ders Nitelikli Mesajlar Çıkartması	Karadeniz	14	3,6786	8,297	1,383	2,613	0,018
	Marmara	9	3,0000				
	İç Anadolu	29	3,4713				
	Akdeniz	98	3,7355				
	Güneydoğu Anadolu	19	3,6579				
	Doğu Anadolu	15	3,1833				
	Ege	46	3,6250				

Analiz sonucunda Akdeniz bölgesi grubu en yüksek ortalamaya sahipken, sırasıyla Güneydoğu Anadolu bölgesi, Ege Bölgesi, İç Anadolu Bölgesi takip etmek-

tedir. En düşük ortalamaya sahip gruplar ise Marmara bölgesi ve Doğu Anadolu Bölgesi'dir. Yani katılımcıların efsaneden ders nitelikli mesajlar çıkartması yaşadıkları bölge değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermektedir.

Tablo 22. Katılımcılarda Cinsiyet Değişkenine Göre Efsanenin Kültür ile Bağdaştırılması

	Cinsiyet	N	Ortalama	t	p
Katılımcıların Efsanenin Kültür ile Bağdaştırması	Kadın	159	3,2453	0,310	0,757
	Erkek	72	3,2755		

Tablo 22'de kadın ve erkek katılımcılar arasında anlamlı bir farklılık yoktur.

Tablo 23. Katılımcılarda Bölüm Değişkenine Göre Efsanenin Kültür ile Bağdaştırılması

	Bölüm	N	X	Kareler Toplamı	Kareler Ortalaması	F	p
Katılımcıların Efsanenin Kültür ile Bağdaştırması	Sosyal Bilimler	117	3,2422	0,257	0,129	0,270	0,763
	Teknik Bilimler	45	3,2012				
	Sağlık Bilimleri	69	3,2971				

Yukarıdaki tabloya göre gruplar arasında herhangi bir farklılık yoktur.

Tablo 24. Katılımcıların Yaş Değişkenine Göre Efsanenin Kültür ile Bağdaştırılması

	Yaş	N	X	Kareler Toplamı	Kareler Ortalaması	F	P
Katılımcıların Efsanenin Kültür ile Bağdaştırması	19 Yaş ve Altı	71	3,2887	1,187	0,297	0,632	0,641
	19-21 Yaş Aralığı	140	3,2149				
	21-23 Yaş Aralığı	15	3,4667				
	23-25 Yaş Aralığı	2	3,5000				
	25 Yaş ve Üzeri	3	3,0833				

Tablo 24'te katılımcıların efsaneyi kültür ile bağdaştırmasında oluşan farklılık yaş değişkenine göre istatistiksel açıdan anlamlı değildir.

Tablo 25. Katılımcıların Büyüdükleri Şehir Değişkenine Göre Efsanenin Kültür ile Bağdaştırılması

	Yerleşim Yeri	N	X	Kareler Toplamı	Kareler Ortalaması	F	P
Katılımcıların Efsanenin Kültür ile Bağdaştırması	Köy	42	3,3234	0,717	0,179	0,380	0,823
	Kasaba	15	3,1667				
	İlçe	86	3,2054				
	İl	43	3,3217				
	Büyük Şehir	45	3,2500				

Genel anlamda katılımcıların vermiş oldukları cevaplar doğrultusunda gruplar arasındaki farklılığın birbirlerine yakın olduğu söylenebilir ancak tabloya göre en düşük ortalamaya sahip grup kasaba grubudur.

Tablo 26. Katılımcıların Yaşadıkları Bölge Değişkenine Göre Efsaneden Ders Nitelikli Mesajlar Çıkartması

	Bölge	N	X	Kareler Toplamı	Kareler Ortalaması	F	P
Katılımcıların Efsaneden Ders Nitelikli Mesajlar Çıkartması	Karadeniz	14	3,1964	2,276	0,379	0,809	0,563
	Marmara	9	3,2778				
	İç Anadolu	29	3,3879				
	Akdeniz	98	3,2968				
	Güneydoğu Anadolu	19	3,1447				
	Doğu Anadolu	15	2,9667				
	Ege	46	3,2174				

Yukarıdaki tabloya göre bölgeler arasında anlamlı bir farklılık yoktur.

Sonuç

Çalışmamızda üniversite eğitimi alan öğrencilerimize Anadolu'nun en yaygın efsane motifi olan "Taş Kesilme" motifli bir Burdur efsanesi üzerinden efsanelerin inandırıcılık, merak, alınan ders unsurları ve efsanelerin nesilden nesile aktarılması gibi özelliklerinin saptanması adına bir anket çalışması yapılmıştır. Bu çalışma ile öğrencilerin efsane kavramına bakış açıları çok yönlü bir şekilde değerlendirilmiştir.

Çalışmada efsanelerin gizeminin okuyucularda merak uyandırması, üniversite öğrencilerinin efsaneyi ya da bir benzerini daha önce duymuş olması, efsaneye olan farkındalık ve inançlarını, efsaneden ders nitelikli mesajlar çıkartması ve son olarak efsanenin konusunun kültür ve örf adetler ile bağdaştırılmasının ölçülmesi amacı ile cinsiyet, öğrenim gördükleri bölüm, yaş, büyümüş oldukları şehir ve ikamet ettikleri bölge değişkenlerine göre beşer hipotez kurulmuş ve toplamda 25 hipotez istatistikî analiz yöntemlerine tabii tutulmuştur.

Sonuç olarak üniversite öğrencilerinin efsane farkındalıkları ve özelliklerinin öğrencilerdeki etkisini test etmek amacıyla hazırlanan hipotezler istatistikî analiz yöntemlerine tabii tutulmuştur. Yapılan çalışma sonucunda kurulan 25 hipotezin altısı (H1, H2, H5, H12, H17, H20) kabul edilmiştir.

H1. Üniversite öğrencilerinde efsanelerin gizeminin okuyucularda merak uyandırması cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

H2. Üniversite öğrencilerinde efsanelerin gizeminin okuyucularda merak uyandırması öğrenim gördükleri bölüm değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

H5. Üniversite öğrencilerinde efsanelerin gizeminin okuyucularda merak uyandırması bölge değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

H12. Üniversite öğrencilerinin efsaneye olan farkındalık ve inançlarının öğrenim gördükleri bölüm değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

H17. Üniversite öğrencilerinin efsaneden ders nitelikli mesaj çıkartmaları öğrenim gördükleri bölüm değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

H20. Üniversite öğrencilerinin efsaneden ders nitelikli mesaj çıkartmaları bölge değişkenine göre anlamlı bir farklılığı vardır.

Bu hipotezlerde gruplar arası oluşan farklılık istatistiksel açıdan anlamlı bulunmuştur. Diğer yandan kurulan 19 hipotez ise istatistikî açıdan anlamlı bulunmayarak reddedilmiştir.

Bundan sonraki çalışmalarda farklı üniversitede öğrenim gören öğrencilere benzer çalışmalar yapılabileceği gibi, il bazlı kurulan hipotezlerde test edilip karşılaştırılabilme imkânı bulunmaktadır.

Yaptığımız bu çalışma sonucunda öğrenciler arasında farklılık oluşturmayan 19 hipotez örneği ile öğrencilerin efsane özelinden halk bilimi unsurlarına olan farkındalıklarının olumsuz bir doğrultuda ilerlediği kanaatindeyiz. Bu konuda yapılacak çalışmaların göz önüne alınarak üniversite öncesi eğitimden başlayarak çocuklarımızın halk bilimi unsurlarına olan farkındalıklarının arttırılması ile ilgili gerek proje, gerekse eğitim müfredatlarının daha özenli şekilde tasarlanması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Acar, Hakan (2013), *Burdur Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma, Yayınlanmamış* Yüksek Lisans Tezi, Isparta.

Alptekin, Ali Berat (1993), *Fırat Havzası Efsaneleri (Metinler),* Antakya.

Alptekin, Ali Berat (2012), *Efsane ve Motifleri Üzerine,* Ankara.

Duymaz, Ali (1989), *Bingöl Efsaneleri: İnceleme ve Metinler,* Elazığ.

Elçin, Şükrü (1986), *Halk Edebiyatına Giriş,* Ankara.

Elçin, Şükrü (1997), *Halk Edebiyatı Araştırmaları 1,* Ankara.

Ergun, Metin (1997), *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi 1. Cilt İnceleme,* Ankara.

Göde, Halil Altay (2001), "Anamas Efsanesinin Öğrenme Kavramları Açısından Değerlendirilmesi", *Erciyes,* S. 24, Kasım, 287.

Göde, Halil Altay (2010), *Isparta Efsaneleri,* Isparta.

Kara, Ruhi (1994), *Erzincan Efsaneleri Üzerine Bir Araştırma,* Ankara.

Önal, Mehmet Naci (2005), *Muğla Efsaneleri,* Muğla.

Özen, Kutlu (2001), *Sivas Efsaneleri,* Sivas.

Yavuz, Muhsine Helimoğlu (2007), *Diyarbakır Efsaneleri,* İstanbul.

Sakaoğlu, Saim (1980), *Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Katoloğu,* Ankara.

Sakaoğlu, Saim (2003a),101 *Anadolu Efsanesi,* Ankara.

Sakaoğlu, Saim (2003b), 101 *Türk Efsanesi,* Ankara.

Sakaoğlu, Saim (2006), *Saim Sakaoğlu'na Armağan,* Konya-Harlem.

Sakaoğlu, Saim (2009), *Efsane Araştırmaları,* Konya.

Seyidoğlu, Bilge (1985), *Erzurum Efsaneleri, Erzurum'da Belli Bir Yerlere Bağlı Olarak Derlenmiş Efsaneler Üzerinde Bir İnceleme,* Ankara.

Seyidoğlu, Bilge (2005), *Erzurum Efsaneleri*, İstanbul.

Tanyu, Hikmet (1967), *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri,* Ankara.

GİRESUN-HARŞİT YÖRESİ SÖZ VARLIĞINDA DOĞUM, EVLENME VE ÖLÜMLE İLGİLİ İFADELER*

Prof. Dr. Bilgehan Atsız GÖKDAĞ**

Özet: Anadolu ağızları geçmişten günümüze kültürümüzü yansıtan yüzbinlerce sözü bünyesinde saklamaktadır. Toplumun yaşayış biçimini, inançlarını, gelenek-göreneklerini dilinden hareketle çözümlemek mümkündür. Kullanılan sözler, atasözleri ve deyimler, kalıp ifadeler o dili konuşan toplumun zihniyet ve kavram dünyasını yansıtır. Yine kullanılan sözlerden hareketle o toplumun kimlerle kültür temasında bulunduğunu anlayabiliriz. Ağızlarda kullanılan söz varlığının çok sayıda arkaik unsuru koruması, yaşatması da önemlidir. Her bölge ağzında olduğu gibi Giresun yöresi ağızlarının söz varlığı da bize ilgi çekici malzemeler sunmaktadır. Alıntı sözler, yazı dilinde kullanılmayan ama ağızlarda korunan eski Türkçe özellikleri yansıtan kelimeler, kalıp ifadeler, yaşayış ve inançların yansıtıldığı çok sayıda söze Giresun ağzında rastlamaktayız. İnsan hayatının en önemli evrelerinden olan doğum, evlenme ve ölüm adetleriyle ilgili sözlerin zenginliği Giresun ağzında dikkati çekmektedir. Makalede söz varlığından hareketle Giresun-Harşit yöresinde kullanılan doğum, evlenme ve ölüm adetleriyle ilgili ifadeler ve onların dayandığı tarihsel - kültürel kökenler ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Söz varlığı, Giresun-Harşit, gelenekler*

Expressions Relates to Birth, Death and Marriage Customs in the Vocabulary of Giresun-Harşit Region

Abstract: Anatolian dialect contains hundred of thousands of words reflecting our culture from past to present within itself. It is possible to analyze the existence, beliefs and customs of the society woth reference to its language.Current words, proverbs, idioms and formulaic expressions reflects the mentality and notion world of the society speaking that language.Also, with reference to used words; we can understand that with whom that society make cultural contact.It is also important that used vocabulary in dialects protect and sustain numerous archaic factors.As it is seen in every local dialect, the vocabulary of Giresun region dialects also gives us interesting language materials. In Giresun dialect, we see; loan words, words reflecting the old Turkish language features which is not used in written language but protected in spoken language, pattern expressions,a large number of words representing the way of living and beliefs.In Giresun dialect, word richness about the birth, marriage and death customs which are the important stages of life attracts attention.In the paper; with reference to vocabulary, it is discussed about the expressions related to birth, marriage and death customs used in Giresun-Harsit region and their historical-cultural origins.

Keywords: *Wocabulary, Giresun-Harsit, customs*

---

* Bu makale; 26-28 Ekim 2016 tarihinde Giresun'da yapılan Harşit Vadisi Sempozyumu'na bildiri olarak sunulan metnin gözden geçirilmiş hâlidir.

** Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, batsiz@gmail.com

Giriş

Sözlü kültür, insanoğlunun dünyayı mesken tuttuğu çağlardan günümüze değin değişik şekillerde gelen ve ağızdan ağza aktarılarak bir tarihsel birikim oluşturulmasını sağlayan toplumun ortak ürünleridir. Sözlü kültür, edebiyatın yazılı olmayan malzemesi olarak halk edebiyatı başlığı altında modern çağın biçimlendirdiği edebiyat disiplini içinde yerini almıştır. Gelenek olarak eski çağlardan günümüze süregelmesine rağmen, bilimsel nitelikte ele alınıp incelenmesi yenidir.

Bir milletin duygularını ve düşüncelerini ifade etmek için kullandığı bir araç olarak kabul ettiğimiz dilin, o milletin kültüründen izler taşımaması düşünülemez. Dolayısıyla dil, aynı zamanda milletin ruhunun dış görünüşüdür. Bir toplumun kültürü o toplumun ruhunu oluşturur. Bu bağlamda dilin ait olduğu ulusun kültürünü yansıttığını söyleyebiliriz. Öyleyse, bir milletin kültürünü en açık şekilde ortaya koyan da o milletin dilidir. Böylece o millete ait kültür, dil vasıtasıyla uluslar ve nesiller arasında taşınır. Bir milletin dili her ne zaman ve nerede kullanılırsa kullanılsın taşıyıcısı olduğu kültürde söz konusu zamana ve yere ulaşmış olacaktır. Dil sayesinde milletin kültürüne de vâkıf olunabilecektir. Dil, kültürün en önemli taşıyıcısıdır. Toplumların yaşamış oldukları bütün olaylar, tecrübeler, birikimler, duygulanımlar, tasavvurlar en doğru biçimde ancak dille aktarılabilir ve bir dil mutlaka ait olduğu toplumun kültüründen izler taşır, onun ihtiyaçlarına göre biçimlenir. Bu bakımdan bir dilin söz varlığından hareketle o toplumun kültürü hakkında bir analizde bulunabilmek mümkündür. Örneğin Anadolu'da yaşayan ve geçimini hayvancılıkla sağlayan bir kişinin dilinde pek çok hayvancılık terimine rastlanabilir ve bu kişi bu alanla ilgili terminolojiyi gündelik hayatına da sıklıkla taşıyabilir. Oysa şehirde yaşayan insanlar, eğer bir ilgileri yoksa bu alanla ilgili bilgilerden yoksundur ve genel dile mal olmamış söz dağarcığına da sahip değildir. Çünkü yaşama tarzı insanın kültürünü belirler, kültür de dile yansır.

Bir dildeki kavram alanları ile ilgili veri elde etmenin yollarından biri de temel sözcükler listesidir. Bunlar daha çok doğum, düğün, ölüm, mevsim, hayvan adları, bitki adları, hastalık adları, yağış adları, temel fiiller ve bunların eşanlamlıları, metafizik olgu ve fiillerdir.

Türkiye'de ağızlarla ilgili derleme ve inceleme-araştırma çalışmaları, gerçek anlamda ancak Cumhuriyet'ten sonra başlamış; özellikle 1980'lerden sonra daha da artmıştır. Ağız araştırmalarının sonuçlarını değerlendirme ve bunlardan bilimsel veriler çıkarma konusunda ise sınırlı çalışmalar yapılmış, bu malzemeler gramerciler ve folklorcular dışında sosyal bilimlerin diğer alanları tarafından yeterince değerlendirilememiştir. Sosyal bilimlerin diğer alanlarında bu malzemelere yeterli ilgi gösterilmiş sayılamaz. Oysa bu metinler, doğası gereği sosyal bilimlerin bütün alanlarına malzeme sağlayan "sosyal metinler"dir. Toplumun kültür, tarih ve inançlarıyla ilgili birçok öge onun konuşma dilinde saklanmıştır. Kitle iletişim teknolojileri ve ulaşım imkânlarının genişlemesi, hızlı şehirleşme sosyo-kültürel yapıyı değiştirirken dile yeni unsurların girişine de ortam oluşturmaktadır. Sosyo-kültürel yapının değişmesi, dile de yansır. Toplum hayatında birçok uygulama kalksa ve şekil değiştirse de dil havuzunda onlara ait sözler, deyimler korunur. Giresun ve

yöresi ağızlarında da kültüre ait birçok ifade bulunmaktadır. Bu ifadelerin derlenip kayıt altına alınması önemlidir. Temas içinde olunan diğer toplulukları, göç yollarını, inanç, tarih ve kültüre ait kodları bu sözlerden hareketle çözümlemek toplumu anlama yollarından biridir.

Doğu Karadeniz ve Giresun'la ilgili ilk tarihî bilgileri, Yunanlı coğrafyacı ve seyyahların eserlerinde bulmaktayız. Bu eserlerde bölgede yaşayan Kolhlar, Driller, Mossinekler, Halibler, Tibarenler gibi kavimlerden hiçbirinin Yunan kökenli olmadığı bilinmektedir. Ayrıca bu kavimlerin en önemli özelliği savaşçı ve ticaretle meşgul olmalarıdır. Giresun tarihini, Doğu Karadeniz tarihinden ayrı olarak ele almak pek mümkün gözükmemektedir. Yunanlı coğrafyacı ve seyyahların bu bölge ile ilgili verdiği bilgilerin dışında Eski Anadolu tarihi ile ilgili çalışmalarda, şehir ve kasaba tarihlerinde, bazı kavimlerle ilgili yapılan yayınlarda, dil incelemelerinde MÖ 2000'li yıllardan günümüze Doğu Karadeniz ve Giresun'da farklı kökenlere mensup halklarla Türk varlığının da mevcudiyetini görmekteyiz. Milattan önce 8. asırdan itibaren bölgede egemen olan Kimmer ve İskitlerin Türklüğü üzerine yapılan çalışmalar mevcut olup onların hatıraları yer adlarında gizlenmiştir. Daha sonraki dönemlerde Balkanlar ve Avrupa'ya yapılan göçler Karadeniz'in kuzeyinden ve güneyinden yapılmış olup Giresun da bu güzergâh üzerindedir. 14. asırdan sonra bölgenin kesintisiz olarak Türklerin idaresinde olduğu ile ilgili herhangi bir tereddüt bulunmamaktadır. Hızlı şehirleşme ve toplumsal değişim birçok geleneğin ortadan kalkmasına ve şekil değiştirmesine yol açsa da Giresun ağzında doğum, evlenme ve ölümle ilgili birçok söz ve deyimin korunmuş olduğunu görmekteyiz. Giresun ve yöresi ağızları üzerine yapılmış çalışmalardan derlediğimiz doğum, evlenme ve ölümle ilgili zengin söz varlığı, kültür ve inanç alanıyla ilgili birçok hususun aydınlatılmasına da yardımcı olmaktadır.

Giresun ağzı, Köktürkçeden günümüze birçok özelliği saklayıp koruması bakımından ilgi çekici veriler sunmaktadır. Necati Demir ve Özkan Aydoğdu'nun *Giresun İli ve Yöresi Ağızları* (2009) adlı eserinin sözlük kısmında rastladığımız *barım* "mal mülk, servet", *bar* "var", *bar-* "varmak", *ber-* "vermek", *bişük* "akraba", *börü* "kurt" gibi söz başı b- sesinin korunduğunu gösteren kelimeler, dilsel zenginliği ve eskiliği yansıtan örneklerden birkaçıdır. *Boyak* sözü Köktürkçe *bodag* "boya" sözündeki /-g/ yi/-k/ ye dönüştürerek Karluk grubu Türk lehçelerinde olduğu gibi korumuştur. *Busık* "bunaltıcı sıcak" kelimesinde görülen –sIk eki Köktürkçede *togsık*, "doğu", *bastık* "batı" gibi örneklerde kullanılan bir biçimdir. Feridun Tekin ve Samet Cantürk'ün birlikte hazırladıkları *Giresun Yöresi Söz Varlığı* adlı kitabının malzemelerine göz attığımızda bazı eklerin söz yapımında işlekliğini görürüz. –mXk eki hem isimden isim, hem de fiilden isim yapan ek olarak Giresun'da en fazla kullanılan biçimbirimdir. *acımuk* (I): "1. Çok sık dallı, acı ve fena kokulu bir yaban otu. (II): Az acı, acımsı, (III): Merhamet." *adamuklu*: "Hatır, gönül sayan, insaniyetli." *alamuk*: "Rüzgârlı ve bulutlu havada güneşin ara sıra görünmesi". *artumuklu*: bk. [artunuklu] "Bereketli, artmaya uygun; artan, çoğalan; artmak, çoğalmak için uygun."*büsumuk*: "Bunaltıcı, sıkıcı."*cıddamuk*: "Sivilce."*cıtlamuk* (I): "Olmamış incir. (II): Ufak tefek adam." *cıymuk*: "Çatal." *çılmık*:

"1. bk. [çılmuk] 2. İnce çubuk." *dırmuk*: "tırmık." *ekşimük*: "ekşimsi." ***erimik*:** "Kaynatıldıktan sonra erime durumuna gelmiş sebze veya meyve." *gagmuk at-*: "El ile itiklemek ya da vurmak." *garamuk*: "İçi çürük, hastalıklı fındık." *gasmuk*: "1. Çam ağacının kabuğu ile gövdesi arasındaki tatlı ve sulu kısım. 2. Kabuk." *gusmuk*: "kusmuk." *gıcumuk ol-:* "Kızışmak, içi kaynamak." *gıçmuk*: "Tekme, genellikle katır ve eşek tekmesi." *hızmık*: "Küçük taneli mısır." *ılımuk*: "Ilıkça". *kakmuk*: "Yumruk." *kalmuk* (I): "Balgam. (II): Göz kapağı." *Kesmük***:** "Mısırın tanesiz kısmı." *Kösmük***:** "sigara izmariti." *salamuk*: "Tuvalet." *saramuk*: "Hastalıklı, arık, cılız." *summuk*: "Yumruk." *tıskamuk*: "Sarı benizli, sıska, zayıf." *umuk*: "Ilık, sıcak."

İnsan hayatının en önemli aşamalarından olan doğum, evlenme ve ölümle ilgili birçok uygulama, terim ve deyim Giresun ağzında yaşamaktadır. Hızlı şehirleşme ve göç, özellikle evlenme âdetlerini değiştirdiği için söz varlığında da farklılaşmalar olmaktadır. Tarihten günümüze kültürel belleğimizi oluşturan bu sözlerin listelenmesi önemlidir. Giresun ağzı ile ilgili iki çalışma (Demir-Aydoğdu: 2009; Tekin-Cantürk: 2018) araştırmamızın dayandığı iki temel kaynaktır. Evlenmeyle ilgili ifadeler ağırlıklı olarak daha önce sunduğumuz bir bildiriye dayanmaktadır (Gökdağ-Şengül: 1998). Giresun doğumlu olduğumuz ve belli bir süre bölgede yaşadığımız için kendi kullanımlarımız ve gözlemlerimiz de bu makalede yazılanlarla uygunluk göstermektedir.

Doğum

ağır ayak, hamile, gebe, yüklü, loğusa, basuk kelimeleri gebe kadınlar için kullanılan adlardır. Gebe kadınlar bazı dönemlerde belirli yiyecekleri isterler. Bu isteğe *aş erme/aş yerme* adı verilir. Deyimin aslı *aş yerme* olup "yiyecek şeyden tiksinme" demektir. Beğenmemek, kötülemek anlamlarındaki *aş yermek* giderek halk arasında anlam değiştirerek hamile kadının kimi yiyecekleri canı çekmesi, onları tatmaktan kendini alamaması anlamına gelmiştir. Bu dönemde kadına istediği her şey verilmeye gayret edilir. Aş eren kadınlar için *yerikli/yerüklü* sözü kullanılır.

Doğum öncesi dönemden sonra en önemli hadiselerden biri, doğum olayının gerçekleşmesidir. Bu durum yörede *günü geldi* şeklinde tabir edilmektedir (Küçük 2011: 280).

Çocuk doğduktan sonra çocuğa ve anneye *al karısı* veya *cazu karı* denilen kötü ruhlar musallat olduğuna ve *al basması* sonucu çocuk ve anne zarar gördüğüne inanılır. Giresun, Kırşehir, Bulgaristan/Varna Sancağı köylerinde loğusa ve çocuğun yattığı yerde, erkek eşyası bulundurulursa '*al'*ın korkacağı ve artık gelmeyeceği düşünülür (Tacemen 1995: 251).

"Bazı kadınların çocukları sürekli düşerdi. Bunları *al basıyor* derlerdi. Başına böyle haller gelen kadınları *alcı* adı verilen hocalara götürürlerdi" (Küçük 2011: 278).

"Kaynana beşiğini alırdı. O zamanda ahşap işlemeli beşikler vardı. Bu beşiği kaynana donatırdı. Yatağını, çarşafını, battaniyesini, yastığını kaynana hazırlardı.

Hazırlanan bu malzemelerin renginin kırmızı olmamasına dikkat ederlerdi. Genellikle mavi renk tercih edilirdi. Hazırlanan bu malzemeler kırmızı renkte olursa çocuğu al basar derlerdi" (Küçük 2011: 280).

Yörede kullanılan sözlerden biri "*kırkı çıkmak"*tır. Al basmasından korkulduğu için loğusa kadın ve bebeği 40 gün dolmadan dışarı çıkmaz. 40. günde *kırklama* denilen çocuğu yıkama töreni yapılır. Ondan önce ilk 20. günde yapılan *20'lik kırkı yıkaması* ve 40. günde yapılan *kırklama* uygulaması.

Çocuk "eşi"yle doğar, göbek bağı kesilerek birbirinden ayrılır. Eş ve göbek bağı gömülür.

"*Tuzlama* adı verilen uygulamada çocuk doğduktan sonraki bir hafta içerisinde ikinci kez yıkanırdı. Bu yıkamada tuzlu su hazırlanırdı ve çocuk bu suyla yıkanırdı. Tuzlu suyla yıkanırsa büyüyünce teri kokmaz derlerdi" (Küçük 2011: 292).

Sal basması doğumla ilgili terimlerden biridir. Yeni doğan çocuğun olduğu ev yakınında cenaze varsa salın (tabutun)götürülüşü esnasında yeni doğan çocuğun yolun üst, salın ise yolun alt tarafında kalmasına dikkat edilir. Oturulan ev yolun alt tarafında ise beşikle beraber çocuk evden çıkarılıp sal geçene kadar, sal basmasın diye yolun üst tarafında bekletilir (Güleç 2012: 82).

Giresun bölgesinde *basık/basuk* "cılız, zayıf, boysuz" veya "yürümesi geciken çocuk" anlamında kullanılır (Derleme Sözlüğü-II 1993: 539). Anadolu'nun birçok yerinde var olan basıklık; Özbek, Tatar, Başkurt, Karaçay ve Malkar Türkleri arasında görülen ortak bir Türk geleneğidir (Aça 2008: 32). Basıklık halk arasında tedirgin edici bir durum olarak algılanır. Basık olan çocuğun gelişemeyeceğine, yürüyemeyeceğine ya da boyunun kısa kalacağına inanılır (Güleç 2012: 80).

Çocuğun yürümesi için bazı uygulamalar vardır. *Köstek kesme* veya *ayak bağı* kesme adı verilen bu uygulama çocuğun ayağına bağlanan ipi kesme esasına dayanmaktadır. Doğumla ilgili tespit ettiğimiz diğer kelime ve deyimler aşağıdadır.

ayaklan-:Canlanmak, büyümek; çocuk yürümeye başlamak.
belek: İpin iki arasına yapılan bebek yatağı.
belemek: Çocuğu beşiğe sarmak.
emzikli: Yeni doğum yapmış kadın.
gırklı: Kırk günü dolmamış olan doğum yapmış kadın.
gundaklamak: Çocuğu kundağa sarmak.
kırk basması: İki lohusanın karşılaşması halinde gerçekleşen hadise.
kırklama: Yeni doğan çocuk ve lohusaya ilk kırk günde uygulanan pratikler.
loğsa: Doğumdan sonraki ilk kırk gün, loğusa.
sabi: 1. Yeni doğmuş bebek. 2. Zavallı, kendini koruyamayacak durumda olan küçük çocuk.
tekne gazuntusu: Son çocuk.
uşak: Çocuk.
uşaksız: Çocuğu olmayan.
ürgüle-: Beşik sallamak.

yerik yer-: Aşeren (gebe kadın).
yerik: Aşeren (gebe kadın).
yerük: Aşeren.
yerüklü: Aş eren kadın.
yörek: Çocuğun beşikten düşmemesi için yorganın üstünden beşiğe bağlanan bez bağ.

Düğün

Doğumdan ölüme kadar insan hayatına yeni bir şekil, enerji, dinamizm, davranış ve yaşama tarzı kazandıran birtakım safhalar vardır. Bunların başında da düğünler gelir. İnsan evlenme ile birlikte bağımlılıktan serbestliğe, kayıtsızlıktan sorumluluğa, tek yaşamadan çok kişi ile yaşamaya adım atmış olur. Bu kadar önemli unsurların varlığı ve şekillenmesi büyük hazırlık ve organizeleri de beraberinde getirir. Nitekim bir düğünün yapılması kademe kademe süren işlem ve geleneklerle gerçekleştirilir (Kaya 1996: 23). Dil, içinde barındırdığı anlamlı birimlerle insanlar arasında iletişimi sağlarken toplumun ortaya koyduğu kültürel değerleri de nesilden nesle aktarmaktadır. Sözlü-yazılı kültür değerlerinin tümü dile aktarılır. Başka bir ifadeyle kimi kültür değerlerinin yaratıcısı olan dil, bütün kültür değerlerinin taşıyıcısı durumundadır. Milletin iç varlığıyla yoğrulan kültür değerleri dille yaşatılıp kuşaktan kuşağa aktarılır. Bir toplumun ahlâk anlayışı, dünya görüşü, inançları da kültürün öğelerindendir. Bunlara ait unsurlar, dilin içindeki anlamlı birimlerde saklanmaktadır. Giresun yöresinde evlilikle ilgili söz varlığı Türkiye ve Türk dünyası ile benzerlik göstermektedir. Evlilik törenlerinin bir büyük ant olarak değerlendirilebileceğinden hareketle bu kavramların Türk geleneğindeki ant içme ritüelleriyle bağlantılı olduğu düşünülmektedir. Evlenme ile ilgili belirli aşamaların Türkler arasında genellikle *kesmek* fiili ve türevleriyle kurulan deyimlerle ifade edildiği bilinmektedir. *Beşik kertmek, söz kesmek* ve *nikâh kıymak* gibi söz gruplarına göz attığımızda *kesmek* fiili etrafında bir anlatımın oluştuğunu fark ederiz. Evlilik gibi soyun devamlılığının en önemli aşaması olan dönemde kanla yapılan sözleşmelerin bulunması tabiîdir. *Kertmek*, *kesmek* ve *kıymak* eylemlerinin sonucu olarak şüphesiz kan akacaktır. Kan kardeşliği, kandaşlık gibi uygulamalarda da bu durum görülür (Gökdağ 2012). *Kertme* sözcüğü, dünür olma geleneğinin yürürlükte olduğu dönemin anısıdır. Yüz açılması törenine Kırgızlar *bet-açar toy*, Çin Türkistan'ında oturan Türkler *yüz açıktır* derler. Türkiye Türklerinde ise *yüz görümlüğü* adıyla verilen armağan aynı anlayışa ait bir uygulamadır (Yolcu 2014: 1919). Giresun yöresine ait tespit ettiğimiz söz ve ifadeler, Türk kültür ve inancına ait izler taşır. Giresun yöresindeki düğün âdetlerinin sözlü kültürdeki karşılıklarına aynen veya benzer olarak bütün bir Türk coğrafyasında rastlamak mümkündür. Başka kültürlerle yakın ilişkiler içinde bulunan Türk kültürünün bu tip kültürel değerlerini muhafaza etmesi, hızlı bir değişmenin ve gelişmenin yaşandığı günümüz toplumunda pek kolay görünmemektedir. Bu türde yapılacak yeni ve kapsamlı araştırmalar, Giresun için yapılacak en hayırlı çalışmalardan biri olacaktır.

adam/güveyi yakma: Şişlik için gelenlerin isteği yerine getirilmeyince damadın yakınlarının ateşe tutularak cezalandırılması.

ağ duğaklı: Düğünde gelini güveyi ile tanıştıran kadın.
ağartma armağanı: Yumurtayı vuranın aldığı armağan. Saat, tüfek veya tabanca ağaca çakılan çiviye asılır. Koç, boğa veya tay da ağaca bağlanarak erkek evinden gelen ağartmacılardan yumurtayı vurmaları istenir.
ağartma: Kız göçürme töreni esnasında çıkarılan süslenmiş yumurta.
ağartmacı: Yumurtayı vurmak için erkek evinden gelenlere verilen isim. Yumurta bir ağacın dalına bağlanır.
ağırlık: Düğünden birkaç gün önce gelin evine, oğlan evi tarafından gönderilen eşyalar - sandık, bir kat yatak, halı, kilim vs. gibi geline verilen çeyiz.
ana hakkı: Gelinin annesine başlık sırasında verilen hediye.
askı: Gelini hamam götürürken çalgıcının başına bağlanan basma, bez.
asmak: Kız evinde delikanlılar orada bulunan güveğinin akrabasından, sağdıçlarından, kardeşlerinden birkaçını bahşiş almak için havaya kaldırması
at satma: Gelinin kaynatasının evine girmesinden sonra bindiği atın satılması. Atın başındaki delikanlı ata binerek "*satılık at, satılık at*" diye nara atmaya başlar. "*Bu at üstünde bıçak ve başka oyun oynamaya delikanlı isterim demektir. Karşısına çıkan olmazsa bindiği at kendisinindir. Karşısına çıkan kendisinden üstün gelirse attan iner ve atı üstün gelen erkek köylü delikanlısına verir. O da sahibine teslim eder*."
atalık: Düğün haftasının perşembe sabahı şafak sökerken aile halkının ve yakınlarının davul zurna ile oynadıkları oyun.
atı: Düğün bahşişi.
avayıt: Gelin olacak kız için istenen para, başlık.
Ayakeni: Oğlan evi tarafından getirilmiş olan beş metre uzunluğundaki basma veya dokuma. Gelin, babasının elini öptükten sonra tekrar başının bağlandığı yere getirilir. İki kadın gelinin koltuğuna girerek ayakeni üzerinden yürürler.
babanın ayakkabısını topuğundan yere çakma: Delikanlının evlenme isteğini belirtmek için yaptığı hareket.
bağışlama: Gelin, oğlan evine geldiği zaman kayın valide ve kayın pederin bağışladığı hayvan veya arazi.
bağlama: Gelinle cinsî münasebette bulunmaması için damada büyü yapma.
bardak kırma: Kızın evlenme isteğini belirtmek için yaptığı hareket.
baş bağlama töreni: Gelin, baba evinden çıkarılırken yapılan tören. Odanın ortasına getirilen gelin, ters çevrilmiş bakır bir leğenin üzerine oturtulur. Emzikli bir kadın kucağında çocuğu olduğu halde, gelinin başına bir top tel takar ve bir fincan kadar sütünü başına döker. Sütün üzerine biraz tuz dökülüp, biraz da ekmek konmasından sonra gelinin başı beyaz bir örtüyle bağlanır. Bu törende süt zürriyeti, tuz bereketi, ekmek rızkın bolluğunu temsil eder."
beşik kertmesi: Kız ve erkek çocukları beşikte iken nişanlama veya böylece nişanlanmış kız, erkek.
bitirme: Kızın sözünün alınması.
bohça at-: Nişan bozmak.
cumalık, cumaluk: Düğünde kına gecesinden bir gün önce yapılan tören, eğlence.

Çağırıcı/çığırıcı: Düğüne davet etme işini yapan.
çiğin: Damat evinde gelin ve güvey için yapılan takı töreni.
damat donatma töreni: Ortaya getirilen küçük bir sofranın üzerine içerisinde bal ve tere yağı bulunan bir tabak, yanına da biraz ekmekle bir havlu konur. Sağdıç (saldıç), damadı kıbleye döndürerek el bağlatır. Damadı donatacak kişi ortaya çağrılır. Bu kişi, havluyu alarak "*Boynunda duruyor mu?", "Böyle güzel oluyor mu?"* gibi sözlerle birtakım şakalar yaptıktan sonra, uygun bir şekilde havluyu damadın boynuna sarar. Daha sonra bir parça ekmeğe bal ve tereyağı sürülerek damada yedirilir. Böylelikle damat donatılmış olur. Bu tören, damadın güçlü ve kuvvetli olmasını temenni etme amacına yöneliktir. Törenden sonra akrabalar tarafından damada takı ve para takılır."
danışıklık: Düğünden iki gün önce yapılması gereken işlerin görüşüldüğü kız ve erkek tarafının bir araya gelerek yaptıkları toplantı.
darı kaldırma/düğünlük koyma: Düğün öncesi Cuma günü sabah namazından sonra silah sesleri arasında mısırların katırlara yüklenerek değirmene öğütülmeye götürülmesi.
dilbağı: Nişan merasimi yapmayan kıza takılan altın yüzük veya altın lira veyahut bir beşi birlik.
don havası: Erkek evinden giden erkeklerin kına yakılma esnasında zurna eşliğinde oynadıkları oyun.
doruluklan gelmek: Anne ve babanın oluru alındıktan sonra evlenmek.
duvak düğünü: Gerdek gecesinin ertesi günü erkek evinde yapılan eğlence.
duvak günü: bk. [duvak düğünü]
duvak düğünü: Gerdek gecesinin sabahı, erkek evinde toplanan kadınlar, kendi aralarında eğlenmesi.
düğün alayı (gelin alıcı, gelinci): Öğleden sonra gelin evine alınan ve *yolluk* adı verilen hediyelerle birlikte, davul, zurna ve kemençe eşliğinde gelin alma maksadıyla giden heyet.
*düğür:*1. Evlenenlerin anne ve babaları. 2. Kız istemeye giden heyet.
düğürcü git-: Kız görmeye ve istemeye gitmek.
düğürcü: Düğün alayı, kız almaya giden heyet.
dünürlük koyma: Düğünden bir gün önce oğlan evi tarafından kız evine köyün ileri gelenleriyle birlikte bulgur, pirinç, makarna, yağ, tuz, et, fasulye, un gibi yiyeceklerin götürülmesi.
el açma: Bahşiş aldıktan sonra gelinin kına yakılması için elini açması.
esük, esik, eksük görmek: Evlilik öncesi ihtiyaçları gidermek için yapılan alışveriş.
ev süpürme: Kızın evlenme isteğini belirtmek için yaptığı hareket.
eve geç gelme: Delikanlının evlenme isteğini belirtmek için yaptığı hareket.
evermek: Evlendirmek.
fırın ağzı açma/çuval ağzı açma: Düğüne birkaç gün kala oğlan evinde fırında ekmek pişirme.
galuk: Evde kalmış kız.
gavuma gitmek: Düğünden sonra kız tarafının erkek evini ziyarete gelmesi.

gaz lambasının alevini yükseltme: Kızın evlenme isteğini belirtmek için yaptığı hareket.

gelin ağlatma türküsü: Gelin baba evinden çıkarılırken söylenen türkü.

gelin bakma düğünü: Düğünden bir gün sonra erkek evinde yapılan tören.

gelin göçürme: Gelinin baba evinden çıkarılması esnasında yapılan tören.

gelin götürme havası: Gelinin baba evinden çıkarılıp götürülme anında icra edilen müzik.

gelin kızı hamama götürme: Gelin götürmeden bir gün önce oğlan tarafından gelen bayanların gelin ve yakını olan bayanlar tarafından hamama götürülmesi ve orada yapılan eğlence.

gelinçi: Gelini babasının evinden almaya giden düğün alayı.

gelinlik etme: Gelinin sessiz konuşması.

gelinlik tut-: Gelinin bir zaman kocasının akrabalarının yanında başını örtmesi, konuşmaması.

geriliğe gitme, yedilik, el öpme, yumurta yemeye gitme: Düğünden birkaç gün sonra damat ve yakınlarının gelinin baba evine gitmesi. Burada yenilen yemek. Kapalı bir kapta getirilen yumurtayı yemek için, damat veya bir yakınının bahşiş vermesi gerekmektedir.

gerilik: Düğünden bir hafta sonra kız evinde yapılan yemekli toplantı.

gıyō: Damat.

gız gaçurmak: Evlenme amaçlı kızı kaçırmak.

gocaya gaçmak: Kızın baba evinden gizlice evleneceği kişiye gitmesi.

görücü gelmek: Gelin adayı kızı görmeye gelmek.

görücü gitmek: Gelin adayı kızı görmeye gitmek.

görücü: Gelin adayı görmeye gidenlere verilen ad.

görümlük: 1. Nişanlanan kızı ilk kez görmek için gidildiğinde oğlan tarafından kıza takılan ya da verilen armağan, yüzgörümlüğü. 2. İlk görülen bir şeye yapılan tören ya da karşılığında verilen armağan.

güveği: Damat.

güvey asma: Kına gecesi kız tarafından oğlan evine giden heyetin yiyip içtikten sonra damadı veya yakınlarını duvara-tavana asması.

güvey atma: Damadın arkadaşlarının "artık senin yerin eşinin yanı anlamına gelen" ve damadın canını yakmayacak şekilde sırtını yumruklayarak gerdek odasına göndermesi.

güvey donatma: Düğünde damadın giydirilmesi ve takı takılması.

ip germe: Gelin alayının yoluna çıkan çobanların yola ip gererek gelenleri durdurması. Çobanlar süsledikleri koçu gelinin bindiği atın yanına getirirler. Şayet gelin bir defada bu koçu terkisine alabilirse, koç gelinindir. Kaldıramazsa atın başındaki delikanlıya koçu değerinin beş mislisine kadar satarlar.

kadem çıkısı: Düğün evine uğur dileme sırasında getirilen yiyecek bohçası.

kadem etmek: Düğün günü komşu ve yakın akrabaların düğün evine hayır ve uğur dilemesi.

kahya (değnekçi): Düğünün yöneticisi durumundaki bütün işlerden sorumlu kişi.

kalemlik yıkmak: Düğün sahibine darılıp giden konukların hep beraber kalemliğe (baca) ateş etmeleri. Böyle bir hareket; "*Senin gibi yüzsüzlerin ocağı tütmesin, bucağı kapansın."* demektir.
karşılama: Düğünlerde oynanan yöresel bir halk oyunu.
kaşık kırma: Gelinin kucağına çocuk verilmesine denmektedir. Kaşık kırma geleneğinin bir diğer anlamı da gelinin kaynanadan güçlü olmasının istenmesidir.
kavuma git-: Düğünde gelin evine ziyarete gitmek.
kına gecesi: Düğünden bir gün önce kadınların kendi aralarında gelinin parmaklarına kına yakarken kız evinde yaptıkları eğlence.
kına gecesi: Gelin ve damada kına yakıldığı gece ve törene verilen ad.
kına türküsü: Kına yakılırken söylenen türkü.
kınacı: Düğünün ikinci günü bir alay halinde kız evine allık, pul, kına gibi süs malzemeleri götüren erkek evinin kadınları.
kırdak: Gelin eşyası, çeyiz.
kol havası: Erkek evinden giden erkeklerin kına yakılma esnasında zurna eşliğinde oynadıkları oyun.
konak beyi: Şişlik isteyen kız tarafının önde gelen kişisi.
konak karşılama: Kız evinden erkek evine giden misafirlerin karşılanması.
konak, konakçı: Düğün davetlileri.
kuma almak, kuma gitmek: Nikahlı eşin üzerine hanım olarak getirilmek, gelmek.
kuma: Nikahlı hanımın üstüne alınan kadın.
küçük düğün/komşu düğünü: Düğünün ilk akşamı komşu ve yakın akrabalarla birlikte yapılan kutlama töreni.
mehdar dağıtmak: Düğün sahibinin konuklar arasında ayrıcalık yapması ve şanına yakışır ikramlarda bulunmaması üzerine eğlencenin bitirilmesi, çalgıcıların dağıtılması.
*mehdar***:** Düğünlerde kullanılan davul, zurna, kemençe, bağlama gibi çalgıların hepsine birden verilen ad. Davulla zurna *mehdar başı* olarak kabul edilir.
mehter alma: Düğünde ev sahibinin kendilerini iyi ağırlamadığını düşünen misafirlerin çalgıcıları dağıtması.
nigahlı: Nikahı kıyılmış olan.
nikah gırılmak: Kocanın bir kadının üstüne kuma getirmesi.
nişanlamak, nişan takmak: Nişan yüzüğü takmak.
oğlan evi: Düğünlerde erkek tarafı.
okuyucu: Düğüne çağırma işini yapan kişi.
perşembe hamamı: Damadın arkadaşları tarafından hamama götürülerek yıkanması, traş edilerek ve kız evinin gönderdiği elbiseler giydirilerek hazırlanması.
pilava kaşık saplama: Delikanlının evlenme isteğini belirtmek için yaptığı hareket.
saçı toplama: Duvak düğününde gelinin kucağına açılan bir mendile hediyelerin konulması.
saçı: Düğün armağanı.
saçı: Eve giren gelinin başına saçılan hediyeler.
Saduç/savduç: Düğünlerde damada yardım amaçlı belli işlerde ön ayak olan kimse.

sandık üstüne oturma: Gelinin çeyizinin bulunduğu sandığın üzerine bahşiş alma amaçlı oturma.
saysana: Düğüne armağan olarak götürülen ekmek.
sinici: Oğlan evinden kız evine gelen grup.
siniye gitme: Damat tarafından kız evine gelin giydirmeye giden kadınların oluşturduğu grup.
sofracı: Kız evinden erkek evine şişlik için gelenlere sofra kuran kişi.
sofranın orta yerine kama dikmek: Konak beyi tarafından "biz buraya karın doyurmaya değil, düğüne geldik. Daha iyisini yapabilirken nekesliği yüzünden derme çatma yemek çıkaran herifin konağıma kurduğu sofrayı kaldırtmam" anlamına gelen hareket.
somat: Şölen, düğün sofrası.
söğleme tut-: Yeni gelinin konuşmaması.
söyletme tutma: Gelinin kaynanası ve kaynatası ile konuşmaması.
süt parası: Gelin olacak kızın annesine verilen para, süt hakkı.
şerbet içme: Kızın sözü verildikten sonra yapılan şerbet içme töreni.
şişlik isteme: Sofra kurdurtma.
şişlik, şişliğe gitme: Kız evinden erkek evine düğüne gitme.
şişlikçi: Gelin evinin erkeklerinin varsa gelinin erkek kardeşi ile oluşturdukları heyetin silahlar atarak erkek evini ziyarete gitmesi.
tahu: Hediye olarak takılan ziynet eşya.
takı: Düğüne gelenlerin getirdikleri armağan.
yiğitbaşı: Güveği donatıcısı ihtiyar.
yolluk: Gelin almada gelinin arkadaşlarına verilen bahşiş.
yüz görümlüğü: Damadın, gelinin yüzünü ilk kez açtığında taktığı hediye (altın).
yüz görümlüğü: Gelinin duvağının hediyeler verilmek suretiyle kaynana veya kaynatası tarafından açılması.

Ölüm

Soyut kavramların pek çoğunda olduğu gibi ölümün de metaforik bir dili vardır. Yaşamın son noktasını teşkil etmesi, olumsuz duygu değerleri ve çağrışımlar taşıması sebebiyle ölümü kolayca dile dökmek zordur. Bu sebeple kavramın ifadesinde örtülü ya da dolaylı anlatımlara, benzetmelere, aktarmalara sıklıkla başvurulmuştur. Ayrıca bir kavramı anlamak ve anlatmak için daha somut olandan hareket edilmesi de bu ifadelerin şekillenmesinde etkili olmuştur.

İçinde bulunulan ortama, kültüre, eğitim seviyesine, geleneğe, inançlara, ölen kişinin makamına, kıdemine, yaşına, yakınlık derecesine, ona duyulan sevgiye veya sevgisizliğe bağlı olarak ölümü anlatmada değişik ifade kalıplarına başvurulduğu bilinmektedir. Mesela *Allah'ın rahmetine kavuştu, vefat etti, öldü, geberdi* göstergelerine sırasıyla bakıldığında derece derece azalan saygı, sevgi ve hatta hiyerarşik bir fark dikkati çekecektir.

Ölümü anlatan çok çeşitli ifade kalıbı içinde temeli *yol* kavramına dayanan ve tarihî metinlerden bu yana dikkati çeken anlatımlar oldukça fazla ve dikkat çekicidir.

Allah rahmet eylesin: Ölen kişinin ardından söylenen söz.
andaç: Ölmüş aile büyüklerinin hatırası sayılan insan veya eşya.
andır kal-: Miras kalmak, ölüden arta kalmak.
andır: Ölüden kalan eşya, sahipsiz kalan eşya, soyka.
başın sağ olsun: Ölen kişinin yakınlarına söylenen söz.
can çekişmek: Ölmek üzere olmak.
cumalık: Ölen kişinin ardından bir hafta sonra okutulan mevlit töreni.
elli iki: Cenazeden 52 gün sonra Kuran ve mevlit okuma için yapılan tören.
gebermek: Kötü ve sevilmeyen kişiler için ölmek anlamında kullanılan söz.
geçmek: Ölmek (Demir, Aydoğdu 2009).
geçinmek: Ölmek (Demir, Aydoğdu 2009).
gevre-: Ölmek, gebermek anlamında kullanılır.
gırılmak: Birden fazla kişinin ölmesi.
gor (I): 1. Kabirdeki ölü. 2. Mezar.
ısgat: Ölü eşyası.
kabirci: Mezar kazma işini para karşılığı yapan kişi.
kefennik: Kefen almak için kenarda tutulan para.
kırgın: Toptan ölüme götüren, bulaşıcı hastalık, kıran.
kuyucular: Suyun sıcaklığını ayarlayıp su koyanlara verilen ad.
ölümcür: Çok hasta.
rahmetlik: Rahmetli, ölenin ardından söylenen söz.
sal: 1. Hasta, yaralı ya da ölü taşınan sedye. 2. Tabut
sela verdirmek: Ölüm haberini selanın ardından duyurmak.
seneliği: Ölen kişinin ardından bir sene sonra yapılan mevlit töreni.
sin: Ölü gömülen yer, kabir.
soyha, soyka: Ölünün üstünden çıkan giysi.
talkun/telkin verme: Ölen kişi defnedildikten sonra mezar başında imamın dinsel sözler söylediği kısa tören.
taşıyıcı: Suyu kazandan taşıyan kişilere verilen ad.
yuyıcılar: Ölü yıkayanlara verilen ad.
zıbar-: Ölmek.

Sonuç

İnsan hayatının en önemli aşamaları doğum, evlenme ve ölümdür. Bu aşamalarda ortaya çıkan birçok adet ve inançlarla birlikte onlara bağlı olarak gelişen ritüeller bulunmaktadır. Zaman içinde değişim gösteren bu pratikler yine de halkın ruhunu, inançlarını, dünya görüşünü yansıtması bakımından önemlidir. Türkiye son 30-40 yılda hızla köyden şehre kitlesel göçlerin yaşandığı bir ülke olduğundan insan hayatına ait geçiş dönemlerinin adetleri ve uygulamaları da değişmekte eskiyle, gelenekle irtibatını koparmaktadır. Bu değişimler bazı sözlerin dile dahil olması, bazılarının çıkmasıyla dile de yansımaktadır. Dilin söz varlığı içinde önemli bir katman oluşturan geçiş dönemlerine ait ifadelerin derlenip araştırılması önem arz etmektedir. Türk sözlük çalışmaları içinde 12 ciltlik Derleme Sözlüğü'nün değeri çok büyüktür. Artık ülkemizde il, ilçe ve beldelere ait sözlükler de yayımlan-

maktadır. Bu sözlüklerin içinde yer alan dil malzemesi, yöreye ait adet ve inanmaları ifade eden zengin söz ve söz gruplarını da ihtiva etmektedir. Giresun ve Harşit bin yıldan bu yana Oğuzların Çepni boyuna ait Türklerin yaşadığı bir bölgedir. Türkistan'dan buralara taşıdıkları adet ve inançlarını, onları adlandırdıkları dil malzemesini bu sözlüklerde bulmak mümkündür. 1960'lı yıllarda Ankara Üniversitesi DTCF bünyesinde kurulan Etnoloji Bölümünde doğum, evlenme ve ölümle ilgili adet ve inanmaların etnolojik tedkikine başlanmış, ancak sonraki dönemlerde bu çalışmalar yeterince sürdürülememiştir. Ağız sözlükleri bu alanda çalışacak olanlara oldukça zengin malzeme sunmaktadır. Giresun ve Harşit yöresinde yukarıda yer verdiğimiz hayatın geçiş dönemlerine ait söz varlığının çoğu günümüzde unutulmuş ve kullanımdan kalkmış olsa da, yöre insanının kültürünü, adet ve inanmalarını yansıtması bakımından değerlidir. Her yöreye ait ağız sözlükleri taranarak ortaya çıkarılacak doğum, evlenme ve ölümle ilgili söz varlığı bir araya getirildiğinde inanç ve kültürümüze dair kodların dilden hareketle çözümlenmesi sonucu ilgi çekici bilgi ve bulgular ortaya çıkacaktır.

KAYNAKÇA

Aça, Mustafa (2008), "Trabzon Şalpazarı Çepnileri ile Çuvaş Türklerinin Doğum Sonrası Etrafındaki İnanış ve Uygulamaları Üzerine Bir Karşılaştırma Denemesi", *Karadeniz*, Yıl 1, S. 1, s. 21-34.

Derleme Sözlüğü-II (1993), TDK yayınları, Ankara.

Demir, Necati - Özkan Aydoğdu (2009), *Giresun İli ve Yöresi Ağızları*, Giresun Valiliği Yayınları, Giresun.

Gökdağ, Bilgehan Atsız (2012), "Bir Yemin Olarak Evlilik Törenleri ve Evlenmeyle İlgili Pratikleri İfade Ederken Kullanılan Kelimelere Dair: Beşik Kertmek, Söz Kesmek, Nikah Kıymak", *Karadeniz Araştırmaları*, S. 33, s. 109-116.

Gökdağ, Bilgehan Atsız - Abdullah Şengül (1998), "Geleneksel Türk Kültürü Çerçevesinde Giresun'da Düğün Adetleri", *Giresun Kültür Sempozyumu (30-31Mayıs 1998) Bildirileri*, Giresun Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, s. 347-372.

Güleç, Melda Medine (2012), *Espiye'de Halk Dindarlığı*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa.

Kaya, Doğan (1996), "Düğünlerimizle İlgili Terimler ve Bunların Fonksiyonel Özellikleri", *Millî Folklor*, Bahar-Yaz 1996, S. 29-30, s. 23-29.

Küçük, Abanoz (2011), *Giresun Çepni Folkloru*, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir.

Tacemen, Ahmet (1995), *Türk Kimliği*, Üçbilek Matbaası, Ankara.

Tekin, Feridun; Samet Cantürk (2018), *Giresun Yöresi Söz Varlığı*, Arı – Sanat Yayınevi, İstanbul.

Yolcu, Mehmet Ali (2014), *Türk Kültüründe Evliliğe Bağlı Tabu ve Kaçınmalar*, Kömen Yayınları, Konya.

KARACA OĞLAN'IN ŞİİRLERİNDE DİNÎ VE TASAVVUFİ UNSURLAR

Doç. Dr. Cengiz GÖKŞEN*

Özet: Türk saz şiirinin en büyük temsilcilerinden biri Karaca Oğlan'dır. O, Türkmenistan'dan Mısır'a, Balkanlardan Hindistan'a Türk Dünyası coğrafyasının büyük bir kısmını şiirlerinde işlemiştir. Bu yüzden edebiyatımızda birçok Karaca Oğlan ortaya çıkmıştır. Bunlar içinde en çok bilineni Çukurovalı Karaca Oğlan'dır. Şiirlerinde halkın duygularına tercüman olmuştur. Birçok şiirinde memleketin ve tabiatın güzelliklerini, güzellerle, gelinlerle, kızlarla birlikte olma duygularını açıkça dile getirmiştir. Halkın içinde yetişmiş bir âşık olan Karaca Oğlan'ın dili ve üslubu halkın anlayacağı şekilde açık ve sadedir. Bunların yanında onun şiirlerinde dikkat çeken özelliklerden biri de dinî ve tasavvufi kelime ve ifadelerin çokluğudur. Bu çalışmada Mustafa Necati Karaer tarafından hazırlanan Karaca Oğlan kitabındaki şiirler taranarak dinî ve tasavvufi unsurlar tespit edilmiştir. Karaca Oğlan'ın dinî nitelikli şiirleri oldukça az olmasına rağmen birçok şiirinde mutlaka dinî bir inanç ögesi bulunmaktadır. Ancak bu ifadeler sıradan bir Müslümanın günlük hayatında kullandığı niteliktedir. Genel manada Allah'ın isimleri, peygamberler tarihi, İslami itikat ve ibadetlerle ilgili olarak kullanılmış olan kelimeler her Müslümanın bileceği veya bir şekilde duyduğu ve öğrendiği kelimelerdir. Bu durum aynı zamanda Karaca Oğlan'ın bilgi seviyesini de göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: *Karaca Oğlan, Türk Saz Şiiri, Çukurova, din, tasavvuf*

Religious and Sufistic Elements in Karaca Oglan's Poems

Abstract: Karaca Oglan is one of the greatest representitives of Turkish saz poetry. He entreated a big part of Turkish world from Turkmenistan to Egypt, from Balkans to India in his poems. Because of this, several Karaca Oglans have emerged in our literature. One of the most known amongst these is Karaca Oglan from Çukurova. He became articulate to the folk's feelings. He explicitly expressed his feelings of the beauty of the home town and nature, and being with beautiful girls and brides in his many poems. The language and style of Karaca Oglan, who is a publicly raised poet, is plain and clear in such a manner that the public can understand. Aside from this, one of the interesting characteristics of his poems is thea mount of usage of the religious and Sufistic words and expressions. Religious and sufistic elements have been identified by searching the poems in the Karacaoglan book written by Mustafa Necati Karaer. Even though there are very few poems with religious composition, a lot of his poems absolutely contain one religious belief component. However, these expression are expressions daily used by an ordinary muslim. In general, these words pertaining to Allah's names, the history of prophet sand Islamic creed and worship are the words any muslim would know, have heard or have learned some how. This also shows the level of Karaca Oglan's knowlegde.

Keywords: *Karaca Oglan, Turkish Saz Poetry, Cukurova, religion, sufism*

* Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, cengizgoksen@osmaniye.edu.tr

Giriş

Her kültürün, sanatın, edebiyatın, sporun zirve şahsiyetleri, büyüklüğü herkes tarafından kabul edilen ustaları vardır. Karaca Oğlan Türk şiirinde ve edebiyatında bu tür şahsiyetlerden biridir. O, sadece Türkiye'de değil, Türk Dünyası'nın tamamında bilinen, tanınan ve sevilen bir âşıktır. Yunus Emre, Nasreddin Hoca, Ahmet Yesevî, Dede Korkut Türk kültür ve edebiyatı için ne ise Karaca Oğlan da öyledir.

Toplumsal bir karakter, tip hususiyeti kazanmış zirve şahsiyetler, ait oldukları kültür içinde zamanla efsanevi bir kimlik kazanırlar. Ne zaman, nerede yaşadıkları, kim ve nereli oldukları, soyları, eserleri hep tartışma konusu olur. Karaca Oğlan, Türk kültür ve edebiyatında bu tür bir hüviyete sahiptir.

Bu tür kişiler, içinden çıktıkları toplumun değerlerini bünyelerinde toplar. Bu yüzden müşahhas kimliklerini kaybedip kültürel bir kimlik kazanırlar. Karaca Oğlan'ı bir şiirinde Toroslarda bir yayla yolunda görürken, bir başka şiirinde Türkmenistan'da, Balkanlarda, Şam'da, Bağdat'ta veya Mısır'da görebiliriz. O ne Toroslarda yaşayan Yörüklerin ne de Türk Dünyası'nın herhangi bir coğrafyasında yaşayan bir Türk topluluğunun ferdi değildir. O, bir âşık hüviyetini çok gerilerde bırakmış, konar-göçer Oğuzlar'ın (Türkmenler'in) belleğinde (şuur altında) yer etmiş (Görkem 2016: 22), Türk kültürünün özelliklerini, bir başka deyişle Türk milletinin her bir ferdinde ve âşığında bulunması gereken hususiyetleri şahsında toplamış, (Başgöz 1986:152), âşık edebiyatımızı neredeyse tek başına temsil yeteneği kazanmış bir tiptir (Duymaz 2014: 150). Bu sebeple onun şiirlerinde Türk insanının hayatına ait birçok rengi bir arada görürüz. Bazı şiirlerinde nefsi kabarıp en şehevi arzuları çok samimi ve art niyetsiz, safiyane bir şekilde dile getirirken bazen içinde yaşadığı toplumun ahlaki ve dinî değerlerini içselleştirmiş bir tip olarak karşımıza çıkar. Görünüşte veya ilk bakışta bir çatışma gibi görünse de insanın, beşerî ve ruhi, iki yönlü bir varlık olduğunu düşündüğümüzde bu durum gayet normaldir. Onun çok yönlü bir hüviyet kazanmasında, edebiyatımızda birçok Karaca Oğlan'ın tezahür etmesinin, şiirlerinde birbirinden farklı konu ve temaları işlemesinin ve Türk Dünyası'nın farklı coğrafyalarında karşımıza çıkmasının (Durbilmez 2007: 30- 44) da etkisi olduğu muhakkaktır.

Bu makalede Karaca Oğlan'ın şiirlerindeki dinî tasavvufi unsurlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışma yapılırken nitel bir yöntem uygulanıp Tercüman 1001 Temel Eser'den çıkan, Mustafa Necati Karaer tarafından hazırlanan Karacaoğlan kitabındaki şiirlerde bulunan dinî ve tasavvufi unsurlar tespit edilmiş ve bu unsurların mahiyetleri hakkında tahliller yapılmıştır.

Karaca Oğlan'ın Şiirlerinde Dinî ve Tasavvufi Unsurlar

Karaca Oğlan'la ilgili olarak bugüne kadar yapılan çalışmalarda, genellikle, onun konar-göçer bir Türkmen âşığı olduğu, yayla yolunda, pınar başında, davar peşinde, çadırda vs. her nerede bir güzel, gelin veya kız gördü ise sözünü dudaktan esirgemeden onunla ilgili duygu, düşünce, heves ve isteklerini dile getirdiği, bazılarından murat alıp murat verdiği ifade edilmiştir. Genel kanaat, onun, şiirlerinde,

halkın söyleyemediği, bastırmaya çalıştığı, korktuğu, utandığı, ayıp saydığı cinsel duyguları müstehcenliğe, çirkinliğe, bayağılığa, kabalığa, basitliğe düşmeden, kadını yalnızca cinsel bir araç gibi görerek, aşağılayarak değil, yücelterek, güzelleştirerek, açık saçık söyleyişle erotizmin gizemli çekiciliğiyle dile getirdiğidir (Arslan turkoloji.cu.edu.tr / CUKUROVA / sempozyum / semp_1 / arslan.pdf 03.07.2018). Köprülü'ye göre Karaca Oğlan diğer birçok saz şairleri gibi –eski ozanla mutasavvıf tekke şairlerinin ve klasik şairin muhtelif karakterlerini şahsında birleştirmeğe çalışan- muhtelif cepheli bir şehir şairi değildir. O, tabiatla ve millî ananeyle baş başa yaşayan bir köy, bir aşiret şairi, bir halk şairi, bir ozandır. Mecazlarının bütün unsurlarını muhitten ve tabiattan alır. Bunun yanında ara sıra didaktik, ahlaki mahiyette nasihatler verdiği, atasözlerine benzer hikmetler söylediği de vardır. Fakat o ne bir tekke şairi ne de şehir hayatına imrenen mütesalliftir (bilgiçlik taslayan, gösterişçi), kelimenin en geniş ve kuvvetli manasıyla bir aşk ve tabiat çocuğudur (Köprülü 2004: 295-297). Koz, farklı bilim insanlarına ait Karaca Oğlan'la ilgili yazıları topladığı Karacaoğlan Kitabı'na yazdığı sunuş yazısına "Karacaoğlan: Baştan Sona Sevda Baştan Sona Memleket" (Koz 2024:1) başlığını koyar ve bazen bir uçarı Karaca Oğlan'ın gurbet ellerde yoldaşımız olduğunu, sevdanın onunla anlam kazandığını, Türkçenin onunla sonsuzluğun gizemlerini sunduğunu, insanımızın derdini onunla anlattığını belirtir (Koz 2014-1-2). Albayrak ise maddi hazları ve güzellere düşkünlüğünü şiirlerinde pervasızca dile getirmesi yönünden Karaca Oğlan'ı Nedim'e benzetir. Dinî motiflere çok az yer veren Karaca Oğlan'da tasavvuf düşüncesinin hemen hemen hiç olmadığını, onun için önemli olanın bu dünyadaki ömrünü arzuları ve hazları doğrultusunda geçirmek olduğunu söyler (Albayrak 2014: 8-9). Tecer'e göre Karaca Oğlan'ın ilhamlarına tamamen tabiat duygusu hâkimdir. Onda herhangi bir tarikatın veya tasavvuf felsefesinin izi bile yoktur. XVII. yüzyıldan itibaren halk şairlerinin pek çoğunda medrese kültürü ile birlikte tarikat ve tasavvuf felsefesi tesirleri görülmesine rağmen Karaca Oğlan'ın şiirlerinde böyle bir eda görülmez (Tecer 2014: 63-64). Tan, İvgin ve Artun'a göre Karaca Oğlan bir aşk ve tabiat şairidir. O şiirlerinde her neyi anlatırsa anlatsın aslında tek şeyi, sevgiliyi; dilinden anladığı tabiatı, güzel Türkmen kızlarını, gelinlerini anlatır ve hem tabiatı hem sevgiliyi inandırıcı kılar (Tan 2014: 141; İvgin 2014: 146; Artun 2014: 177). Arı ise Karaca Oğlan'ın bir doğa ve sevgi âşığı olduğunu, aşkın verdiği sevinci doğa ile kaynaştırdığını, şiirlerinde güzelin canlı kanlı bir hal aldığını ve somut bir kişilik kazandığını belirtir (Arı 2014: 277). Boratav'a göre ise Karaca Oğlan'ın içinde sevdiklerinden neşe veya hüzünle bahsetmediği hiçbir şiiri yoktur. Ancak onun sevdikleri umumi ve mücerret güzeller olduklarından kim olduklarını bilemeyiz (Boratav 1991: 25). O, yaşama neşesini, sevdiği güzelleri görmekten, onlarla konuşmaktan duyduğu sevinci yansıttığı zamanlarda sadece bir insan olarak görüldüğü gibi, böyle anlarda sanatı evrenselleşir (Boratav 1991: 31). Banarlı ise Karaca Oğlan'ın şiirlerinin tasavvufi heyecanlardan hayli uzak profan, (din dışı, dinî ölçülere aykırı) bir şiir olduğunu belirtir (Banarlı 1987: 715).

Karaer'e göre, Karaca Oğlan güzel sevmek için doğmuş, güzel sevmek için yaşamış, bu ruh haliyle yazdığı şiirlerinde Tanrı'dan çok insanı, sevgiliyi, aşkı

anlatmıştır. O, 13. yüzyıldan bu yana gelişen tekke edebiyatıyla tasavvuf felsefesinin dışında, müzikle şiirin kaynaştığı âşık tarzına bağlı gerçekçi bir ozandır. Yunus Emre için öteki dünya ve Tanrı sevgisi ne ise Karca oğlan için de bu dünya ve insan sevgisi odur. Karaca Oğlan'ın şiirindeki temel konu aşktır. Tabiat bu aşkın dekoru, özlemler ve ayrılıklar da tuzu biberidir. Gördüğü her güzele karşı istek dolu, karşılaştığı her dilbere gönülden tutkun ve hepsiyle senli benli olan Karaca Oğlan, sevmek ve sevişmek konusunda o kadar ileri gider ki, onu ne din ne ahlak kuralları ne de gelenek ve görenekler bağlar. O, düşüncelerini, duygularını, yaşadıklarını şiirlerinde büyük bir açık kalplilikle yansıtmıştır (Karaer yy: 39-46). Alptekin, Karaca Oğlan'ın din dışı konularda şiir yazdığı hükmünde birleşilmesinin nispeten doğru olduğunu belirtir (Alptekin 2018: 509-510).

Yukarıdaki değerlendirmelere göre Karaca Oğlan şiirlerinin özelliği din dışı, sevgi, aşk, tabiat konulu olmasıdır. Şiirlerinin genel havasına ve halk arasında yaygın biçimde dillendirilen şiirlere bakıldığında bu hükmün tamamen yanlış olmadığı da görülür. O, dinle, imanla, Allah'la, Kur'an'la çok da işi olmayan, tamamen din dışı konularda şiirler söylemiş, gördüğü güzellerle ilgili nefsi duygularını ve tabiat güzelliklerini dile getirmiş bir âşık olarak algılanır. Oysa şiirleri incelendiğinde, her Müslüman Türk kadar onun da dinî değerlerine bağlı, her türlü eylemin ve güzelliğin Allah'ın kuvvetinin, kudretinin, güzelliğinin bir tezahürü olduğunun gayet farkında olduğu görülmektedir. Onun tamamen din dışı şiirler söyleyen bir âşık olarak algılanmasının sebebi, tevhit, ilahi, naat gibi baştan sona dinî ve tasavvufi türlerde söylenmiş şiirlerinin yok denecek kadar az olmasındandır. Ayrıca şiirlerinde herhangi bir tarikatı ve bir tarikat önderine bağlılığını öne çıkarmamış olmasının da payı olsa gerektir. Çağdaşlarına göre, bugün halk Müslümanlığı veya Türk Müslümanlığı denen, şer'i kurallara kılı kırk yararcasına bağlı olmayan, ancak İslam'ın temel kurallarına ve kaidelerine gönülden inanmış, elinden geldiğince bunları yapmaya çalışan, yapamadıklarında, eksik veya yanlış yaptıklarında Allah'ın rahmet ve mağfiretine sığınan, günahkârlığıyla sorunu olmayan, inancını dışından ziyade kendi içinde/vicdanında yaşayan bir Müslüman tipiyle karşılaşırız. Bu bağlamda şiirlerinde daha çok İslam'ın ve imanın şartları çerçevesinde dinî unsurlara rastlarız. İnsanımız için nasıl Allah denilince akan sular durursa onun için de durum aynıdır.

O, bir Pir Sultan, Dertli, Âşık Ömer, Ruhsatî, Şenlik, Sümmanî, Erzurumlu Emrah ölçüsünde şiirlerinde dinî ve tasavvufi unsurları işlemiş değildir. Ancak, aşağıda görüleceği üzere, şiirlerindeki onca dinî ve tasavvufi unsuru da görmemezlikten gelemeyiz. Dinî nitelikli şiirleri çok az olsa da şiirlerindeki dinî unsurlar hiç de azımsanamayacak kadar çoktur. Bu yüzden olsa gerek ki dinî ve tasavvufi halk edebiyatı temsilcileri üzerinde bile etkisi olduğu belirtilmiştir (Öztelli 2008: 30; İvgin 2014: 145).

Köprülü'ye göre, halk zevk ve ananelerinin çok kuvvetle yaşadığı bir muhitte, büyük ihtimalle Cenup vilayetlerimizdeki bir Türkmen aşireti arasında yetişmiş ve yaşamış olan Karaca Oğlan, o devir saz şairleri arasındaki kültür ananelerine yabancı değildir. Hacı Bektaş, Mevlâna gibi büyük sofilerin menkabelerine, Ali ve

Hamza'nın kahramanlık hikâyelerine, Lokman efsanelerine, Leyla ve Mecnun, Hüsrev ü Şirin romanlarına, peygamberler tarihinin rivayetlerine vakıftır (Köprülü 2004: 295). Elçin'e göre ise 16. yüzyılda yaşamış Karaca Oğlan bir Bektaşi şairdir. Onun Bektaşiliğine ait malzemeyi, tarihi belli olan Viyana yazmasından itibaren yayınlanmış şiirler vermektedir (Elçin 2014: 93). Öztelli ve İvgin bir adım ileriye giderek Karaca Oğlan'ın, tekke edebiyatı üzerinde de –tasavvuf çeşnisine bürünerek- açık etkileri görüldüğünü belirtmişlerdir (Öztelli 2008: 30; İvgin 2014: 145).

Alptekin'e göre, onun şiirleri dikkatli okunursa, dinî konulara yabancı olmadığı görülür. Ancak tekke şairlerinin işlediği tasavvufi mevzuları o hiçbir zaman işlememiştir. Çünkü Karaca Oğlan'la tasavvufi mevzularda şiir yazanların gayeleri oldukça farklıdır. Karaca Oğlan, aşk, tabiat sevgili mevzularının içerisinde dinî mevzuları bir nebze olsun işlerken, tekke şairleri tamamıyla dinî meseleler üzerinde durmuşlardır (Alptekin 2018: 510).

Karaca Oğlan'ın şiirlerindeki dinî ve tasavvufi unsurlarla ilgili olarak bugüne kadar yapılmış ve bizim ulaşabildiğimiz çalışmalar şunlardır:

Alptekin, 15. Karacaoğlan Kültür ve Sanat Şenlikleri, Karacaoğlan Semineri (28-30 Haziran 1985 Mut)'nde sunduğu, "Karacaoğlan'ın Şiirlerinde Dinî Hususlar" başlıklı bildirisinde Karaca Oğlan'ın şiirlerindeki dinî hususları, "Tamamen dinî olan şiirler" ve "Dinî mefhumlara temas ettiği diğer şiirler" şeklinde iki ana başlıkta incelemiştir. Birinci başlıkta doğrudan dinle alakalı olan şiirleri ve dörtlükleri, ikinci başlıkta ise dinî kavram, terim veya kelimelerin geçtiği mısraları tespit etmiştir. Ayrıca kendinden önce Yüzendağ, Birdoğan, Çakıl tarafından yapılan çalışmaları da belirtmiştir (Alptekin 2018: 509-524).

Konuyla ilgili bir diğer çalışma, 21-23 Kasım 1991 tarihlerinde Adana'da düzenlenmiş olan 1. Uluslararası Karacaoğlan ve Halk Kültürü Sempozyumu'nda Yusuf Kılıç tarafından sunulan "Karacaoğlan'ın Şiirlerinde İslami Motifler" adlı bildiridir.

Kılıç, bildirisinde Karaca Oğlan'ın şiirlerindeki dinî ve tasavvufi unsurları ve bunların bulunduğu dörtlük, ikilik veya mısraları tespit ederek göstermiştir.

Konuyla ilgili bir diğer çalışma, Feriha Çabuk tarafından 2007 yılında hazırlanan *17. Yüz Yıl Âşıklarından Gevheri, Kayıkçı Kul Mustafa, Âşık Ömer, Karacaoğlan ve Ercişli Emrah'ın Şiirlerinde Mistik Unsurlar* başlıklı yüksek lisans tezidir. Çabuk, tezinde Karaca Oğlan'ın şiirlerindeki dinî tasavvufi unsurları ve bunların geçtiği dörtlükleri tespit ederek, dinî ve tasavvufi açıdan ne anlama geldiklerini açıklamıştır.

Bu makalede, bir nevi Karaca Oğlan'ın şiirlerindeki dinî tasavvufi unsurlarla ilgili sözcüklerin sayımı yapılmıştır. Karaer tarafından hazırlanan Karacaoğlan kitabında dinî ve tasavvufi manada geçen ne kadar kelime varsa tespit edilmeye çalışılmıştır. Ancak aşk veya âşık gibi, başka şair veya âşıkların şiirinde veya genel manada dinî veya tasavvufi nitelikli olarak kullanılmasına rağmen, Karaca Oğlan'ın şiirlerinde bu anlamda kullanılmadığı düşünülen kelimeler çalışmaya dâhil edilmemiştir. Örneğin,

Naçar Karacoğlan naçar / Pençe vurup göğsün açar
Kara gündür gelir geçer / Gamlanma gönül gamlanma

dörtlüğünde geçen “naçar, pençe, göğüs açmak, gam” kelimeleri tasavvufi kavramlar olmasına rağmen, burada böyle bir anlamda kullanılmadıkları düşünülerek tespit edilen kelimeler arasına alınmamışlardır. Bu tür kelimelerin dâhil edilmesi halinde kelime sayısı gereksiz olarak artacaktır. Ayrıca şiirlerinin muhtevası itibarıyla neredeyse tamamen din dışı konular işlemiş görünen Karaca Oğlan, kullandığı kelime kadrosu itibarıyla dinî ve tasavvufi olarak karşımıza çıkar ki bu tezat teşkil eder; özüyle sözü bir olan adamdan başka bir tip ortaya çıkar. Bunun yanında günlük kullanımında dinî veya tasavvufi bir anlamı olmamasına rağmen, “kılmak” kelimesinin namaz kılmak anlamında kullanılması gibi, dinî veya tasavvufi manada kullanılan kelimeler çalışmaya alınmıştır. Çalışma içinde tespit edilen kelimelerin yanında bulunan numaraların ilki kitapta bulunduğu şiirin, ikincisi ise dörtlüğün numarasıdır.

Karaca oğlan her ne kadar mutasavvıf ve zahit bir âşık olmasa da Müslüman bir insan olarak şiirlerinde bir hayli dinî ve tasavvufi unsur kullanmıştır. Bu unsurları, Allah’ın isim ve sıfatlarıyla ilgili olanlar, Peygamberlerle ilgili olanlar, İslam ve imanın şartlarıyla ilgili olanlar, Tasavvuf ve tarikatla ilgili olanlar, Ölüm ve sonrasıyla ilgili olanlar ve Dua ve beddualar şeklinde altı başlık altında sınıflandırdık. Bunun yanında dinî tasavvufi mahiyetteki iki veya üç kelimelik terkip ve tamlamalar da değerlendirilmiştir. Ancak terkip veya tamlama içinde geçen bir kelime ayrıca alınmamıştır. Ayrıca aşk, gül, bülbül gibi Karaca Oğlan şiirleri içinde çok geçmesine rağmen tasavvufi anlamda kullanılmayan kelimeler tercih edilmemiştir.

Karaca oğlan her ne kadar mutasavvıf ve zahit bir âşık olmasa da Müslüman bir insan olarak şiirlerinde bir hayli dinî ve tasavvufi unsur kullanmıştır. Bu unsurları, Allah’ın isim ve sıfatlarıyla ilgili olanlar, Peygamberlerle ilgili olanlar, İslam ve imanın şartlarıyla ilgili olanlar, Tasavvuf ve tarikatla ilgili olanlar, Ölüm ve sonrasıyla ilgili olanlar ve Dua ve beddualar şeklinde altı başlık altında sınıflandırabiliriz.

Bu çalışmada tespit edilen kelimeler ve bunlara ilişkin sınıflandırmalar, mümkün olduğunca nesnel bir anlayışla yapılmaya çalışılmış olsa da her bilimsel çalışma gibi insan ürünü olması hasebiyle izafidir. Bu yüzden bir başkasının tespit edilen unsurlar ve bunların tasnifi hususunda bizden farklı düşünmesi gayet doğaldır. Bu bağlamda Karaca Oğlan’ın şiirlerindeki dinî ve tasavvufi unsurlar şunlardır:

Allah’ın İsim ve Sıfatlarıyla İlgili Olanlar

Allah’ın isim ve sıfatlarından, yani esmayı hüsnadan 14 tanesi kullanılmıştır. Allah’ın isim ve sıfatlarıyla ilgili unsurların tamamı 43 adettir. Bunlar içinde aşağıda görüleceği üzere en çok kullanılanlar “Mevla”(69),

“Hak”(51) ve “Allah”(34)’tır.

Allah:124-3;180-2;253-3;259-1;263-3;275-3;277-1(2),2,3,4,5;302-1(2);306-2(2);342-2;30-2;43-4;45-1;360-3;381-2;383-3;385-1;403-1,2,3,4;404-1;405-4;407-2;428-4;441-4;450-1

Baki: 374-3
Bari Hüda: 151-1; 73-1
Beytullah: 59-3; 391-11
Billah/i:172-5;244-1;381-2;428-4;447-2
Gani:405-2;9-2
Hak didarı:396-2
Hak divanı:243-2
Hak emri:428-4
Hak evi:178-1
Hak Muhammed:450-1
Hak yolu:285-2
Hak/k:32-3;33-5;106-4;122-4;209-4;254-4;262-4;275-3;287-3;344-4;90-1;362-4;384-4;408-2;443-5;450-3,5;140-4;204-2,3;245-5;290-2;295-3;302-4;307-4;317-2;321-2;328-1;337-4;339-2;69-3;405-5;430-4;438-3;362-5
Hakk'a güven:457-3
Hakk'a karşı dur-:287-4
Hakk'ın birliği:59-3
Hakk'ın didarı:151-15
Hakk'ın divanı:58-5
Hakk'ın emri:357-2;245-1
Hakk'ın kelamı:287-2;454-2
Hakk'ın kulu:450-1
Halk et-:269-1
Hazret-i Mennan:210-3
Hazret-i Mevla:243-1
Hu/üda:184-2;277-5;459-5
Hu:8-4
Kadir Mevlam:102-1;115-2;59-3;60-1,61-1;122-3;133-3;153-4;158-1;161-1;176-1;196-1;206-2;210-1;243-4;249-1;262-3;269-1;317-1;342-1;343-1;347-1;356-1;357-5;75-3;81-2;86-1;10-1,2,3(2),4;17-1;40-1;43-1
Kerim: 150-1(2),2,3,4; 153-4
Mevla/m:31-4;101-4;124-3;173-3;181-3;200-2;208-2;290-2;296-1;304-3;337-4;73-2;380-3;452-2;101-2,3;106-1;116-4;136-1;150-2;207-3;226-2;231-2;252-4;267-4;81-1;17-3;19-3;23-4; 391-5;398-4; 428-3
Mevlamız:153-4
Sübhan:46-3;243-3
Tanrı kelamı:278-3
Tanrı:270-1;339-1;374-2
Tanrı'nın namazı:339-3
Tanrı'nın ödüncü:339-1
Tap-:321-2;339-2;181-3
Vallah/a/i:275-3;227-4;134-1;172-5;75-2;428-4;194-4
Yalvar-:275-3;296-1;217-6;450-5
Yaradan:114-5;136-1;175-1;176-1(2),2,3,4;177-1;197-1(2),2,3,4;216-4;219-2;308-4;63-5;12-1,404-1;423-2; 430-4; 452-2
Yaradan'ın aşkı:217-4
Yarat-:101-4;61-1;23-4;32-3;33-5
Yemin:370-3(2);99-3

Peygamberlerle İlgili Olanlar

Peygamberlerle ilgili olarak 24 farklı unsur kullanılmıştır. Bunlar içinde 10 farklı peygamber adı bulunmaktadır. Bu peygamberler içinde ise aşağıda görüldüğü üzere en çok kullanılanı bizim peygamberimiz Hz."Muhammed"(8)'in adıdır. Hazreti Peygamber'den sonra adı en çok kullanılan ikinci peygamber Hz. "Süleyman" (4)'dır. Peygamberlerle ilgili unsurlar içinde ehlibeytten Hz. "Ali" (r.a)'nin isminin en çok geçen(8) isimlerden olmasına rağmen, ehlibeytin diğer bireylerinin isimlerinin kullanılmamış olması ise dikkat çekicidir.

Ali:289-2;278-2;30-4;31-2;450-2(2)
Aslan:450-2
Âdem oğlanı:302-1
Eyyub:278-1
Burak:461-3
İbrahim Halil:59-3
İdris:278-3
Sultan Süleyman: 245-1; 276-6

Süleyman:299-1(2)
Şah-ı Merdan:450-2
Kuş dili:299-1
Lokman:325-3;80-1
Medine:278-2
Mehdi günü:84/6-4
Mehdi:278-2
Muhammed:278-2;289-2;290-2;418-1(2),2,3,4
Musa:278-3
Nuh Nebi:299-4
Nuh'un gemisi:299-1
Yetmiş bin peygamber:278-2
Yusuf-ı Kenan:210-3
Düldül (dağ):36-2
Tur (dağı):278-3
Salavat getir-:261-4

İslam'ın ve İmanın Şartlarıyla İlgili Olanlar

İslam'ın ve imanın şartlarıyla ilgili olarak 92 farklı kelime veya kelime grubu kullanılmıştır. Bunlar içinde en çok kullanılan kelime "selam"(41)dır. Selam, İslam'ın ve imanın şartları içinde yoktur. Ancak Hz. Peygamber Müslümanların kendi aralarında selamı yaymalarını istemiştir. İslam fıkhına göre selamı vermek sünnet, almak farzdır. Bu bağlamda selam İslam'ın ve imanın şartları başlığı altında değerlendirilmiştir. Selamdan sonra en sık kullanılan diğer kelimeler ise "kurban"(20) ve "melek"(18)tir.

Ahir zaman:54-2;59-1;76-1
Alnına yazılan:298-4
Amel defteri: 61-8
Amel: 245-6
Bayram ayı:249-2
Bayram:212-3;242-4;272-2
Beş vakit namaz:339-3
Beş vakit/vakti:234-4;436-1
Boynunun farzı:122-3
Deccal meccal:276-3
Din uğru:278-2
Din:289-2;290-2;321-2(2);354-3(2)
Dini bütün:278-2
Dört kitap:27-1
Ezan sesi:85-4
Fakı:22-1
Farz:216-5;339-3
Gıybet eyle-:234-4
Gıybet:331-1,2
Günah:372-6; 410-6
Günahkâr:302-3;317-1;355-1;362-4
Hacı yollu:248-3
Hacı:333-2(2)
Haram:245-4;299-3;315-4;350-4
Harami: 262-2;393-1;392-1
Helal:245-4;299-3;166-3
Hoca:182-1;222-3;344-2;71-5;414-4
Hocam:290;295-2;352-1
Irz:300-2
İmam:137-4;163-2;302-1;71-5;8-4
İman:48-1;200-1(2);256-4;269-4;273-4;277-1;316-4;354-3;82-3(2);12-1(2);374-2;446-1
İmanlı:370-4(2)
İmansız:7-4
İnanma:239-4
İnşallah:391-11;427-7
İslam dini:439-3,4
İslam yolu:289-2
Kâbe:333-2
Kadı:339-2
Kadir gecesi:249-2
Kâfir:263-3; 306-3
Kalem:30-6
Kaza (namaz):436-1
Kıble:248-2
Kıl-:339-3;436-1;208-4;234-4
Kitabulllah:275-3
Kitap:39-3;54-2;234-4;355-2;410-6
Kuh-ı Kaf Dağı:276-6,7
Kulluk:244-1
Kur'an:210-3

Kurban ol-:321-3
Kurban:134-2;140-5;198-2;236-2;276-6;318-3;355-5;65-1;77-3;27-5;374-1;392-4;404-3;409-1(2),2,3,4;450-3
Küffar:29-2;31-2
Küfr:354-3
Mala tap-:234-5
Maşallah:188-2; 391-11
Melek:140-6;142-2;142-2;154-1;184-3;189-2;249-2;267-3;6-5;18-2;25-1(2);43-4;386-3;418-2;442-2;447-1
Melekler:302-2
Mescit:436-3
Minare:85-4
Mushaf:390-2
Muskacık:359-1
Namahrem:345-4
Namaz:158-4;208-4;302-1;436-3
Namus:121-3
Namussuz:301-2
Nas işi:122-4
Nasihat:151-14;234-1;11-1;11-5
Nasip:140-4
Nazar:226-3;356-1;359-2
Od:290-4(2)
Oruç tut-:234-4
Öğle namazı:136-4
Ruh:302-2
Rüşvet:339-3
Selam:125-4;142-5,152-3;154-3;160-4;209-1;233-1;238-1,3;252-3;282-2;291-2(2);292-3;296-3;301-2;337-3;344-3;77-1;7-4;8-1;18-3(2);19-1;26-3(2);38-1;42-1,2,3,4;93-2;128-1;64-1;304-3;371-3;375-2;388-3;423-3;455-1(2)
Sema:57-1
Sevap:172-2
Şadırvan:85-2
Şehit:45-2;316-4
Şeriat:339-2
Ulu cami:203-2;204-3
Vaaz:282-2
Vebal:59-4
Yalan:239-4;301-4
Yalancı:269-4;273-4
Yasin:71-5
Yatsı:273-4;331-2;355-6;13-4
Yazılan yazı:58-4
Zekât:38-4;
Zemzem suyu:361-2
Zina:315-4

Tasavvuf ve Tarikatla İlgili Olanlar

Tarikat ve tasavvufla ilgili unsur olarak 143 farklı kelime ve kelime grubu kullanılmıştır. Bu kelimeler içinde ise, aşağıda görüldüğü üzere, “gönül” kelimesi dikkat çekmektedir. Gönül kelimesi, tek veya terkip içinde toplam 108 defa kullanılmıştır. Gönülden sonra sık kullanılan diğer kelimeler ise “felek” (38) ve “kul” (36)dur. Dinî tasavvufi manada kullanılan kelimelerin yanında 287 ve 289 numaralı şiirler baştan sona dinî ve tasavvufi niteliklidir.

İster beşerî ister ilahi manada düşünülsün sevginin mekânı herkesin bildiği gibi gönüldür. Hâl böyle olunca Karaca Oğlan gibi sevgi ve tabiat âşığı olarak tanınan birinin şiirleri içinde gönül kelimesini en fazla kullanmış olması gayet doğal bir durumdur. Gönül kelimesi, bütün şiirler içinde de muhtemelen en çok kullanılan kelimedir.

Dede:290-1
Abdal:49-7; 181-4;290-1
Cömert:450-2
Cömertlik:356-4
Cahil gönlüm/n:62-1;62-2,4
Cahil:282-2
Çarh-ı felek: 392-4

İki gül.289-2;290-3
İki kul:290-2
Şeyh:6-7
Şükret-:73-1
Şükür etmek:151-1
Şükür:313-3; 452-2
Tavaf et-:287-1
Teslim:405-4; 408-2
Tövbe kapıları:57-3
Tuz ekmek ye-:461-4
Ulu yerler:385-4
Ulular:174-3
Üç altmış altı:290-3
Veli:307-3(2)
Vi/elayet:174-3
Yalan dünya:110-3;132-1;458-1,2
Yol:222-2;289-1;290-1;292-4;320-4;322-5
Yolsuz:301-2
Yolun doğrusu:122-4;181-3
Zahir:151-15
Zalim felek:64-2
Ziyaret:276-6;81-3;
Üç günlük fani dünya:436-1
Üç yüz altmış bir:289-2
Yıkılmış gönlüm:80-4
Yıldız:317-1
Kahbe felek:102-3;357-3;195-1;393-4
Benli boz:306-4
Doğru:339-2
Dünya fani:436-2;441-4
Evvel:289-2;450-1
Fani dünya:315-4
Fani:43-4;59-2;374-3;400-4
Kâmil:58-1;311-1;320-3
Keramet:287-3;300-4
Kırk sekiz kapı:290-2
Selvi:289-2
On iki Bahçe:290-2
On iki İmam:287-3
On iki yıldız:317-2
On sekiz bin âlem:88/12-1
Peri:43-4;
Pervane 64-3
Pir:153-2;257-4;85/6-7;18-2;404-3;450-3
Kanun:320-4
Kısmet:115-2;136-1;170-1;249-1;252-3; 254-2; 357-5
Kül:290-4
Lam elif:197-3; 267-3; 303-2
Mansur:287-2
Molla Hünkâr:85/6-7
Muamma:289 ve 290 numaralı şiirler dinî tasavvufi ve muammadır.
Nefis:392-2
Mekteb-i irfan:353-2
Okumak: 210-3
Rahmet:68-2
Rıza:450-3
Sabah vakti:273-3
Sabak:182-1;289-1;295-2
Sadıklar:109-3
Sıdk:181-3
Sohbet:282-2
Soyunmak:400-3
Seher vakti:261-3;95-6
Seyran: 174-3
Sey/yit Gazi:278-3
Sal:432-6
Alim:282-2
Arsız: 300-2;301-2
Arş:116/57-1
Ay:31-1
Bahar-287-3
Merhamet:49-5;87-2;
Merhametli:121-3
Nur:327-1;381-1;428-1

Ölüm ve Ahiretle İlgili Olanlar

Ölüm ve ahiretle ilgili unsurlar İslam'ın ve imanın şartları içinde de değerlendirilebilirdi. Ancak şiirler içinde ölüm ve ahiretle ilgili çok sayıda kelime veya

kelime grubunun geçmesi, bunları ayrı bir başlık altında değerlendirmemizi sağladı. Bu bağlamda ölüm ve ahiretle ilgili olarak 45 kelime veya kelime grubu kullanılmıştır. Bu kelimeler içinde en çok kullanılanlar "cennet"(27), "huri"(23) ve "cehennem"(12)dir.

Ab-ı Kevser ırmağı:92-2
Ab-ı Kevser:205-4
Ahir:289-2;450-1
Ahiret:59-4
Ahret:432-6;234-5
Ata/eş:290-4; 301-2
Azrail:54-3;149-2;150-4;176-4;177-4;181-1;188-4;90-8
Cansız at:432-6
Cehennem ateşi:10-3
Cehennem:265-5;57-4;243-3;245-2;265-5(2);301-4;10-2,3
Cehennemin narı:210-5
Cenazemi kılsın:238-3
Cennet kokuları:18-1
Cennet yapısı: 245-2
Cennet:258-1;103-4;57-4;170-3;184-3;210-2;243-3;261-2;278-3;40-4;76-3;265-5;427-7;451-2
Cennet-i ala:122-3;210-1;219-1;221-4;222-4;6-5;10-1;428-1;17-4;251-3
Defter:289-3
Defterim:317-1
Diril-:262-2(2);245-1
Ecel şerbeti:169-3;245-6;292-3;90-8;
Ecel:298-4
Hö/uri/ü:23-1,2,3,4;25-1;26-4;28-1;29-5;30-7;31-7;43-4;184-3;189-2;249-2;260-2;6-5;410-1;442-2(2),447-3
Huri kızlar:249-3
Huzur-ı mahşer:262-2
Karanlık yerde sual:57-2
Kefen yırtmak:432-5
Kefen:252-3; 254-2; 405-4
Kıl köprü:302-3
Kıyamet günü:243-2
Kıyamet ve mahşer günü: 57. şiir kıyamet ve mahşer gününü anlatmaktadır.
Kıyamet:270-3,64-3
Mahşer günü:17-4
Mahşer:245-5;317-2;405-4
Misal-i cennet:188-1
Mizan:245-5;317-2
Sırat köprüsü:245-2;245-6;317-3; 10-1
Sırat:290-3
Sual:290-1
Tamu:287-4
Terazi kurul-:245-5
Terazi:317-2
Uçmak/ğ:287-4;140-4;302-3
Uçmaklık:302-3
Yakasız gömlek:245-3;393-2
Zebani:243-4

Dua ve Beddualar

Karaca Oğlan'ın şiirlerinde dinî yönden dikkat çeken unsurlardan biri de dua ve bedduaların çokluğudur. Tamamı dinî nitelikli olan şiirlerinin büyük çoğunluğu dua biçimindedir. Ancak bu dualarda Allah'tan istenilen ve dilenilenlerin geneli dünyevi unsurlardır. Dua ve beddua anlamında ise iki kelime kullanılmıştır. Bunlardan biri "niyaz" (127-3; 158-4), diğeri "karımak" (118-2)tır.

Karaca Oğlan'ın şiirlerinde hususi bir çalışmanın konusu olacak kadar çok sayıda dua ve beddua bulunmaktadır. Bazı şiirlerin tamamı dua veya beddua şeklinde olurken, bazı beddua veya dualar, dörtlük ve mısra şeklindedir. Dua ve bedduaların tamamının verilmesi bu çalışmanın hacmini aşacağından, bu tür şiirlerin,

dörtlüklerin ve mısraların numaraları aşağıda gösterilmiş; örnek olması açısından da iki mısra ve bir dörtlük alınmıştır.

Aşağıda numaraları verilen dörtlükler ve şiirlerin tamamı incelendiğinde, Karaca Oğlan'ın dualarının ve beddualarının genel manada sevgilileri için olduğu görülecektir. Onun duaları sevdiğine kavuşmak, sevdiğinden ayrılmamak, dünyanın bir kısım nimetlerine (konar göçer hayatın vazgeçilmezi olan at, yayla, mal vs.) sahip olmak; bedduaları ise çok istediği gelin, kız, güzel ve pek tabiî rakip içindir.

Bu tür şiirler:

10 numaralı şiir, cennete gitmek; 12 numaralı şiir; sevgiliden ve imandan ayrı kalmamak; 17 numaralı şiir, mal, sevgili, mahşerde cennet; 43 numaralı şiir, sevgiliden ayrılmamak; 58 numaralı şiir, sevgili/güzel sahibi olmak; 86 ve 150 numaralı şiirler, sevdiğine kavuşmak; 151 numaralı şiir, dünya nimetleri ve cennet; 161 numaralı şiir sevgili, yiyecek ve at, 176 numaralı şiir, sevgiliyle birlikte olmak ve onun elinden ölmek; 259 numaralı şiir ise kızlar için duadır. (101-3), (102-1), (106-1), (161-1), (198-1), (206-2), (262-3), (308-4), (356-1), (357-5), (428-1) numaralı dörtlüklerde ise tek veya iki mısra şeklinde dua geçmektedir.

Gelin ve kız sevgisi Karaca Oğlan'da ayrı bir yer tutar. Gelinlerle ve kızlarla olmak için dua eder.

Kadir Mevlam budur senden dileğim
Oynat beni gelin ilen kız ilen (196-1)

Sadece sağlığında değil ölümünden sonra bile kızlarla olmak ister.

Karacaoğlan der öldüğüm bilsinler
Toplansınlar namazımı kılsınlar
Mezarımı yol üstüne koysunlar
Geçerken uğrasın yolu kızların (208-4)

Beddualar, dualara nazaran sayıca daha azdır. 218 numaralı şiir, gelin; 243 numaralı şiir, sevgili; 382 numaralı şiir, güzel; 429 numaralı şiir ise rakip için bedduadır. Ayrıca (27-2), (43-4),(48-2),(180-2), (207-3), (263-3), (342-2), (428-2), numaralı dörtlüklerde de beddua yer almaktadır.

Dinî nitelikli şiirler haricinde Karaca Oğlan'ın didaktik şiirleri de vardır. 11, 300 ve 301 numaralı şiirler nasihattir. Bunun yanında aşağıdaki gibi nasihat içerikli ve bir hadisi şerifi hatırlatan bir dörtlük (http: // hadislerleislam.diyanet.gov.tr / ?p = kitap&i = 1.0.379 15.07.2018) de vardır[1].

Ehildir hüsnünü muhalif etm /Mekteb-i irfandan bir kadem gitme
Sana dört sözüm var sakın unutma/Bir öğren, bir öğret, bir oku bir yaz (353-2)

Şiirlerinde geçen bunca dinî ve tasavvufi kelime ve ifadelere rağmen, Karaca Oğlan'ın, genel manada, dinî tasavvufi nitelikli şiirler söylediğini iddia etmek

1 Peygamber efendimiz, "Ya öğreten ya öğrenen ya dinleyen ya da ilmi seven/destekleyen ol, beşincisi olma helak olursun." buyurmuştur.

mümkün değildir. Yaşadığı dönemin hâkim düşünüş ve yaşayış tarzı olan, Köprülü'nün de belirttiği, tasavvufi anlayış, tasavvufi düşünceler ve batıni akideler, şairimizin fikir ve ruhunda kuvvetli bir yer tutmamış, muhafazakâr ve umumi mahiyette dinî telakkilerle iktifa etmiştir sanıyorum. On iki imamdan ve Hacı Bektaş'tan bahseden manzumeleri hiçbir zaman onun umumi telakkilerden ayrıldığına bir delil olamaz (Köprülü 2004: 290). Bu bağlamda, Karaca Oğlan'ın dinî bilgisinin, cumadan cumaya camiye giden halktan birisi kadar olduğu söylenebilir. Şiirlerinde geçen dinî kelime ve kavramlardan Allah'ın bazı emir ve yasaklarını bildiği anlaşılmaktadır. Ancak bunlar her Müslümanın bilmesi şart olanlar kadar olduğu görülmektedir. Ayrıca bu emir ve yasaklara uyduğunu iddia etmek de güçtür.

Dara düştüğümüzde yegâne sığınağımız Allah'tır ve ondan yardım dileriz. Karaca Oğlan da öyle yapıyor. Başı sıkıştığında, çaresiz kaldığında Allah'a sığınıyor veya dinî bir düşünceyi, uygulamayı dile getiriyor. Bunun yanında dinî değerlerle pek örtüşmese de çok sevdiği kızlara, gelinlere, güzellere kavuşmak için dua ederken, vefasız güzeller ve rakipler için ise beddua ediyor.

Yaşadığı veya daha sonraki dönemlerdeki diğer âşıkların şiirlerindeki kadar Karaca Oğlan'ın şiirlerinde Peygamberler ve İslam tarihiyle ilgili konulara, ayet ve hadislere atıflara, tasavvufla ilgili derin bilgi gerektiren kavramalara rastlanmamaktadır. Onun dinî bilgisi sıradan bir cami cemaatinden fazla değildir. Hatta şiirleri mevcut şiirler içinde olduğuna göre, Elçin'in Bektaşi olduğunu söylediği 16. yüzyıl Karaca Oğlan'ının bilgisi bile bundan ileri gitmez (Elçin 2014: 87-120).

Sonuç

Karaer tarafından hazırlanan Karacaoğlan kitabında dua ve beddualar dışında 347 dinî tasavvufi unsur yer almaktadır. Karaca Oğlan'ın şiirlerinde geçen dinî unsurlar bir nevi dekor gibidir. Süleyman adı geçer ama onun özellikleri görülmez. Yusuf veya Kenan adı geçer ama ayrıntısı yoktur. Diğer peygamberler veya evliyalar da aynı şekildedir. Hikâye kahramanlarının da sadece adları vardır. Din büyükleri veya hikâye kahramanlarının hayatlarıyla ilgili ayrıntılı bir bilgi şiirlerde kullanılmamıştır. Dört halife ve ehlibeytten sadece Hz. Ali'nin adı geçer. Hacı Bektaş Veli dışında bir tarikat büyüğünün ve herhangi bir tarikatın adı geçmez. Ölüm sonrasıyla ilgili unsurlarda meleklerin adları, cennettin türleri ve kısımları, cennet tasvirleri, cennet nimetleri gibi bilgilere rastlanmaz. En çok geçen kelimeler hemen her Müslümanın bileceği, huri, melek, cennet, cehennem vs.dir. Bu durum Karaca Oğlan'ın bilgi düzeyinin yansımasıdır.

Çok da dinî mahiyette şiirler söylemeyen bir âşığın ladinî şiirlerinde dinî unsurların ciddi bir yekûn tuttuğu açıktır. Bu vesile ile kültürün nasıl inanç eksenli bir olgu olduğu veya inancın insanları nasıl şekillendirdiği, nasıl yönlendirdiği Karaca Oğlan'ın şiirlerinde somut olarak görülüyor. Yani inancı bir yana koyduğumuzda, kültür denilen olgunun nasıl boşaldığını ve sanatın nasıl köksüzleştiğine şahit oluyoruz.

Herkesin bildiği gibi insan sosyal bir varlıktır. Çevresinde olan olaylardan, hâkim duygu ve düşüncelerden bağımsız olması, etkilenmemesi düşünülemez.

Bunun yanında, insanın duygu ve düşüncesi dünyaya bakışı her daim aynı değildir. Birçok insanın gençliğinde sahip olduğu heyecanların, duygu ve düşüncelerin orta ve ileri yaşlarda fevkalade değiştiği vakidir. Karaca Oğlan'ın şiirlerindeki muhteva zenginliğini, birçok şiirindeki hâkim dünya hazları ve tabiat güzellikleri yanında, bazı şiirlerindeki dinî-tasavvufi ve hâkimane duygu ve düşüncelerin yer alması sağlamaktadır. Bu çeşitliliği ise insanoğlunun yaşına göre duygu ve düşüncelerinde meydana gelen değişmeler bağlamında değerlendirmek gerekir. Bunun yanında Karaca Oğlan'ın şiirlerinde kullandığı dinî tasavvufi unsurların niteliğine baktığımızda hepsinin genel şeyler olduğunu, sıradan bir insanın günlük hayatında kullandığı kelimelerden farklı olmadığını görürüz.

KAYNAKÇA

Alptekin, Ali Berat (2018), "Karacaoğlan'ın Şiirlerinde Dinî Hususlar", *Karacaoğlan Araştırmaları,* (Haz. Hilmi Dulkadir), Mersin Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri, s. 509-524.

Altun, Işıl (2014), "Karacaoğlan'ın Şiirlerinde Dağ Algısı", *Karacaoğlan Kitabı,* (Haz. Sabri Koz), Kitabevi, İstanbul, s. 175-193.

Arı, Bülent (2014), "Karacaoğlan'ın Güzeli", *Karacaoğlan Kitabı,* (Haz. Sabri Koz), İstanbul Kitabevi, s. 277-314.

Arslan, İsmail (2017), "Karacaoğlan'ın Düşünce Yapısı, Ahlak Anlayışı ve Karacaoğlan Şiirlerinde Erotik Öğeler", *turkoloji.cu.edu.tr / CUKUROVA / sempozyum / semp_1 / arslan.pdf 03.07.2018*

Artun, Erman (2014), "Karacaoğlan'ın Şiirlerine Tematik Bir Bakış", *Karacaoğlan Kitabı,* (Haz. Sabri Koz), Kitabevi, İstanbul, s.351-372.

Banarlı, Nihat Sami (1987), *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi,* C. 2, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul.

Başgöz, İlhan (1986), "Karacaoğlan Geleneği", *Folklor Yazıları,* Adam Yayınları, İstanbul, s. 152-160.

Birdoğan, Nejat, "Karacaoğlan'da Din ve Mensup Olduğu Toplum Yapısı", "Karacaoğlan'da Ölüm ve Acılar," Hınçer, Bora (1975), Karacaoğlan Semineri ve Şenlikleri, *Türk Folklor Araştırmaları,* 16 (31), 7344'den aktarılmış.

Boratav, P. Naili (1991), "Güney Şairleri", *Folklor ve Edebiyat 2,* Adam yayınları, İstanbul, s. 19-39.

Çabuk, Feriha (2007), *17. Yüz Yıl Âşıklarından Gevheri, Kayıkçı Kul Mustafa, Âşık Ömer, Karacaoğlan ve Ercişli Emrah'ın Şiirlerinde Mistik Unsurlar,* Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara.

Çakıl, Perihan (1947-1948), *Karacaoğlan'da Sosyal Hayat, Din ve Dünya Görüşü, Üslup,* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Mezuniyet Tezi.

Durbilmez, Bayram (2007), "Renk Adına Bağlı Mahlaslar ve Karacaoğlan Mahlaslı Halk Şairleri", *Doğumunun 400. Yılında Uluslararası Karacaoğlan Sempozyumu,* (Haz. Kudret Ünal), Tarsus Belediyesi Yayınları, Tarsus, s. 30-44.

Duymaz, Ali (2014), "Karacaoğlan ile Âşık Kerem'in Şahsiyet ve Eser Bakımından Benzerlikleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Karacaoğlan Kitabı,* (Haz. Sabri Koz), Kitabevi, İstanbul, s. 149-156.

Elçin, Şükrü (2014), "Halk Edebiyatında Kaynaklar Meselesi ve XVI ncı Asır Ozanı Karaca Oğlan", *Karacaoğlan Kitabı,* (Haz. Sabri Koz), Kitabevi, İstanbul, s. 87-120.

Görkem, İsmail (2016), "Türk Sözel Kültür Geleneği ve Karacaoğlan", Ahmet Şükrü Esen, *Anadolu Âşıkları -1 Karacaoğlan*, (Haz. İsmail Görkem), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Hınçer, Bora (1975), "Karacaoğlan Semineri ve Şenlikleri", *Türk Folklor Araştırmaları*, 16 (31), s. 7344.

İvgin, Hayrettin (2014), "Karacaoğlan Geleneğinin Kültür-Sanat ve Edebiyatımızdaki Yeri", *Karacaoğlan Kitabı,* (Haz. Sabri Koz), Kitabevi, İstanbul, s. 143-148.

Karaer, Mustafa Necati (yy), *Karacaoğlan Hayatı Sanatı Eserleri,* Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul.

Kılıç, Yusuf (1991), Karacaoğlan'ın Şiirlerinde İslami Motifler", *1. Uluslararası Karacaoğlan ve Halk Kültürü Sempozyumu (21-23 Kasım 1990, Adana) Bildiriler,* Arif Ofset, Adana.

Koz, Sabri (2014), "Karacaoğlan: Baştan Sona Sevda Baştan Sona Memleket", *Karacaoğlan Kitabı,* (Haz. Sabri Koz), Kitabevi, İstanbul, s. 1-3.

Köprülü, M. Fuad (2004), *Saz Şairleri,* Akçağ Yayınları, Ankara.

Öztelli, Cahit (2008), *Karaca oğlan (Yaşamı ve Bütün Şiirleri),* Özgür Yayınları, İstanbul.

Tan, Nail (2014), "Türk Oyun Yazarlarının Halk Şairleriyle İlgili Oyunları ve Karaca Oğlan Hakkında Yazılmış Oyunlar", *Karacaoğlan Kitabı,* (Haz. Sabri Koz), Kitabevi, İstanbul, s. 131-141.

Tecer, Ahmet Kutsi (2014), "Karacaoğlan'a Yeni Bir Bakış", *Karacaoğlan Kitabı,* (Haz. Sabri Koz), Kitabevi, İstanbul, s. 63-85.

Yüzendağ, Ahmet (1977), "Karacaoğlan'da Allah Sevgisi ve İslami Motifler", *Milli Kültür* 1 (7), s. 56-58.

http://hadislerleislam.diyanet.gov.tr/?p=kitap&i=1.0.379 15.07.2018

DİNÎ DEĞERLERİN KÜLTÜREL SÜREKLİLİĞİ VE MEDENİYET OLUŞUMUNDAKİ ROLÜ*

Prof. Dr. Sinan GÖNEN**

Özet: İnsan ve toplum birlikteliği var oluşla başlayıp devam eden bir süreçtir. Toplumların oluşum süreçlerinde insanları bir arada tutan değerlerin önemi ortaya çıkar. Bu değerlerin, toplumsal yapının oluşumuna katkısıyla birlikte toplumları diğerlerinden ayırt edici özellikleri de vardır. Bu noktada toplumların kendilerine has oluşturdukları, zamanla gelişip değişerek bir diğerinden farklılaşmasıyla sonuçlanan süreçlerin temelinde var olan değerlerin başında kültür gelir. Milletlerin kültürel yapısı somut ve soyut yönleriyle din, bilim, coğrafya vb.nin de etkisiyle, aynı zamanda yeni bir medeniyet inşasının da temelini oluşturur. Medeniyet kavramının içini dolduran unsurların başında özgün kültür gelir. Bu makalede, Türk milletinin geçmişten geleceğe oluşturduğu medeniyet tasavvurunun kültürel alt yapısı, somut olmayan kültürel miras unsurlarıyla (dinî yönden) desteklenerek irdelenecek; günümüzdeki durumu ve medeniyet kavramının içini dolduran zenginliğin korunması ve geliştirilmesi noktasında çıkarımlarda bulunulacaktır.
Anahtar Kelimeler: *Kültür, medeniyet, somut olmayan kültürel miras*

Cultural Continiuty of Religious Values and Its Role on the Civilisation Process

Abstract: Togetherness of human-being and society started with the existence and stil continuing. Vaule of the norms that holding people together is very important fort he process of societies. These norms not only affect the social structures but also differs the societies from others. Culture is one of the most important norms that peculiar to different societies and changes over time in the differentaiton processes. Besides religion, science, geography and with the tangible and intangible dimensions, culture is the main base of creating a new civilisation. One of the most important factors that give meaning to the civilisation is culture. In this paper, cultural base of Turkish nation's presentation of civilisation has been studied by examining intangible cultural heritage (religional dimension); and made inferences about the current situation, protecting and developing the havings of civilisation
Keywords: *Culture, civilisation, intangible cultural heritage*

Giriş

İnsanları bir arada tutan ve hayatı zenginleştiren unsurların başında gelen kültür, zaman içinde değişir ve dönüşür. İnsan hayatı doğumla başlar ve dünyayı algılama boyutu gelişince eğitim süreci de başlamış olur. Bu noktada insanın ailesinden öncelikle dilini öğrenmesi bu süreci hızlandırır. Dilin öğrenilmesiyle birlikte insan yaşadığı toplumu anlamaya ve dolayısıyla o toplumun değerlerini de öğren-

---

* Bu makale, "Kültürel Süreklilik ve Medeniyet Oluşumundaki Rolü" adıyla *IV. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu/Doğu-Batı Medeniyetlerinin İnşasında Tarih, Kültür, Sanat, Felsefe ve Din 10-14 Nisan 2018, Türkistan/Kazakistan'da bildiri olarak sunulmuştur.*

** Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, sgonen@selcuk.edu.tr

meye başlar. Bu değerlerin başında da kültür (örf, âdet, gelenek, görenek, vb.) ve din gelir. Aslında kültür ve din birlikteliği insan hayatının başlangıcına kadar uzanır. Çoğu zaman dinî ögeler kültürel ögelerin arasına sıkıştırılarak insana öğretilir. Bu, kimi zaman bir masal olurken, kimi zaman da bir fıkra olabilir. Bu husus da ayrıca eğitimin bir parçasıdır. İnsan topluluklarının kendilerine özgü ve zamanla inançla da örülen millî kültürleri, onları bir diğerinden ayıran en temel unsurların başında gelir.

Geçmişten günümüze varlığını sürdüren somut olmayan kültürel unsurların çeşitli işlevleri vardır.

Bu işlevleri W. R. Bascom şöyle açıklamaktadır:

1. Eğlenme, Eğlendirme ve Hoşça Vakit Geçirme İşlevi
2. Toplumsal Kurumlara ve Törenlere Destek Verme İşlevi
3. Eğitim ve Kültürün Genç Kuşaklara Aktarılması İşlevi
4. Toplumsal ve Kişisel Baskılardan Kurtulma İşlevi (Bascom 2005: 137-142, Ekici 2007: 124-126'dan)

Bu maddelere marksist düşünceye sahip halk bilimciler son bir işlev daha eklemektedirler, bu da "protesto işlevi" olarak adlandırılmaktadır (Başgöz 1996, Oğuz-vd. 2013: 89'dan).

Bu çıkarımlardan hareketle, somut olmayan kültürel unsurların toplumsal kurumlara, inançlara ve törelere destek olma işlevi yanında, dinî eğitimi genç kuşaklara aktarmada da önemli bir rol üstlendiği söylenebilir.

Aşağıda, dinî kültüre sözlü kültür ürünlerinin katkısı, ürünlerin işlevleri açısından örneklerle değerlendirilecektir.

A. Somut Olmayan Kültürel Miras Unsurlarının (Halk Anlatmaları/Kalıplaşmış İfadeler/Halk Şiiri) Medeniyet Oluşumuna Katkısı

Toplumun kültürel hayatını oluşturan, çoğunlukla söze dayalı ve somut olmayan ürünlerin varlığı gözle görülmeyebilir; ancak bunlar hayata anlam katan ve hayatı zenginleştiren unsurların başında gelir.

Geçmişten günümüze yaşayan sözlü kültür ürünlerinin başında; masal, efsane, fıkra, halk hikâyeleri, atasözü, alkış, türkü, ağıt, mâni ninni, bilmece, tekerleme, vb. gelir. Çocuklara yönelik anlatmaya dayalı türlerden olan masalların işlevine bakıldığında ideal toplumun nüvesini oluşturan çocukların hedef kitle olarak seçildiği görülür.

Burada ideal toplumu oluşturacak olan çocukların gelecekte her yönüyle iyi bir insan olması hedeflenmiştir. Hemen bütün masalların iyiliğe, doğruluğa yönelten bir mesaj içerdiği düşünüldüğünde, masalların en temel işlevi ortaya çıkmış olacaktır. Bu doğrultuda ahlaklı ve erdemli bir birey olarak yetişmesi hedeflenen çocuğa, verilen mesajlar yanında, çocuğun masalı anlatan kişi (Bu kişi çoğunlukla ninesi ya da annesidir) ile arasındaki iletişimi kurması ve güçlendirmesi, yani nesiller arası bağı kurması, dildeki yeni kelimeleri öğrenmesi de masalların çocuğa kattığı değerlerdendir. Zaten medeniyet tasavvurunun en önemli unsuru da bu türden

insanlar yetiştirmek ve bu insanların topluma katkıları değil midir? İnsan olmadan medeniyet olabilir mi?

Örneğin bir Bayburt masalı olan *Gül Sinan'a Neyledi Sinan Güle Siyaset* adlı masalda şu bölümler dikkat çekicidir:

"…Bir de baktı ki yukarıdan bir aslan geliyor:

'Selâmünaleyküm.'

'Aleykümselâm.' (Sakaoğlu 1999: 296)

"Çocuk bir 'Ya Allah, ya bismillâh' deyip devin boynuna nasıl kılıcı vurduysa leşi bir yana, başı bir yana…" (Sakaoğlu 1999: 298)

"Allahısmarladık bizi, sağ kalırsak görürüz birbirimizi." deyip ayrıldı." (Sakaoğlu 1999: 304)

"Kuş, dilinin altından eti çıkarıp yerine kor. 'Bismillâh' deyip yalar dili ile." (Sakaoğlu 1999: 305)

"'İşte oğlum, benim hikâyem budur.'

'Şevketlüm, iki rekat namaz kılayım da beni öyle kes.'

Kalkıp iki rekat namaz kılarken…" (Sakaoğlu 1999: 308)

Bu bölümlerde de görüleceği üzere, bu masalı dinleyen ya da okuyan çocuk toplumun gelenekleri içerisinde yer etmiş olan *selam vermeyi, besmele çekmeyi, dua mahiyetinde vedalaşmayı* ve *namaz* kavramlarını öğrenecektir.

Denizli'nin Çardak ilçesinden derlenen *Ayağına Diken Batan Horaz* masalında da aksi ve yaramaz bir horoz anlatılır. Burada ayağına diken batan horoz, dikeni çıkaramaz; önce bir nineden yardım ister. Nine yardım eder, çıkan dikeni ateşte yakmasını isteyen horoz, daha sonra nineden dikenini ister; alamayınca ninenin ekmeklerini çalıp kaçar. Ekmekleri çobanlara verir. Tekrar çobanlardan ekmeğini ister; alamayınca koyunlardan birini alıp götürür. Horoz bir düğüne varır, koyunu oraya verir ve koyun kesilir. Horoz koyununu ister, alamayınca gelini kaçırır. Yolda gördüğü çobanlara gelini verir, onların kavallarını alır ve kavalı öttürürken ayağına bir diken daha batar ve bu dikenin acısını çeker, durur (Sakaoğlu 1999: 289-290). Bu masalı dinleyen ya da okuyan çocuğun alacağı en önemli mesaj, yapılan kötülüklerin karşılıksız kalmayacağı ve iyiliğe iyilikle cevap verilmesi gerektiğidir.

Bir başka sözlü kültür ürünü olan fıkraların yaşama ve yaşatılma sebeplerine göz atıldığında eğlenme, eğlendirme, ders ve öğüt verme öne çıkmaktadır. Burada da fıkraların toplumun her kesimine hitap ederek ders ve öğüt vermesi, insanları yanlıştan döndürmeyi ya da doğru üzerinde tutmayı hedeflemesi; dolayısıyla ideal toplumun düzenine katkı sunması birlikte düşünüldüğünde, fıkraların kültüre ve medeniyete bir başka açıdan zenginlik katan unsur olduğu görülecektir.

Örneğin Nasreddin Hoca'nın aşağıdaki fıkrasında Allah'ın rahmetine duyulan saygı farklı bir cepheyle şöyle anlatılır:

"Komşu, Hocanın önüne geçmiş:

-A, efendi… Geçen gün, şakır şakır yağmur yağarken beni fena halde tekdir ettin. Şimdi, birkaç damla yağmurdan neden böyle kaçıyorsun?. Allah'ın rahmetinden kaçılır mı?..

Demiş… Hoca, hiç bozmamış:

-Hakkın var komşu, Allahın rahmetinden kaçılmaz… Ben de kaçmıyorum. Ancak semadan dökülen cenabı hakkın rahmetini çiğnenememek için, bir an evvel evime gitmek istiyorum. Diye cevap vermiş." (Ziya Şakir 1939: 71) Bu metinde de görüleceği üzere fıkranın içeriğinde Hoca'nın hazırcevaplılığı ön plana çıkarken, ayrıca yağmurun Cenab-ı Hakk'ın rahmeti olduğunun vurgulanması özellikle bu fıkrayı okuyan ya da dinleyenlerde farkındalık oluşturması açısından önemlidir.

Yine *Allah Gibi mi, Kul Gibi Mi?* adlı fıkrasında Hoca, Cenab-ı Allah'ın farklı bir yönünü şöyle anlatır:

"Günün birinde çocuklar kendi aralarında topladıkları cevizleri paylaşmak isterler, fakat bir türlü paylaşamazlar. Tam kavga edecekleri sırada bir de bakarlar ki Nasreddin Hoca geliyor. Hoca'ya;

'Hocam biz cevizleri paylaşamadık, paylaştırabilir misin?' deyince Hoca;

'Allah gibi mi, kul gibi mi?' diye sorar. Bunun üzerine çocuklar;

'Hocam, elbette Allah gibi.' derler. Ardından Hoca, çocukları toplar ve cevizleri istediği gibi paylaştırmaya başlar. Ardından;

'Ahmet al sana bir, Mehmet sana beş, Hasan sana iki, diğerlerinize ise ceviz yok" deyince çocuklar;

'Hocam böyle olmaz bazılarımıza çok bazılarımıza az verdiniz, bazılarımıza ise hiç vermediniz, böyle olur mu?' derler. Hoca;

'Çocuklar, çocuklar! Siz benden Allah gibi paylaştırmamı istediniz, ben de bu şekilde paylaştırdım. Siz biliyor musunuz, Allah istediğine çok, istediğine az verir; istediğine ise hiç vermez, herkes verilene rıza göstermek zorunda kalır.' der." (Sakaoğlu-Alptekin 2009: 204-205) Bu örnekte de görüleceği üzere, kullarına dağıttığı rızık konusundaki değişkenliğin Allah'ın takdiri olduğu hususu, fıkrada farklı bir konunun aynı sonuca ulaştırılmasıyla neticelendirilmiş ve ayrıca içine mizah katılarak metnin işlevsel yönü de zenginleştirilmiştir. Burada çocukların ilk etapta tabii ki Allah gibi şeklinde cevap vermeleri de dikkatlerden kaçmayacaktır.

Geçmişten günümüze uzanan çizgide anlatılan halk hikâyeleri sözlü kültür ürünleri arasındaki uzun anlatmalardandır. Bu anlatmalar aşk, kahramanlık ya da her ikisi bir arada bulunan konuları içerir. Aşk konusu işlenirken insan ve duygu birlikteliği doğallığıyla verilir; kahramanlıkta ise toplumu diri tutan vatan, din, şehitlik, vb. kutsal kavramlar etrafında birliği tesis etmek ve gerektiğinde gerektiği gibi davranmayı özendirmek temelinde hassasiyet yatar. Burada da sevgi ve aşk kavramının doğallığının yanında toplumsal birlikteliğin ve bir toprak parçasını vatan edinerek yaşama bilincinin üstünlüğü anlatılır.

Örneğin Dede Korkut Hikâyeleri göz önüne alındığında, hikâyelerin giriş bölümü, "Resul 'aleyhi's-selâm zamanına yakın Bayat boyından Korkut Ata dirler bir er kopdı" (Ergin 1997: 73) diye başlayarak, daha ilk cümleyle Hz. Peygamberden bahsedilir; devamında "Ağız açup öger olsam üstümüzde Tañrı görklü. Tañrı

dostı din serveri Muhammed görklü. Muhammedüñ sağ yanında namaz kılan Ebû Bekir Sıddık görklü…" (Ergin 1997: 75) denilerek Hz. Peygambere atıfta bulunulur. Bunun yanında, Dede Korkut Hikâyelerinin girişinde, örnek olarak şu atasözlerine de dikkat çekilebilir:

"Allah Allah dimeyinçe işler oñmaz. Kādir Tanrı virmeyinçe er bayımaz. Ezelden yazılmazsa kul başına kaza gelmez. Ecel va'de irmeyinçe kimse ölmez. Ölen adam dirilmez. Çıhan can girü gelmez. Bir yigidüñ kara tağ yumrısınça malı olsa yığar direr taleb eyler, nasibinden artuğın yiye bilmez. Urlaşuban sular taşsa deñiz tolmaz. Tekebbürlik eyleyeni Tañrı sevmez, könlin yüce tutan erde devlet olmaz." (Ergin 1997: 73). Bu atasözlerinde de görüleceği üzere Allah'a güvenme, kadere ve kazaya iman ve rızık meselesi gündeme getirilir; ayrıca büyüklenmenin kötü bir davranış olduğu da aktarılmaya çalışılır.

Hikâyelerden örnek olmak üzere Duha Koca Oğlu Delü Dumrul verilebilir. Hikâyede bir yiğit olarak karşımıza çıkan Deli Dumrul, kuru bir çayın üzerine yaptırdığı köprüden geçenden 33, geçmeyenden döverek 40 akçe alır. Bir gün köprünün yanındaki obada ölen genci, Azrail'in öldürdüğünü duyunca Allah'tan onunla karşılaşmayı ister ve Azrail'i öldürüp gençlerin canını kurtarmaya and içer. Deli Dumrul yiğitleriyle birlikte iken kapıcı ve çavuşlarına görünmeden içeri giren Azrail'den ürperir. Ona karşı hamle yapacağı sırada güvercin kılığında bacadan kaçan Azrail'i yakalamak için atına binerek peşine düşer. Azrail atının gözüne görünür ve Deli Dumrul attan düşer. O sırada Azrail Deli Dumrul'un göğsünün üzerine biner ve onun canını almak ister. Deli Dumrul Allah'a 'canımı alacaksan sen al, Azrail'e bırakma' diye yalvarır. Bu söz Cenab-ı Allah'ın hoşuna gider ve yerine can bulmak kaydıyla Azrail'den bırakmasını ister. Deli Dumrul, baba ve annesinden canlarını ister; fakat onlar vermez. Hanımı canını vermeyi kabul eder. O da Allah'a yalvarır; ya eşiyle birlikte ölmek ya da eşiyle birlikte yaşamak ister. Cenab-ı Allah onlara 140 yıl ömür vererek anne ve babasının canını alır (Ergin 1997: 11-12). Ayrıca hikâyelerin sonunda ozan duası bulunmaktadır. Örnekte de görüleceği üzere, bu hikâyeyi dinleyen ya da okuyan bir çocukta/gençte bırakacağı izlenim şüphesiz, dört büyük melekten biri olan ölüm meleğinin tanınması ve haksızlık yapılması ya da büyük sözler söylenmesi neticesinde bir ceza ile karşılaşılabileceğinin anlatılmasıdır. Ayrıca, hikâyede insanın eşinin yanındaki değeri ve can denilen olgunun hemen bir başkası için feda edilip edilemeyeceği konuları da verilmeye çalışılmaktadır.

Efsanelerde de durum çok farklı değildir. Hemen her konuda efsane anlatılmakla beraber, bu metinler anlatılırken hedeflenen unsurlar; toplumu dinî, millî ve diğer müspet konularda bir arada ve zinde tutma çabasıdır. Örneğin kaplumbağanın ortaya çıkışını anlatan aşağıdaki metinde, toplumu kandırmaya çalışan bir tüccarın, Cenab-ı Hakk'ı kandıramaması ve Yaradan tarafından cezalandırılması küçük bir hikâye kurgusunda efsaneye dönüşmüştür:

"Vaktiyle, kaplumbağa buğday satan bir tüccar imiş. Başkalarından aldığı buğdayı kâr ile yine başkalarına satarmış. Ama içi fesat doluymuş bu tüccarın, gözünü çabuk zengin olma hırsı bürümüş. Çok satmasına çok satarmış ama, tüccar

daha da çok kazanmak istermiş.

Dünyada mal mülk edinmek için ihtirasların bile kendisini durduramadığı insanlar ne yaparlarsa o da onu yapmış: Alışverişe hile katmış. Başlamış büyük ölçekle alıp küçük ölçekle satmaya. Satmasına satmış, kandırmasına kandırmış üç beş kişiyi ama, Allah'ı da kandıracak değil ya.

Allah, gözü dönmüş bu haris tüccarı, ona en yakışan şekilde cezalandırmış: Buğday alırken kullandığı büyük ölçeği sırtına, buğday satarken kullandığı küçük ölçeği de karnının altına koyup bugünkü şekline döndürüvermiş. Ayrıca en büyük ceza olarak da onun kıyamete kadar yerlerde sürünmesini uygun bulmuş." (Sakaoğlu 2003: 185-186).

Günlük konuşma dilinde yeri geldiğinde kullanılan ve daha çok konuyu özetlemesi açısından tercih edilen atasözlerinin geçmişte edinilen toplumsal tecrübeleri geleceğe aktarmak gibi bir görevi vardır. Toplumsal tecrübelerle insanları uyarma, olumlu deneyimleri genç kuşaklara aktarma, olumsuz durumları ironik bir biçimde eleştirerek olumluya yönlendirme işlevi düşünüldüğünde atasözlerinin; hem dili zenginleştirmesi, hem de toplumu ideal toplum düzeyinde tutmayı hedeflemesi açısından önemli görevler üstlendiği görülecektir.

Atasözleri arasında İslam dini ile ilgili pek çok söz olduğu görülecektir. Bu sözlerin bir kısmının kaynağı Kuran-ı Kerim iken, bazılarının kaynağında hadisi şerifler vardır. Burada örnek olmak üzere şu sözlere göz atılabilir:

Allah doğrunun yardımcısıdır (Aksoy 1988: 138), Allah dağına göre kar verir (Aksoy 1988: 138), Allah çam isteyene çam, mum isteyene mum verir (Aksoy 1988: 138), Allah gümüş kapıyı kaparsa altın kapıyı açar (Aksoy 1988: 138), Allah isterse bir kulun işini, mermere geçirir dişini, istemezse işini, muhallebi yerken kırar dişini (Aksoy 1988: 139), Allah sabırlı kulunu sever (Aksoy 1988: 139) Allah'tan umut kesilmez (Aksoy 1988: 140). Bu sözlerin söylenildiği bağlamlar düşünüldüğünde işlevi ortaya çıkacaktır. Burada hedef, insanları inançlar etrafında tutmaktır.

Yine deyimler arasında da kaynağını İslam dininden alan kelime birlikleri vardır. Örneğin; Allah aşkına (Aksoy 1988: 564), Allah bağışlasın (Aksoy 1988: 564), Allah bilir (Aksoy 1988: 564), Allah gecinden versin (Aksoy 1988: 564), Allah'ın günü (Aksoy 1988: 564), Allah için (Aksoy 1988: 565), Allah utandırmasın (Aksoy 1988: 565) ve Allah vere de (Aksoy 1988: 565) gibi deyimlerde de İslam'ın kültürel unsurlarda yer ediş biçimi görülebilir.

Benzer durum alkış (dua) metinlerinde de görülecektir. Kalıplaşarak sözlü kültürde yaşayan dua metinleri incelendiğinde, duanın hareket noktasının, "…genellikle 'benden sana, benden bize, benden size' şeklinde birinci tekil ağızdan çıkmış olmasıdır. Bunun yanında 'bizden size ya da bizden bize' şeklinde birinci çoğul ağızdan söylendiği de görülecektir. 'Allah devlete, millete zeval vermesin', 'İyilikler seninle olsun', 'Biz eksilttik, Allah yetirsin', 'Anne baba olasınız' vb." (Gönen 2007: 689)

"Duanın sosyolojik yönünde ise toplumsal birlikteliği zinde tutan, karşılıklı saygı ve sevgiyi güçlendiren bir araç olduğu görülecektir. 'Allah kimseciklerin başına vermesin.', 'Cümlemizin başına gelmeye' örneklerinde görüldüğü gibi kişi, kendini toplumun ferdi kabul ederek birliktelik adına isteklerde bulunmaktadır." (Gönen 2007: 688)

Burada örneğin, günlük hayatta herkesin çok sık kullandığı ve bir kimsenin yardımı/iyiliği görüldüğünde o kişiye söylenen ve dilden hemen beklemeksizin dökülen, *Allah razı olsun* duası, hatta o kişinin cevaben *Allah senden de razı olsun* şeklindeki duanın tasavvuftaki karşılığı nefs-i mardiyye mertebesidir. Yani "'hoşnut olunan nefis' anlamına gelen nefs-i mardiyye, tasavvufta bütün benliği ile Hakk'a teslim olan, Allah'ın kendisinden razı olduğu nefis demektir." (Karaman-vd., 206: 524)

Halk şiirinin en önemli türlerinin başında gelen türküler, toplumu ilgilendiren hemen her konu ile ilgili söylenmiştir. Bu ürünlerin bazıları kahramanlık üzerine iken bazıları kardeşlik, bazıları gelin-kaynana çekişmesi üzerine kurulmuştur. Aslında türkülerin yoğunlaştığı hususların başında, toplumsal bir konuya el atılması ya da bir sorunun gün yüzüne çıkarılması gelmektedir.

Örneğin aşağıdaki dinî/tasavvufi nitelikli ya da kahramanlık türkülerinde milletin duygularına tercüman olunurken, bir sonraki örnek dörtlükte kardeşliğin öneminin vurgulandığı görülecektir:

Rum'dan Şam'a dek âşık olduğum
Yemen ellerinde Veysel Karânî
Allah'ın habibi dostum dediği
Yemen ellerinde Veysel Karânî

Seher vakitlerinde dura giderdi
Daima Allah'ı tevhid ederdi
Âdeti bu idi deve güderdi
Yemen ellerinde Veysel Karânî
(Yakıcı 2007: 236)

Şahım Hayber kalasını yıkarken
Nice yezit helâk oldu bakarken
Muhammed Mirac'a ol dem çıkarken
Turnalar Ali'yi görmediniz mi?

Kim gördü deryada balık izini
Eğildi ol öptü kabrin tozunu
İşidin Ali'nin hop avazını
Turnalar Ali'yi görmediniz mi?
(Yakıcı 2007: 237)

Mızıka çalındı düğün mü sandın?
Al beyaz bayrağı gelin mi sandın?
Yemen'e gideni gelir mi sandın?
Dön gel ağam dön gel dayanamirem
Uyku gaflet basmış uyanamirem (Yakıcı 2007: 221)

Bu türkülerin 'söyleyen, dinleyen ya da okuyan kişiye vermeyi hedeflediği hususlar nelerdir?' sorusuna cevaben pek çok şey söylenebilir. Öncelikle bu türküler geçmişi yad ederken, aynı zamanda geleceğe bilgi aktarımı yapmakta, kutsal değerlerin önemini vurgulamakta, ezgileriyle akıllarda daha kolay yer edinebilmektedir.

Benzer durum ağıtlar için de geçerlidir. Format olarak türkü düzeninde görülen ağıtlar da bu noktada önemli bir görevi üstlenmektedir. Örneğin, *Sevdiğiyle Kaçan Kızın Ağıdı'*ndan alınan aşağıdaki ilk dörtlükte mahşer gününe olan iman ve inanç anlatılırken, ikinci dörtlükte sırat köprüsü konu edilir:

İpil ipil biten otlar
Yüreğime vurdun dertler
Yarın olur mahşer günü
Arzuhal veririm kurtlar
(Görkem 2001: 298)

Seymen tepeyi taladı
Ahrette geçer sıratı
Kurban olam Kadir Mevlâ'm
Koynunda kaldı muradı
(Görkem 2001: 298)

*Redifler Ağıdı'*ndan alınan aşağıdaki dörtlükte de orduya, Hz. Peygamberin yardım edeceği inancı işlenir:

Redifler tabiye kazar
Çavuşlar orduyu düzer
İnşallah Moskof'u bozar
Peygamberin zoru ile (Görkem 2001: 197)

Aşağıdaki *Yemen Ağıdı*'ndan alınan iki dörtlükte de askerlik ve vatan savunması acılı bir dille ifade edilir:

Tarlalarda biter kamış
Uzar gider vermez yemiş
Çöl Yemen'de iki kardeş
Bir Mehmet Biri Memiş
…

Kır atı kapıda bağlı
Kırbacı terkide bağlı
Tez gelesin babam oğlu
Küçükten yüreğim dağlı
(Görkem 2001: 85-186)

Anonim halk şiirinin en küçük birimlerinden olan mânilerde de işlenen konular arasında din ve inançla ilgili hususlar bulunmaktadır. Asıl söylenilmek istenilenin son iki mısraya saklandığı mânilerin işlevleri arasında, inanılan değerlerin teyidi vardır. Örneğin aşağıdaki mânide ölüm meleğinin sorumsuzluğu, asıl karar vericinin Allah olduğu kapalı bir anlatımla vurgulanır:

Sabahtır ezana bak
Kabrimi kazana bak
Azrâ'il'in suçu ne
Defteri yazana bak (Güzel-Torun 2005: 350)

Aşağıdaki mânide de din ve geleneğin birlikteliği vurgulanır. Bayram günlerinin kutlanma biçimi dizelere yansırken, dinî ve millî gelenekler de geleceğe taşınır:

Geze geldim geze geldim
İnci mercan dize geldim
Komşularım bayram günü
Arzulayıp size geldim (Yardımcı 2008: 40)

Yine Ramazan ayına mahsus oluşan Ramazan mânileri de burada dikkat çeken metinlerdir. Ramazanın güzelliği, aşağıdaki örnekte de görüleceği üzere mânilere yansırken, geleceğe kültür aktarımı yapılır:

Ramazan geldi dayandı
Camiler nura boyandı
Benim devletli efendim
Sıra bahşişe dayandı (Yardımcı 2008: 39)

Sözlü kültür ürünlerinden bir diğeri de daha çok çocukları uyutmak için kendine has ezgisiyle söylenilen ninnilerdir. Acaba hayatı tanımaya başlayan çocuklara aşağıdaki ninnilerin söylenmesinin ne gibi katkıları olacaktır?

Lâ ilâhe illallah,
Yavrumu büyüt Allah,
Ninni, yavrum ninni
(Çelebioğlu 1995: 108)

Beşiğimin altı demir
İçindeki yatan Ömür
Mevlâ'm sana versin ömür
Ninni yavrum ninni
(Çelebioğlu 1995: 104)

Dağda davarın kışlasın
Ovada çiftin işlesin
Seni yaradan bağışlasın
Uyusun oğlum ninni
(Çelebioğlu 1995: 104)

Hû, hû, hû Allah
Sen uykular ver Allah
Sen uykular vermezsen,
İyilik sağlık ver Allah, ninni
(Çelebioğlu 1995: 107)

Yukarıdaki örnekler dikkate alındığında, çocuğun daha küçüklüğünden itibaren inanç değerleriyle birlikte yetişmesi amaçlanır. Bu ninnileri işiten çocuk, daha hayatı tanımadan içinde yaşayacağı toplumun inançlarını tanımaya başlar. Zira inancımızda yeni doğan çocuğun kulağına ezan okunmasını da düşünürsek, bu tür ninnilerin sözlü kültürde uygulamayı desteklediği rahatlıkla söylenebilir. Buradaki örneklerde de görüleceği gibi kelimeyi tevhit, uzun ömür dileği, gelecek için iyi dilekler, Cenab-ı Hakk'ın ismi ve çocuk için her şeyin O'ndan istenmesi ninniyle birlikte verilir.

Bazen anlamlı, bazen de anlamsız kelimelerin bir arada kullanıldığını gördüğümüz tekerlemelerde de kimi zaman dinî içeriklerin işlevsel olarak kullanıldığı görülür. Örneğin çocukların yürümesiyle ilgili kullanılan aşağıdaki tekerlemede de bu olay çocuğun dünyasına indirgenerek sözlü kültüre yansımıştır:

Çıktım cumaya,
Salladım selâya.
Çocuğum yürüsün
Gelecek cumaya
Selâya restur
Oğluma destur
İzin ver Allah'ım,
Yavrum yürüsün
Selâlar verilsin
Çocuğum yürüsün
(Kaya 2001: 12)

Sınava girecek çocukların dilinde dolaşan, aşağıdaki tekerlemelerin de, dua nitelikli olduğu görülecektir:

Kulhü Allahü kametlere
Selâm olsun şehitlere
Allah baş Muhammed yoldaş
Bana zor soru soranın
Allahümme Ya Vedud!
Hocanın ağzını bağla,
Dilini tut.
(Kaya 2001: 13)

Ağzı bağlı, dili taş.
(Kaya 2001: 13)

Daha çok çocukların kendi aralarında eğlenirken ya da çeşitli kaynaklardan okuyarak öğrendikleri bilmecelerde de dinî kavramların soru cevap şeklinde verilmeye çalışıldığı görülür. Örneğin;

Her şeyi görür
Benzerini görmez
(Allah)
(Çelebioğlu-Öksüz 1995: 48)

Hey kişi
Ne biri bilirsin, ne beşi,
Bir koyun kuzulamış
Anası erkek, yavrusu dişi
(Allah, namaz, Âdem, Havva)
(Çelebioğlu-Öksüz 1995: 48)

Adı küçük kendi büyük (Kuran-ı Kerim) (Çelebioğlu-Öksüz 1995: 49)

Günde beş defa sarmaş dolaş
Bil bakalım bu nasıl arkadaş
(seccade)
(Çelebioğlu-Öksüz 1995: 52)

Fırın ağzına saç koydum
Cümle âlemi aç koydum
(Ramazan)
(Çelebioğlu-Öksüz 1995: 53)

Yukarıdaki bilmeceler göz önüne alındığında bilmecelerin ipuçlarıyla birlikte karşıdaki kişide oluşturduğu sorgulama ya da ona öğretilmek istenilen hususlar cevaplarında açığa çıkar. Metinlerin cevaplarına göz atıldığında, Allah, namaz, Âdem, Havva, Kuran-ı Kerim, seccade, Ramazan, vb. gibi İslam dininin en önemli konularının bilmecelerin arasına gizlendiği görülecektir.

B. Günümüzdeki Durum

Yukarıda verilen metinler bir bütün olarak düşünüldüğünde medeniyet oluşumunda sözlü kültür ürünlerinin her birinin katkısı ortaya çıkmış olacaktır. Buradaki küçük örneklerden hareketle medeniyetin güzelliğinin küçük ve anlamlı ayrıntılarda gizli olduğu görülecektir. Geçmişten günümüze gelen ve geleceğe de aktarılması hedeflenen somut olmayan kültürel miras unsurlarının bugün bize intikali ne durumdadır? Ve bu kuşak, gelecek kuşaklara ne kadarını aktarabilecektir?

Burada sorulması ve cevaplanması gereken en önemli soru budur? Bugün teknolojinin hızla gelişmesi ve insan hayatına fazlasıyla yön vermesi, geleneksel kültürün zayıflamasını da beraberinde getirmiştir. O hâlde durum tespiti yapılacak olursa neler söylenebilir?

Öncelikle sözlü kültür ürünleri, geçmişten günümüze sözel olarak nesilden nesile aktarılarak gelirken, bu aktarım son yüzyılda ciddi sektelere uğramıştır. Bunda; kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması, kentleşme, insanların bireysel hayat yaşama tercihleri, vb. birçok husus etkili olmuştur. Sözlü gelenekte yaşayan ürünlerin bugün gelecek kuşaklara aktarılamamasındaki sıkıntılar kültürün değişmesiyle açıklanabilir. Ancak burada önemli olan değişimin yönü ve yerine ne konduğu ya da konamadığı problematiğidir.

Örneğin geleneksel çocuk oyunlarından kaç tanesi günümüzde yaşamakta ya da yerini bilgisayar oyunlarına mı bırakmaktadır? Kırsal kesim, köy odaları ve

düğünlerde daha çok oynanan geleneksel köy seyirlik oyunlarının günümüzdeki durumu, acaba çocuk oyunlarından farklı mıdır? Kaç tane anne çocuğunu ninni ezgileriyle uyutmakta, kaç tanesi büyüklerinden öğrendiği masalları çocuklarına anlatmaktadır?

Bu durum, toplumu bir ağaca benzetirsek, ağacın kök ve dallarıyla açıklanabilir. Toplumu ayakta tutan kökleri, ona güzellik katan ise dallarıdır. Din ve kültür en önemli köktür; dallar da onun farklı uygulamalarıdır. Acaba bu ulu, köklü ağacın dalları doğal sürecinin ötesinde bilinçli ya da bilinçsizce bizim tarafımızdan da budanmakta mıdır?

İşlevini yitiren her sözlü kültür ürünü değişime uğrar ya da unutulur. Bugün gelinen nokta şöylece özetlenebilir:

1. Geleneksel olarak yaşayanlar (türküler, vb.)

2.Dönüşüme uğramakla beraber yaşayanlar (atasözleri, meddah, vb.)

3.Tamamen dönüşüme uğrayanlar (orta oyununun modern tiyatroya dönüşmesi)

4. Unutulanlar (Bunların bir kısmını doğal süreçte bu neslin bilmesi de mümkün değildir. Ancak kendisinden bir önceki nesilde gördüğü ve kendisinden bir sonraki nesilde göremediği durumlar burada ifade edilebilir.)

Sonuç

Medeniyet kavramının içini dolduran zenginliğin korunması ve geliştirilmesi noktasında, somut olmayan kültürel ürünlerin derlenmesi öncelikle gereklidir. Bu konuda Türkiye çapında ciddi çalışmalar yürütülmüştür. Bugün, teselli mahiyetinde de olsa, derlenen ürünlerin hafızalarda yaşaması sevindiricidir.

Kültür değişiminin kaçınılmaz olduğu gerçeği göz önüne alınarak bu ürünlerin yaşanılan zamanın gereklerine uyarlanması gerekmektedir. Örneğin sinema filmlerine, çizgi filmlere, bilgisayar oyunlarına, vb.

Anaokulu, ilkokul, ortaokul ve lise ders kitaplarına metinler seçilirken, millî kültür ögeleriyle yoğrulan metinlerin seçilmesine özen gösterilmelidir.

Şu unutulmamalıdır ki millî kültüründen uzaklaşan toplumların başkalaşması kaçınılmazdır. Bu süreçte de toplumların değersizleşen ya da farklılaşan kazanımlarının başında inandığı dini ve inançları gelecektir. Yukarıda din, inanç ve kültür birlikteliği somut olmayan kültürel unsurlardan seçilen örneklerle açıklanmaya çalışılmıştır. Sözlü kültür ürünlerinin kaybolması ve yerine benzer işlevi gören kültürel unsurların konamamasıyla birlikte, inanç değerlerine ve dolayısıyla medeniyete katkılarının yerini ne dolduracaktır?

KAYNAKÇA

Aksoy, Ömer Asım (1988), *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü 1-2*, İnkılâp yay., İstanbul.

Çelebioğlu, Amil (1995), *Türk Ninniler Hazînesi,* Kitabevi yay., İstanbul

Çelebioğlu, Amil-Öksüz, Yusuf Ziya (1995), *Türk Bilmeceler Hazînesi,* Kitabevi yay, İstanbul.

Duymaz, Ali (2002), *İrfanı Arzulayan Sözler/Tekerlemeler*, Akçağ yay., Ankara

Ekici, Metin (2007), *Halk Bilgisi (Folklor)/Derleme ve İnceleme Yöntemleri,* Ankara.

Ergin, Muharrem (1997), *Dede Korkut Kitabı I/Giriş-Metin-Faksimile*, TDK yay., Ankara

Gönen, Sinan (2007), "Anonim Halk Şiirinde Duaların Kullanımı ve Duaların Konuları Açısından Değerlendirilmesi", *VII. Uluslararası Dil, Yazın, Deyişbilim Sempozyumu 02-05 Mayıs 2007 Konya Bildiri Kitabı II*, Konya 2007, 685-703.

Görkem, İsmail (2001), *Türk Edebiyatında Ağıtlar/Çukurova Ağıtları, İnceleme-Metin,* Akçağ yay., Ankara

Güzel, Abdurrahman-Torun, Ali (2005), *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, Akçağ yay., Ankara

Karaman, Fikret-vd. (2006), *Dinî Kavramlar Sözlüğü,* Diyanet İşleri Başkanlığı yay., Ankara.

Kaya, Doğan (2001), *Folklorumuzda Beddua Söyleme Geleneği ve Türk Halk Şiirinde Beddualar,* AKMB yay., Ankara.

Oğuz, M. Öcal-vd. (2013), *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı,* Grafiker yay., Ankara.

Sakaoğlu, Saim (1999), *Masal Araştırmaları*, Akçağ yay., Ankara

Sakaoğlu, Saim (2003), *101 Anadolu Efsanesi*, Akçağ yay., Ankara

Sakaoğlu, Saim-Alptekin, Ali Berat, *Nasreddin Hoca*, AKM yay., Ankara.

Yakıcı, Ali (2007), *Halk Şiirinde Türkü/Tanım-Tasnif-İnceleme-Metin*, Akçağ Yay., Ankara.

Yardımcı, Mehmet (2008), *Başlangıcından Günümüze Türk Halk Şiiri,* Ürün yay., Ankara.

Ziya Şakir (1939), *Nasreddin Hocanın Hayatı ve Hikâyeleri* (Neşreden: Sabiha Zekeriya Sertel), Tan Matbaası, İstanbul.

FUZÛLÎ'NİN KALEMİNDEN YÛSUF KISSASI

Prof. Dr. Zehra GÖRE[*]

Özet: Türk edebiyatının büyük şairi Fuzûlî müstakil bir Yûsuf kıssası kaleme almamıştır. Ancak onun Leylâ vü Mecnun mesnevisi kadar şöhret bulan ve mensur eserlerinden Hadîkatü's-Süedâ adlı eserinde peygamber kıssalarına yer verdiği görülmektedir. Esas itibarıyla maktel türünde yazılan ve türünün şaheseri kabul edilen Hadîkatü's-Süedâ'nın ana konusu Kerbelâ hâdisesi ve Hz. Hüseyin'in şehadetidir. Bununla birlikte eser, sadece İslam tarihinin bu en trajik hadisesini konu etmez. Bir mukaddime, on bâb ve bir hatimeden müteşekkil eserin yedinci bâba kadar olan kısmında başta Hz. Muhammed ve bazı peygamberler ile ehl-i beytin hak uğrunda çektiği mücadeleler anlatılarak bir nevi Hz. Hüseyin'in çektiği çile ile karşılaştırılmak istenir. Bu hâliyle Hadîkatü's-Sü'edâ bir yandan Kerbelâ olayını en etkili şekilde dile getiren bir maktel kitabı hüviyetinde iken bilhassa bâb-ı evvelde Hz. Muhammed'den başlayarak Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Ya'kûb, Hz. Mûsâ, Hz. İsâ, Hz. Eyyûb, Hz. Zekeriyyâ ve Hz. Yahyâ hakkında yazılan kıssalar sebebiyle peygamberlere dair anlatıları da bulabileceğimiz bir eser olarak karşımıza çıkar. Hadîkatü's-Süedâ'da "Fasl-ı İbtilâ-yı Ya'kûb 'Aleyhisselâm" başlığı altında Fuzûlî'nin, peygamberlik yolunda evlat sevgisi ile sınanan Hz. Ya'kûb'dan bahisle sözü Hz. Yûsuf'a getirdiği ve Yûsuf kıssasını anlattığı görülmektedir. Makalenin amacı eserin bu kısmında yer alan Yûsuf kıssası üzerinde bir değerlendirme yapmaktır. Kaynağını kutsal kitaplardan alan ve Kur'an-ı Kerîm'de "ahsenü'l-kasâs" olarak nitelendirilen klasik Türk edebiyatının bu en çok işlenen dinî hikâyesinin Fuzûlî'nin kaleminde nasıl şekillendiği anlaşılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Kıssa, Yûsuf Kıssası, Fuzûlî, Hadîkatü's-süeda*

Joseph Parable from Pen of Fuzuli

Abstract: Fuzûlî, the great poet of Turkish literature, did not write up an independent parable of Yûsuf. However, it is seen that he included parables of prophets in his work named Hadîkatü's-Süedâ which was as famous as his Leylâ vü Mecnun mesnevi. The main topic of Hadîkatü's-Süedâ, written mainly in maktel type and accepted as a masterpiece, is Karbala and the martyrdom of Hüseyin. However, this work does not only refer to this tragic event of Islamic history. Up to the seventh chapter of the work, which consists of a beginning, ten chapters and a conclusion, tells the struggle Mohammad, some other prophets and the ehlibeyt had for the truth and in a way compares this with the ordeal of Hüseyin. Hadîkatü's Sü'eda is the most effective maktel book telling the incident of Karbala and also especially in the first chapter we can find the narratives about firstly Mohammad then Noah, Abraham, Jacob, Moses, Jesus, Eyüp, Zachary and John because of the parables written about them. In Hadîkatü's-Süedâ, under the title of "Fasl-ı İbtilâ-yı Ya'kûb 'Aleyhisselâm" it can be seen that Fuzûlî leads up to Jacob and tells the parable of Jacob by bringing up that he was tested with his love for his children on the track of prophethood. The aim of this notice is to make a remark about the parable of Jacob in this part of the work. It will be tried to understand how this most worked religious

[*] Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi, zgore@hotmail.com

story of classical Turkish literature, which is taken from the sacred books and is called "ahsenü'l-kasâs" in the Qur'an shaped in the pen of Fuzûlî.
***Keywords**: Parable, Yûsuf Parable, Fuzûlî, Hadîkatü's-süeda*

Giriş

Hadîkatü's-Süedâ Hakkında

H.10 Muharrem 61/M.10 Ekim 680'de, Hz. Hüseyin'le Emevî hükümdarı Yezid kuvvetleri arasında cereyan eden Kerbelâ savaşı, İslâm tarihinin en önemli olaylarından birisidir. Hz. Hüseyin ve taraftarlarının şehadetiyle sonuçlanan bu savaş, cereyan ettiği günlerden itibaren Müslümanlar arasında derin tesir bırakmıştır. Şehadetinin hikâyesi, sözlü kültür ortamında nesilden nesile aktarılırken, hakkında manzum ve mensur pek çok eser meydana getirilmiştir. Kerbelâ olayı ilk yazılı kayıtlardan itibaren tarih kitaplarında, maktel adı verilen tarihî-edebî eserlerde anlatılmıştır. Bunlar zamanla yeni olayların ve farklı yorumların getirdiği yeni unsurlarla zenginleşerek şaheserlere konu olmuştur (Güngör 2008: 769).

Hüseyin Vâiz Kâşifî'nin Ravzatü'ş-Şühedâ adlı eseri İslamî edebiyat geleneğinde maktel türünün şaheseri olarak kabul edilenler arasındadır. Eser, Hüseyin Vâiz Kâşifî tarafından, 908/1502'de Fars diliyle yazılmıştır. Kerbelâ olayıyla ilgili kendisinden öce yazılanları inceledikten sonra eserini kaleme alan Kâşifî, maktellerde sıkça işlenen "ıstırabın yüceliği" anlayışına ağırlık vermiş ve kitabına Ravzatü'ş-Şüheda (Şehitlerin Bahçesi) başlığını koymuştur. Önceki maktellere göre konunun sınırlarını genişleterek, Hz. Âdem'den itibaren bazı peygamberlerin çektikleri ıstıraplar üzerinde durmuş, daha sonra Hz. Muhammed'e, ailesine ve özellikle Kerbelâ olayına yer vermiştir (Güngör 2008: 780).

Hüseyin Vâiz Kâşifî'nin Ravzatü'ş-Şüheda'sını model alan birçok maktel yazılmıştır. Bu eserlerden birisi de Fuzûlî'nin Hadîkatü's-Süedâ'sıdır. Hayatı Bağdat, Necef, Kerbelâ üçgeni içinde geçen Fuzulî coğrafî, siyasî ve sosyal sebepler dolayısıyla Kerbelâ olayının etkilerinin şiddetle duyulduğu bir muhitte yaşamıştır. Her sene tekrarlanan Muharrem ayinlerinde halkla beraber o hüznü hissederken, Hz. Hüseyin'in şehadeti konusunda Türk diliyle kaleme alınmış bir eserin olmadığını düşünerek Türkçe bir maktel yazmak istemiş ve çok beğendiği Ravzatü'ş-Şüheda'yı Türkçeye aktarmaya karar vermiştir. Fuzûlî H.954/M.1547'den önce kaleme aldığı eserinde tercümede serbest davranarak Hüseyin Vâiz'in eserinin bazı kısımlarını özetlemiş, pek çok yazılı ve sözlü kaynaklardan da faydalanarak ilaveler yapmış, bazı kısımları eserine dâhil etmemiştir. On bâb ve bir hâtimeden ibaret olan makteline, "bela saadettir" anlayışıyla, Hadîkat's-Süedâ, "Ebedî Saadete Ulaşanların Bahçesi" adını vermiştir. Kompozisyon ve şekil bakımından da Ravzatü'ş-Şüheda'yı takip eden eser, esas itibariyle mensur olmakla birlikte manzum kısımlarla zenginleştirilmiştir (Güngör 2008: 781).

Hadîkatü's-Süedâ, Türk edebiyatında maktel türünün şaheseri kabul edildiği gibi, bazı otoriteler tarafından lirizm bakımından Kâşifî'nin eserinden üstün olduğu ifade edilmiştir. Hatta Ravzatü's-Şüheda'nın büyük şöhretine rağmen, Farsçaya tercüme edilmiştir (Güngör 2008: 782).

Bununla birlikte eser, sadece İslam tarihinin bu en trajik hadisesini konu etmez. Bir mukaddime, on bâb ve bir hatimeden teşkil eserin yedinci bâba kadar olan kısmında başta Hz. Muhammed ve bazı peygamberler ile ehl-i beytin hak uğrunda çektiği mücadeleler anlatılmaktadır. Bu hâliyle Hadîkatü's-Sü'edâ bir yandan Kerbelâ olayını en etkili şekilde dile getiren bir maktel kitabı hüviyetinde iken bilhassa bâb-ı evvelde Hz. Muhammed'den başlayarak Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Ya'kûb, Hz. Mûsâ, Hz. İsâ, Hz. Eyyûb, Hz. Zekeriyyâ ve Hz. Yahyâ hakkında yazılanlar sebebiyle peygamber kıssalarını bulabileceğimiz bir eser olarak karşımıza çıkar. Maktel-i Hüseyn bölümünden önceki bütün bu kısımlar, anlatılacak olan konuya hazırlık mahiyetinde olup anlatılan hikâyeler aracılığıyla söz Kerbelâ olayına bağlanmaktadır. Dramatik kurgu, her bölümde biraz daha yükseltilerek Kerbelâ'da yaşanan olaylar ile doruğa çıkmaktadır (Tanyıldız 2016:140).

Hadîkatü's-Süedâ'da Yûsuf Kıssası

Hadîkatü's-Süedâ'da "*Fasl-ı İbtilâ-yı Ya'kûb 'Aleyhisselâm*" başlığı altında Fuzûlî'nin, peygamberlik yolunda evlat sevgisi ile sınanan Hz. Ya'kûb'dan bahisle sözü Hz. Yûsuf'a getirdiği ve Yûsuf kıssasını anlattığı görülmektedir.

Yûsuf kıssası, Kur'an-ı Kerim'de "ahsen'ül- kasas/ kıssaların en güzeli" olarak anılması ve dramatik kurgusunun zenginliğiyle Türk edebiyatının en sevilen, en çok işlenen hikâye konularından biri olmuştur. Yûsuf suresi tefsiri mahiyetindeki çalışmaların yanı sıra, Yûsuf kıssasını ele alan mensur hikâye, halk hikâyesi, menkıbe, efsane türlerinde çok sayıda eser vücuda getirilmiştir.

Türk İslâm edebiyatının en çok işlenen bu konusuna Fuzulî de kayıtsız kalmamıştır. Müstakil bir Yûsuf kıssası yazmamış lakin Hadîkatü's-Süedâ'da, Yûsuf kıssasının en önemli mesajları olan sabır ve tevekkülü Kerbelâ hadisesi ile birleştirmiştir. Böylece İslâmî inanç ve malzemeden faydalanarak, maktele âdeta bütün insanlığı ilgilendirecek beşerî anlam katmıştır. Bu amaçla en seçkin kişilerinin başına gelen belaları örnek göstererek: "Başınıza gelen belalara, sıkıntılara karşı sabır gösterin, sabır saadetin müjdesidir." mesajını vermek istemiştir (Güngör 2008: 781).

Fuzûlî, Hadîkatü's-Süedâ'da Yûsuf kıssasını başından sonuna değil bir kısmını anlatmıştır. Kerbelâ hadisesinin trajedisi ile örtüşecek biçimde sadece Ya'kub peygamberin evladından ayrı düşmesi ile ilgili yaşanan süreci işlemiştir. Kıssanın ilerleyen kısımlarında görülen Yûsuf'un Mısır'a sultan olması, kıtlık ve bolluk yılları, kardeşlerinin erzak alması için Mısır'a gelmesi ve onlarla ilgili yaşananlar, neticede baba-oğulun kavuşması, ağlamaktan gözleri görmeyen Ya'kûb peygamberin gözlerinin açılması, Ya'kûb peygamberin ailesiyle Mısır'a göç etmesi ve ölümü ile kıssanın sonunda yer alan Yûsuf'un ölümü etrafında şekillenen olaylara yer vermemiştir. Ayrıca bu olaylar içinde Yûsuf'un zindan hayatının başlamasına sebebiyet verecek olan Zelîhâ'nın sarayında yaşananlar ve esas itibarıyla Yûsuf'un suçsuzluğunun delili sayılan gömleğinin arkasından yırtılmasıyla sonuçlanan olaylar da söz konusu edilmemiştir.

Bununla birlikte Zelîhâ ile ilgili de ayrıntılı bir anlatım yoktur. Onun hidayete ermesi, Yûsufla evlenmesi çocuklarının olması konuları Fuzûlî'nin anlatısında yer almaz. Çünkü Fuzûlî'nin amacı "belâ erbabı zümresinden" diye tavsif ettiği Ya'kûb peygamber ile "eziyet ashabı fırkasından" dediği Yûsuf peygamberin belaya duçar oluşları ve buna rağmen isyan etmek yerine sabrı idrak etmeleri üzerinden bir mesaj vermektir.

Fuzûlî kıssaya Yûsuf suresinin indiriliş sebebini açıklayarak başlamıştır. Buradaki açıklamasını İmam Hz. Rükneddin'in tercümesinden naklettiğini bildirmektedir. Hadîkatü's-Süedâ'da anlatılan hikâyenin geniş özeti şöyledir:

Bir gün Hz. Peygamber, torunları Hasan ve Hüseyin ile oturmaktayken Cebrâil, Allah'tan selam getirerek yanlarına gelir ve aralarında bir mükaleme başlar. Cebrâil, Hz. Peygamber'e torunlarını işaret ederek önce "Her ikisini sever misin?" diye sorar. Hz. Peygamber "Evet, çocuklarımız ciğerlerimizdir." cevabını verir. Bu defa Cebrâil "İkisinin sevgisi eşit mi yoksa farklı mı?" diye sorar. Hz. Peygamber "İkisi arasında fark yoktur." karşılığını verir. Cebrâil sözlerini sürdürerek "Ey Allah'ın elçisi! bu şehzadelerden biri cefa zehriyle yok olup gidecek, birinin de acımasız bir kılıçla bağrı delinecek." der. Hz. Peygamber "Ey kardeşim, o ikisine kim bunu yapar?" diye sorunca Cebrâil, "Ey Allah'ın elçisi, bunu senin vefasız ümmetin yapacak." cevabını verir. Hz. Peygamber, Cebrâil'e hangi suçlarından dolayı böyle bir cezayı hak edeceklerini sorduğunda ise "Ne bir suçları olacak, ne de bir cinayet işleyecekler." karşılığını alır. Bunları işiten Hz. Peygamber ziyadesiyle üzülünce Cebrâil onu teselli etmek için "Biz sana kıssaların en güzelini anlatıyoruz." (Yûsuf Suresi 12/3) ayetinde sabit olan ahsenü'l-kasas'ın mazharı Yûsuf suresini indirir.

Ya'kûb peygamberin on iki erkek evladı olur. Yûsuf bunların suretçe ve siretçe en güzel olanıdır. Yûsuf'un bu vasfı "(Haşa! Allah için) bu bir insan değil, ancak şerefli bir melektir." (Yûsuf Suresi, 12/31) ayeti zikredilerek haber verilir.

Yûsuf'un güzellikteki mükemmelliğinin cezbesine kapılan Ya'kûb diğer evlatlarını unutur. Bunu gören evlatlar kıskançlık ateşine düşüp hased seline kapılınca Yûsuf'a olan sevgileri ortadan kalkar. Atalık ve kardeşliği gözetme kaidelerini unutan kardeşleri Yûsuf'u ortadan kaldırmayı düşünürler.

Kardeşleri artık Yûsuf'a kötülük yapmak için fırsat kollamaktadır ta ki Yûsuf bir gün rüyasında güneş, ay ve yıldızların kendine secde ettiğini görüp, babasından rüyasını tefsir etmesini istediği zamana kadar. Bu rüya sonrasında kardeşlerinin hasedi daha da artar. Yûsuf'un kardeşleri ittifak edip babalarının yanına gelirler, baharın tabiatı güzelleştirdiğinden ve bu güzelliğin kendisine davet ettiğinden dem vurarak gözü gönlü açılsın diye Yûsuf'u lalezar seyrine götürmek için dil döküp ondan izin isterler. Ya'kûb, Yûsuf'un nazik tabiatlı olduğunu, yırtıcı hayvanlarla ve kurtlarla karşılaşırsa buna mukavemet edemeyeceğini söyleyince oğulları babalarına güven vererek onu koruyacaklarını söylerler. Neticede Ya'kûb, Yûsuf'un kardeşleriyle gitmesine izin vererek onu renkli elbiselerle süsleyip kardeşleriyle gitmesine razı olur. Yûsuf'u diğer kardeşlerine emanet eden Ya'kûb evlatları yola çıktık-

tan sonra onlarla Kenan ilinin dışında bulunan Şeceretü'l-Vedâ altında vedalaşmak üzere buluşur. Elinde olmaksızın Yûsuf'u bağrına basar, bu tavrının evlatları tarafından mazur görülmesini diler. Eğer gücü yetseydi bu ayrılığa razı olmayacağını söyleyen Yakûb oğluna, yarının nelere gebe olduğu bilinmez bu gece geri dönmeye çalış, diye öğütler.

Ya'kûb, Yûsuf ile Şeceretü'l-Vedâ altında vedalaşırken ona dört nasihatte bulunur: Mabudunu unutma, eğer belâya düşersen mabudundan yardım iste, "hasbiyallâhü ve ni'me'l-vekîl (Allah bana yeter, o ne güzel vekildir.)" sözünü çokça tekrar et ve beni unutma ki ben de seni unutmayacağım, diyerek nasihatlerini sıralar.

Rivayet edildiğine göre Yûsuf'un Dînâ adlı bir kız kardeşi vardı. Yûsuf sahraya giderken uyumakta olan Dînâ, rüyasında kurtların Yûsuf'a saldırdığını görür ve ıstırap içinde uyanarak Yûsuf'u aramaya başlar. Kıra gittiği söylenince feryat içinde o tarafa doğru koşar. Ya'kûb, Yûsufla vedalaşmaktadır. Ayağına kapanıp rüyasını anlatır ve Yûsuf'un gitmemesini eğer gitmesi gerekiyorsa kendisini de beraberinde götürmesini ister. Ancak Yûsuf, kaza hükmü gereğince babası ve kız kardeşiyle vedalaşarak yola çıkar. Ya'kûb, Yûsuf'u en büyük oğlu Rûbil'e emanet eder. Ancak Ya'kûb'un bu tavrı bir hatadır ve hatasından dolayı yani onu Allah'a emanet etmediği için ayrılık münasip olur ve belalara düşer.

Ya'kûb, Rûbil'e, Yûsuf susadıkça ona içirmesi için bir maşrapa şekerli süt verir ve fazla oyalanmadan onu geri getirmesi için tembih eder. Onlar geri gelinceye kadar da olduğu yerden ayrılmayacağını söyler. Böylece ayrılırlar, Ya'kub o andan itibaren yüreği sızlayarak kanlı gözyaşları dökmeye başlar.

Ya'kûb'un göreceği mesafede oğulları Yûsuf'a sevgi gösterisinde bulunup gâh bağırlarına basarak gâh omuzlarında taşıyarak yürürler.

Oğulları, Ya'kûb'un onları görebileceği mesafeyi aşınca Yûsuf'u gözetmeyi bırakarak ona kötü davranmaya başlarlar. Bir taraftan da gördüğü rüyayı hatırlatıp "sana tapan ayla güneşe yalvar da senin yardımına gelsinler" diyerek alay ederler. Yûsuf'a eziyetlerini arttırıp saçlarını yolarlar, taş toprak yollarda yalın ayak yürütürler.

Güneş gittikçe yükselince Yûsuf susuzluktan yanar ve dayanma gücü kalmaz. Hararetten yanan Yûsuf önce Rûbil'den sonra Şem'ûn'dan susuzluğunu dindirmesini ister. Şem'ûn, maşrapadaki şekerli sütü toprağa dökerek Yûsuf'a vermez. Nitekim Kerbela'da da bazı bedbahtlar Fırat suyunu âl-i Mustafa'ya vermemişlerdi.

Şem'ûn tehditkâr konuşmalarla onu korkutmaya devam edince, Yûsuf kardeşlerinin kendini öldüreceklerini anlayıp yeme-içmeyi unutur. Beri tarafta Ya'kûb ise Yûsuf'un hâlinden haberdar değildir. Tıpkı Hz. Peygamberin Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in durumunu görmediği gibi. Şüphesiz bilseydi büyük acı çekerdi.

Kardeşlerinden ümidini kesen Yûsuf, kurtuluşu için Allah'a yakarır. Yûsuf'un yakarışı kardeşlerinden Yehûdâ'nın kalbini yumuşatır ve onun yanındayken kimsenin Yûsuf'a zarar veremeyeceğini söyler. Yehûdâ'nın bu tavrını gören diğer kardeşler Yûsuf'un canına kastetmekten vazgeçip başka bir yol aramaya

başlarlar ve onu kuyuya atma fikrinde birleşirler. Yûsuf onlara bundan vazgeçmeleri için yalvarsa da boşunadır.

Kurtuluş için ümidi kalmayan Yûsuf, iki rekât namaz kılmak için kardeşlerinden izin alır, namazdan sonra dua ederek Allah'tan himaye diler. Duasından sonra kardeşleri Yûsuf'un gömleğini bedeninden soymak isterler. Yûsuf'un itirazına rağmen ona çıkışarak gömleğini soyarlar ve beline bir ip bağlayarak karanlık bir kuyuya salarlar. Henüz kuyunun yarısına gelmişti ki kardeşleri ona olan sevgilerini kestikleri gibi beline bağladıkları ipi de keserek, kuyunun üzerini çerçöple kapatıp oradan uzaklaşırlar. Başkalarından ümidini kesen Yûsuf, Allah'a teslim olur, yaşadığı korkunun dehşetinden aklını yitirir dereceye gelir. Allah'ın buyruğu ile Cebrâil, Yûsuf'un imdadına yetişir ve onu kuyunun dibinde bir taşın üzerine bırakarak cennetten getirdiği elbiselerle giydirir, yaralarına kanatlarını sürmek suretiyle onu teskin eder. Bu karanlık kuyuda Cebrâil, Allah'ın emri ile Yûsuf'un yoldaşı olur. Başlangıçta Yûsuf'a, Ya'kûb suretinde görünen Cebrâil, Yûsuf'un yakarışları karşısında kimliğini açıklar ve Hakk'ın selamını ileterek sabırla kurtuluşunu beklemesini telkin eder.

Öte yanda Ya'kûb, Yûsufla vedalaştığı yerden ayrılmamıştır ve çocuklarının geri dönmesini kederle bekler. Ancak o gün geri gelen olmaz. Yûsuf'un kardeşleri o gece kırda uyurlar. Gecenin ortasında uyanan Yehûdâ, diğerlerinin haberi olmadan kuyunun başına gelerek Yûsuf'un hâlini ve bir isteği olup olmadığını sorar. Kerbela sultanı Hz. Hüseyin'in İmam Zeynelabidin'den kendi garipliğinin ve mazlumluğunun hatırlanmasını istediği gibi Yûsuf da Yehûdâ'dan onun perişan hâlini unutmamalarını ve babalarını incitmemelerini ister.

Yehûdâ henüz geri gelmeden onun yokluğunu fark eden diğer kardeşler de hemen kuyunun başına koşarlar. Onu, Yûsuf'un hâline acıyıp ağlar vaziyette bulunca çıkışırlar, bu defa kuyunun ağzını daha sıkı kapatarak oradan birlikte uzaklaşırlar ve Kenan'a yönelirler. Yûsuf'un gömleğini de kana bulayarak, babalarına onu bir kurt yedi yalanını söylemek üzere anlaşırlar. Ya'kûbla vedalaştıkları Şeceretü'l-Vedâ altına yaklaştıklarında babalarını ve kız kardeşleri Dînâ'yı orada bekler vaziyette görürler. Gelen evlatları arasında Yûsuf'u göremeyen Ya'kûb ıstıraba düşer ve kızı Dînâ ile bu hâlin sebebini anlamaya çalışırlar. Babalarına yaklaşan çocuklar hemen üstlerini parçalayıp, yakalarını yırtarak feryat etmeye başlarlar. Durumu anlayan Dînâ bunu Ya'kûba izaha girişince babası kendinden geçip yere düşer. Yardım istediğinde diğer evlatları Ya'kûb'un başına toplanır. Kendini kaybeden babalarını oradan alıp evine getirirler. Bir müddet sonra ayılan Ya'kûb, Yûsuf'u sorar. Cefa eden evlatları kararları üzere hazırladıkları yalana göre hareket edip Yûsuf'un kanlı gömleğini babalarına getirirler. Suçu kurtlara yükleyerek ağlayıp, inlerler.

Yûsuf'tan ayrı düşen Ya'kûb, yas elbiseleri giyip ziyadesiyle gözyaşı döker. Öyle ki onun inlemeleri gökteki meleklere bile tesir eder. Bu denli ağlamasının neticesi olarak Ya'kûb'un gözlerine karanlık iner. Zeynelabidin de Kerbela'dan sonra devamlı ağlardı.

Ya'kûb'un oğulları her gün Yûsuf'u attıkları kuyuya gidip durumu kontrol ederler. Bir gün Mâlik adında bir tüccarın yolu kuyunun olduğu yere düşer ve onu kuyudan çıkarır. Kardeşleri bu durumu öğrenince derhal tüccarın yanına gelip Yûsuf'un kendilerinin kölesi olduğunu söyleyerek onu Mâlik'e satarlar. Yûsuf'un asi bir köle olduğunu uslanması için onu zincirsiz koymamalarını ve ona fazla yiyecek-içecek vermemelerini isterler. Yûsuf kendisi hakkında bu söylenilenleri duymasına rağmen itiraz etmediği gibi tasdikler. Kardeşleri Yûsuf'u zincire çekip Mâlik'e teslim ederek, giderler.

Yûsuf'u deveye bindirirler, yanına da çirkin ve kötü huylu bir köle verirler. Kervan Mısır'a doğru yol alır. Yolda giderken İshakoğullarının kabirlerinin olduğu yere geldiklerinde Yûsuf annesinin mezarını görür ve birden kendini devenin üzerinden atarak kabrin üzerine kapanıp, gözyaşları içinde başından geçenleri annesine anlatır. Bunun üzerine kabirden annesinin sesi gelir ve Yûsuf'u teskin ederek ona sabretmesini öğütler. Sabah olduğunda Yûsufla ilgilenmek üzere görevlendirilen köle, onu devenin üzerinde bulamayıp araştırmaya başlar. Yûsuf'u bir kabrin üzerine kapanmış ağlarken görür. Hemen yanına giderek yanağına şiddetli bir tokat vurarak kanatır. Bir taraftan da onu azarlar. Karşılık vermeyen Yûsuf acıyla inler. Öyle ki Yûsuf'un ahı meleklere ulaşır ve o anda kıyamet misali bir tufan kopar, gökyüzünü kara bulutlar kaplayarak şimşekler çakar. Korkuya kapılan kafile sebebini anlamaya çalışınca Yûsuf'a bakmakla görevli köle ona yaptıklarını anlatır. Mâlik durumu Yûsuf'a da sorar, Yaşananların Yûsuf'a reva görülen eziyetle ilgisi olduğu anlaşılınca kafiledekiler ona yalvarmaya başlarlar. Yûsuf dua etmek üzere ellerini açar açmaz karanlık gider ve ortalık aydınlanır. Mâlik, Yûsuf'un zincirlerini çözerek ona güzel elbiseler giydirir. Hikâyenin bu kısmında yine Kerbela hadisesi hatırlatılır, Yûsuf annesinin mezarını görüp feryat edince nasıl tesir ettiyse peygamberlik hareminin kadınlarıyla ehl-i beytin yetimleri Kerbela çölünde bedensiz başları ve başsız bedenleri gördükleri vakit çığlıklar attığında kim bilir neler yaşandı, diye sorar.

Rivayete göre Mısır azizi Yûsuf'u Mâlik'ten satın alarak Zelîhâ'nın emrine verir. Zelîhâ, Yûsuf'a âşık olur. Fakat onun aşkı mecazî olduğu için kendisine kınanma getirmez ve sevdiğine mihneti reva görür. Yûsuf'un töhmet altında kalıp zincire vurulmasına, zindanda eziyet çekmesine göz yumar.

Bir gün Zelîhâ, Yûsuf'u bir devenin üzerine bindirip teşhir etmek suretiyle Mısır sokaklarında "Velinimetimin harem sarayında hıyanet edenlerin cezası budur." diye adamlarını bağırtır. Bu haber yayılınca Mısır halkı Yûsuf'u görmek üzere sokakları doldurur. Yûsuf'un güzelliğini gören halk bunun karşısında adeta duvar gibi olur. Zelîhâ, Yûsuf'un o anki hâlini görmek üzere kılık değiştirerek Yûsuf'un güzergâhına çıkar. Yûsuf, "Günahsızım, sen hâlimi biliyorsun, bana rahmeyle." diye Allah'a yalvarmaktadır.

Allah'ın emriyle Yûsuf'un yanına gelen Cebrâil, ona zincire bağlı olmaktan ve zindana atılmaktan dolayı elem çekmemesini, şikâyet etmemesini, yakınmamasını söyler. Çünkü böyle davranırsa Zelîhâ'nın yaptığı işten hoşnut olacağını bildirir. Yûsuf, Zelîhâ'nın yanına gelince tellal "Bu Kenanlı bir köledir ve aziz de ona

öfkelenmiştir." diye bağırınca. Cebrâil, Yûsuf'un "Bu, Allah'ın öfkesinden, Allah'a karşı gelmekten, cehenneme girmekten ve katrana bulanmaktan daha hayırlıdır." şeklinde karşılık vermesini ister. Cebrâil bu sözü Zelîhâ'ya işittirince, Zelîhâ utanarak evine döner ve cariyesini zindana göndererek Yûsuf'un zincirinin çözülmesini, ona eziyet edilmemesini söyler. Zindanda yedi yıl kalan Yûsuf, burada gece gündüz durmadan feryat etmektedir, Zelîhâ onun bu hâlini öğrendiğinde Yûsuf'u belki biraz rahatlatır düşüncesiyle zindana Kenan istikametinde bir pencere açtırır. Lakin gecenin koyu karanlığı oradan halkın gelip geçmesini kesmektedir. Kenân'dan esen rüzgârla konuşan Yûsuf, Ya'kûb'un hâlini sorarak babasına haber yollar.

Bir gün bir Arap tüccar, devesiyle şehirden çöle doğru yol alırken deve, sahibini bırakıp Yûsuf'un tutulduğu zindanın önüne gelir. Hâl diliyle konuşan deve Yûsuf'u selamlar ve ona, Kenan'dan Mısır'a geldiğini ve Mısır'dan da Kenan'a dönmekte olduğunu, Ya'kûb'a bir diyeceğinin olup olmadığını sorar. Yûsuf, Ya'kûb'un adını ve Ken'an'ın sözünü duyunca feryat eylemeye başlar. O sırada Arabî gelip öfkeyle devesini kırbaçlamak ister. Ancak İlahi buyruk gereği deveci tutulup kalır. Yûsuf ona nereden geldiğini sorar. Ken'an'dan karşılığını alan Yûsuf, bu defa ona Kenan taraflarında bir budağı bir afet tarafından koparılmış, on iki budaklı bir ağaç görüp görmediğini sorar. Yûsuf'un bu sorusunda Ya'kûb'un hâlini işaret eden bir nükte olduğunu anlayan Arabî, Ya'kûb'un on iki oğlundan birini kaybettiğini ve yol üzerinde, Beytü'l Ahzân adını verdiği bir mihnethane inşa ettirerek gelen geçenden oğlunu sorduğunu anlatır. Bu haberi duyan Yûsuf çok üzülür ve adamdan nereye gitmekte olduğunu öğrenmek ister. Arabî, Hicaz'a ticaret için gittiğini söyleyince Yûsuf, ona, bu ticaretten kârın nedir, der. Kazanacağı miktarı söyleyen Arabî'ye elde edeceği kârdan daha kıymetli bir yakut verir ve bunun karşılığında Beytü'l Ahzân'a uğrayarak Ya'kûb'a selamını iletmesini ister. Arabî hâle vâkıf olmak amacıyla Yûsuf'a adını sorunca Yûsuf durumunun açıkça belli olduğunu bu yüzden adını söylemesine gerek olmadığını, eğer bunları Ya'kûb'a anlatırsa Ya'kûb'un onun kim olduğunu anlayacağını söyler.

Yola devam etmek isteyen deveci, zemin kendini tuttuğu için kıpırdayamaz. Yûsuf ona devesini işaret ederek, bu hayvan mübarektir, çünkü senden önce gurbetteki tutsak olanlara Beytü'l Ahzân'da kalanlardan haber getirdiğini, talibe matlup müjdesinin haberini ulaştırdığını bildirir ve bu yüzden deveni kırbaçlama diye tembih eder. Tövbe eden adam bulunduğu durumdan kurtulduktan sonra Yûsuf'un verdiği yakutu alarak Kenan'a doğru yola çıkar.

Kenan'a ulaşan deveci, Ya'kûb'a Yûsuf'un selâmını ileterek Yûsuf'un söylediklerini ayrıntılı olarak anlatır. Bunları duyan Yakûb çok sevinir. Arabî bunun karşılığında Ya'kûb'tan sadece dua ister. Ya'kûb, Arabî için dua edince deve de dile gelir ve o da bu haberi getirmek için aracılık ettiğini söyleyerek dua ister. Ya'kûb onun da cennet develerinden olması için dua eder. Bu defa deveci zindanda yatan kişi için de dua etmesini isteyince Ya'kûb "Allah'ım onu sevdiğine kavuştur ve bütün dileklerini gerçekleştir", diyerek duada bulunur.

Yûsuf'un cefalar görmesi, zincire vurulup zindana düşmesi, zindandan Ya'kûb'a haber göndermesi, Kerbela şehidinin kavminin cefasına uğrayarak mihnetlere düştüğünde hâlini Peygamberin ravzasına arz etmesine ne kadar münasip düşmektedir. Ya'kub peygamberin dolayısıyla Yûsuf kıssasına dair anlatılanlar burada son bulmaktadır.

Fuzûlî'nin Anlatısının Değerlendirilmesi

Kıssada yer alan Ya'kûb peygamberin Yûsuf'u diğer evlatlarından daha fazla sevmesi ve diğerlerinin Yûsuf'a haset etmeleri Fuzûlî'ninki de dâhil olmak üzere bu konuyu işleyen bütün anlatılarda ortaktır. Bununla birlikte Fuzûlî, Yûsuf'un öksüzlüğü, üveyliği, öz kardeşi Bünyamin, sütannesi gibi bazı ayrıntılara ise yer vermemiştir. Hikâyenin ele alınışında motiflerde de farklılıklar tespit edilmektedir. Fuzûlî'nin hikâyesinde tespit edilen motifler aşağıda başlıklar hâlinde incelenmiştir:

1. Motifler

a. Rüya

Yûsuf kıssasını konu edinen anlatıların en önemli motiflerinden biri "rüya"dır. Hikâyelerin içinde başta Yûsuf ve Ya'kûb olmak üzere tüccar Mâlik'in, Mısır azizi Kıtfîr'in, zindandaki sâkî ile ekmekçinin, Melik Reyyân'ın gördüğü rüyalar vardır. Rüya motifinin bu kıssanın ekseninde olduğunu söylemek yanlış değildir. Olayların somut hâle evrilmesinde rüyaların delaleti söz konusudur. Ayrıca hem Ya'kûb hem de Yûsuf'un en önemli peygamberlik alameti rüya yorumlamalarıdır.

Fuzûlî'nin anlatısında sadece Yûsuf'un ve diğer pek çok hikâyeden farklı olarak kız kardeşi Dînâ'nın rüyaları söz konusudur. Yûsuf'un rüyasında güneşin, ayın ve yıldızların kendine secde ettiğini görmesi, Ya'kûb'bu rüyayı yorumlamasını istemesi olayları başlatan saiktir. Ancak Fuzûlî'de Ya'kub peygamberin bu rüyayı yorumlaması ve oğluna rüyanın delaletini kimseye anlatmaması tembihi yer almaz. Ayrıca diğer evlatlarının kıskançlığını pekiştiren bu rüyanın sırrının onlara nasıl malum olduğuna dair de bir ayrıntı yoktur.

Bu anlatıdaki bir diğer rüya ise kız kardeşi Dînâ'ya aittir. Yûsuf sahraya gittiği sırada uyuyan Dînâ, rüyasında kurtların Yûsuf'a saldırdığını görür ve uyanıp Yûsuf'u aramaya başlar. Ya'kûb ve Yûsuf'un vedalaştığını görünce gördüğü kötü rüyadan bahseder ve Yûsuf'un gitmemesini ister. Bazı hikâyelerde bu rüya Ya'kûb'a aittir. Ya'kûb rüyasında kırlarda otlayan on iki kuzudan birini kurt kaptığını gördüğünü söyler. Ya'kub'un anlattığı bu rüya Yûsuf'u ortadan kaldırmayı planlayan diğer evlatları için bir fikir olmuştur.

b. Gömlek

Bu kıssanın ve kıssayı konu edinen hikâyelerin en önemli motiflerinden biri de Yûsuf'un gömleğidir. Hikâyelerin başından sonuna değin farklı olayların içinde karşılaşılan ve Yûsuf'un hayatının çocukluk (kanlı gömlek), gençlik (arkadan yırtılan gömlek) ve olgunluk çağı (şifa gömleği) olmak üzere üç önemli dönüm noktasını işaret eden gömlek motifinin çok katmanlı anlam işlevine sahip olduğu görül-

mektedir. Genellikle gömleğin mahiyet ve hikmeti izah edilen bu hikâyelerde konunun çatısına ve ana işleyişine müdahale etmeden bilhassa kutsal kitaplarda yer almayan ayrıntılarda müellifler kendi muhayyileleri ve kabiliyetleri ölçüsünde farklılıklar oluşturmaya gayret etmişlerdir (Göre 2017). Fuzûlî'nin kaleminde ise gömlek aynı nispette bir derinlikle işlenmemiş, diğer anlatılarda olduğu gibi anlam yaratan bir fonksiyon üstlenmemiştir. Bu durum Fuzûlî'nin kıssanın tamamını söz konusu etmemesi ve bu kıssaya Hadikatü's-Süedâ'da yer verme amacıyla izah edilebilir. Onun anlatısında gömlek sadece Yûsuf'un kardeşleri tarafından kuyuya atılmazdan önce bedeninden soydukları ve öldüğünün delili olarak babalarına getirdikleri "kanlı gömlek"tir. Burada gömleğin bir oğlak/koyun kanına bulanmak sureti ile güttükleri siyasete dair bir ayrıntı da yer almamaktadır. Diğer taraftan Ya'kûb'un oğlunun kanlı gömleğini koklaması, oğlunun kokusunu gömlekte duymaması ve bu gömleği oğlunun öldüğünün değil yaşadığının delili sayarak "sabrı cemil"i idrak etmesi de söz konusu değildir.

c. Kurt

Kıssadaki önemli unsurlardan biri olan "kurt" Fuzulî'nin hikâyesinde Dânâ'nın rüyasında karşımıza çıkar ki bu durum diğer hikâyelere göre farklılık ve orijinallik arz eder. Bilinen hikâyelerde rüyasında Yûsuf'u kurdun yediğini gören Ya'kûb'dur ve hadise cereyan ettikten sonra Ya'kûb'un diğer evlatları ile kurdu adeta yüzleştirmek amacıyla yakalatıp huzuruna getirttiği, kurdun hâl diliyle konuştuğu görülür. Bu epizot Fuzûlî'de yoktur.

d. Kuyu

Kıssada mekân boyutuyla önemli bir yeri olan Yûsuf'un atıldığı kuyu ile ilgili Fuzûlî'nin anlatısında ayrıntı yoktur. Diğer anlatılarda Yûsuf'taki değişimin ve olgunluk sürecinin başladığı yer olarak bir işlev üstlenen kuyu motifiyle ilgili burada metaforik anlamlar çıkarılamaz. Kuyunun bulunduğu yer ve vasıfları söz konusu edilmemiş sadece karanlık olduğu belirtilmiştir. Kardeşleri tarafından beline bağladıkları ip kesilerek kuyuya atılan Yûsuf'a yarı yerine geldiğinde Cebrâîl yetişir ve yavaş yavaş kuyuya indirerek çıplak bedenini cennet giysileriyle donatır. Buradaki farklılık Cebrâîl'in Yûsuf'a önce Ya'kûb suretinde görünmesidir. Fakat daha sonra Yûsuf'un yakarışları karşısında gerçek kimliğini belli ederek sabretmesini ve kurtuluşunu beklemesini telkin eder.

c. Kılık Değiştirme

Aşk ve macera mesnevilerinde kahramanların kılık değiştirerek amaçlarına ulaşmaya çalışırlar (Ünver, 1986:456). Bu motif Fuzûlî'nin anlatısında da görülür. Zindana atmazdan evvel Yûsuf'u bir deveye bindirerek teşhir etmek üzere Mısır sokaklarında dolaştıran Zelîhâ onun ne hâlde olduğunu görmek amacıyla kılık değiştirmek suretiyle onun güzergâhına çıkar. Bu ayrıntı Fuzûlî anlatısının orijinal motiflerindendir.

d. İnsan Olmayan Varlıklarla Konuşma

Kimi aşk hikâyelerinde daha çok kahramanların sıkıntılı zamanlarında hayvanlara ve başka varlıklara karşı içlerini döktüklerine, hallerini anlattıklarına rast-

lanır (Ünver 1986: 456). Fuzûlî'nin bu anlatısında da Yûsuf zindanda iken Zelîhâ'nın emriyle açılan pencereden Kenan'dan esen rüzgârla konuşması, babasının hâlini sorması ve ona haber göndermesi söz konusudur. Bu motifin işlenişi de anlatıdaki farklılıklardan biridir.

2. Şahıs Kadrosu

Fuzûlî, Hadikatü's-Süedâ'da Ya'kûb peygamberin çektiği sıkıntıları anlatmak için düzenlediği fasılda bu elemli babanın düştüğü kederi Yûsuf kıssası ekseninde işlemiştir. Bu sebeple Yûsuf peygamberin hayatıyla şekillenen kıssayı konu edinen diğer bütün eserlerde olduğu gibi Fuzûlî'nin anlatısında da başkişi Yûsuf'tur. Fakat Fuzûlî'de konunun başından sonuna değin işlenmediği ve onun Yûsuf kıssasını kaleme almaktaki amacı göz önünde bulundurulduğunda şahıs kadrosunun diğer hikâyelerdeki gibi geniş ve ayrıntılı olmadığı görülür. Anlatıda Yûsuf'tan başka Ya'kûb, Zelîhâ, Dînâ, tüccar Mâlik, Rûbil, Şem'ûn, Yehûda, Arabî deveci, kervandaki köle şahıs olarak tespit edilmektedir.

Fuzûlî'de adı geçen şahıslar arasında diğer eserlerden farklılık gösteren kız kardeş Dînâ'dır. Hikâyenin başlangıcında Ya'kûb'un on iki erkek evladı olduğu bildirilir, ancak kız evlattan bahsedilmez. Dînâ hikâyenin ilerleyen kısımlarında karşımıza çıkar. Yûsuf'un üvey kız kardeşi olan Dünye/Deyne/Dine ya da Dînâ, Ali, Süle Fakih, Şeyyad Hamza mesnevilerinde görülür. Bu mesnevilerde genellikle olumsuz bir tiptir ve Yûsuf'un gördüğü düşün tabirini yapan ve bunu kardeşlerinden gizlemesini isteyen Ya'kûb'un sözlerini gizlice ağabeylerine yetiştirir (Türkdoğan 2011: 141-142). Bu hikâyelerde Dînâ daha ziyade figüratif bir karakterdir. O sadece baba oğul arasındaki konuşmayı diğerlerine duyurmak amacıyla görevli bir kahramandır, görevini yapar ve tekrar adı geçmez. Ancak bazı anlatılarda Dînâ'nın Yûsuf'u çok seven ablası olmasından ve gördüğü rüyadan bahsedilir. Fuzûlî'nin anlatısında Dînâ bu şekildedir ve rüya sahibidir.

3. Diğer Tespitler

Fuzûlî'nin söz konusu ettiği Yûsuf kıssasında aynı konuyu işleyen diğer eserlerden farklı olarak görülen diğer tespitler şöyle izah edilebilir:

Anlatıda tespit edilen farklılıklardan biri Zelîha'nın Yûsuf karşısında kendi kötü fiilinde sergilediği tavırda haklı olmak adına yürüttüğü siyasetle ilgilidir. Diğer eserlerde Zelîhâ kendisini kınayan kadınlara dersini vermek için onları evine davet eder, ellerine turunç ve bıçak verdikten sonra Yûsuf'u onların karşısına çıkarır, Yûsuf'u gören kadınlar turunç yerine parmaklarını doğrar. Kur'an-ı Kerim'de de yaşananlar bu şekilde olup kıssayı işleyen diğer metinler de Kur'an'daki anlatımla paraleldir. Bu ayrıntılar, Fuzûlî'de işlenmemiş olup Zelîhâ'nın sarayında yaşanan hadise açıkça anlatılmadan Yûsuf'un efendisine ihanet ettiğinden bahsedilir. Bu ihaneti cezalandırmak isteyen Zelîhâ, Yûsuf'u bir devenin üzerine bindirip teşhir etmek üzere Mısır sokaklarında "Velinimetimin harem sarayında hıyanet edenlerin cezası budur." diye adamlarını bağırtır.

Fuzûlî'nin anlatısındaki en orijinal kurgulardan biri de Yûsuf'un zindan hayatıyla ilgilidir. Anlatıda Yûsuf'un zindanda yedi yıl kaldığı belirtilerek onun sü-

rekli bir biçimde feryat ettiğinden bahsedilir. Bunu öğrenen Zelîhâ, Yûsuf'u belki biraz rahatlatır düşüncesiyle zindana Kenan istikametinde bir pencere açtırır. Yûsuf, o taraftan gelen rüzgârdan Ya'kûb'un hâlini sormaktadır. Zelîhâ'nın Yûsuf'un zindanında pencere açması ne kutsal kitaplarda ne de konuyu işleyen metinlerde görülmektedir.

Fuzûlî'nin zindanın civarından geçen bir tüccar ve devesi ekseninde anlattığı olay da onun bu kıssaya kattığı orijinal motiflerden biridir. Yukarıda hikâyenin özeti kısmında ayrıntılı bir şekilde anlatılan Mısır'dan Kenan'a giden deveci ve lisanı hâl ile dile gelen devenin Yûsufla konuşması ve Yûsuf'un bu tüccara bir yakut vererek bunu babası Ya'kûb'a göndermesi diğer anlatılarda yer almamaktadır.

Hadîkatü's-Süedâ'da söz konusu edilen Ya'kub peygamberin çektiği sıkıntıları anlatmak üzere yer verdiği Yûsuf kıssası ile ilgili olaylar da bu kısımda son bulmaktadır. Fuzûlî diğer fasla geçmeden mevcut durumu Yûsuf'un cefalar görüp zindana düşmesi, Ya'kûb'a haber göndermesi Kerbelâ şehidi Hz. Hüseyin'in mihnetlere uğraması üzerine Hz. Peygamber'in ravzasına hâlini arz etmesiyle ne kadar münasip düşmektedir, şeklinde ifade eder. Bu sayede Yûsuf'un dolayısıyla Ya'kub peygamberin yaşadıkları ile Kerbela olayı arasında bağlantı kurar. Ancak onun ifadesine göre Yûsuf'un hâli, Hz. Hüseyin'e yine de benzememektedir. Çünkü Yûsuf, her ne kadar bend altına alınıp zindana düştüyse ve gurbette tenha kaldıysa da onun bu hâli uzun sürmemiş, düşmanın acımasız okları vücudunu delik deşik etmemiştir.

Fuzûlî'nin bu kıssayı kaleme alırken sürekli bir biçimde Kerbelâ hadisesi ile ilgi kurduğu, sözü bu olaya ve yaşanan trajediye getirdiği görülmektedir. Ya'kûb peygamberin elemi ve Yûsuf'un çektiği cefalar ile İmam Zeynelabidin'in ıstırabını özdeşleştir. Yûsuf'u babalarından alıp cefa eden kardeşleri o çok susadığında babalarının verdiği sütü toprağa döktükleri zaman Kerbelâ'da da bazı bedbahtların Fırat suyunu âl-i Mustafa'ya vermediklerini hatırlatır. Yûsuf kuyuda iken ona bir isteği olup olmadığını soran Yehûdâ'ya "Babamın yanına gittiğinizde çektiğim sıkıntıyı anlatın ve onun gönlünü alıp incitmeyin" dediğinde Hz. Hüseyin'in oğlu İmam Zeynelabidin'den haksızlığa uğramış birini gördükleri vakit kendi garipliğinin ve mazlumluğunun hatırlanmasını istediğini anlatır.

Sonuç

Fuzûlî'nin Hadîkatü'Süedâsı Kerbela'da yaşanan ve İslam tarihinin en trajik hadisesini konu eden maktel türünün mükemmel bir örneğidir. O sözü bu hadiseye getirmeden önce Allah'ın peygamberlerinin ve sevdiği kullarının hangi eziyetlerle sınandığını ve gösterdikleri metaneti gözler önüne sermiştir. Kerbelâ çölünde eziyetler görerek şehit edilen Hz. Hüseyin'in çektiği çile ile Hak yolunda cefa çekenlerin ödedikleri bedelleri karşılaştırmak istemiştir. Ya'kub peygamber ile evladı Yûsuf da fani dünyada Hak uğruna cefa yükünü taşımışlardır. Esas itibarıyla müstakil bir Yûsuf kıssası kaleme almayan Fuzûlî, bu vesile ile eserinde kıssasının bir bölümünü işlemiş ve yaşananlar ile Kerbela olayını özdeşleştirmiştir. Onun konuyu

ele alırken Yûsuf kıssasını işleyen diğer eserlerle kıyaslandığında bazı ayrıntılarda farklılık yarattığı görülmektedir. Anlattığı kısımda kıssada bazı olaylarda detaylı bir anlatıma girmemiş vermek istediği mesajdan uzaklaşmamıştır. Konuya uygun bir biçimde eklediği manzum kısımlar da söyleyişin gücünü ve etkisini arttırarak lirizmi en üst seviyeye taşımıştır.

KAYNAKÇA

Göre, Zehra (2017), "Yûsuf Kıssasında Bir Sembol Olarak Gömlek", IJLET (International Journal of Languages' Education and Teaching), 5/4, s. 1031-1048.

Güngör, Şeyma (1987), Fuzûlî, Hadîkatü's-Süedâ, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Güngör, Şeyma (2008), "Tarihî Olaydan Menkıbeye, Menkıbeden Şahesere (Kerbelâ Olayı ve Hadikatü's-Süeda)" 38. Icanas Bildiriler Kitabı (10-15 Eylül 2007); Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, II. Cilt, Ankara, s. 769-788.

Tanyıldız, Ahmet (2016), "Fuzûlî'nin Hadîkatu's-Suadâsı Üzerine Notlar", HİKMET-Akademik Edebiyat Dergisi [Journal of Academic Literature], Prof. Dr. Abdulkerim Abdulkadiroğlu Özel Sayısı, Yıl 2, S. 3, s. 139-155.

Türkdoğan, Melike Gökcan (2011), Klasik Türk Edebiyatında Yûsuf u Zelîhâ Mesnevileri Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Kültür Eserleri.

Ünver, İsmail (1986), "Mesnevi", Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri), S. 415-416-417, s. 430-563.

(http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10695,klasik-turk-edebiyatinda-yusuf-u-zuleyha-mesnevileripdf.pdf?0) (erişim tarihi: 20.11.2018).

DİVAN ŞİİRİNDE ADALET KAVRAMI

Prof. Dr. Zülfi GÜLER*

Özet: Adalet ilk insanın yaratılışından, ilk insan topluluğunun oluşumundan beri var olan, hemen bütün insanların üzerinde düşündüğü; İnsanların ve toplumun yaşantısı, milletlerin ve devletlerin yönetimi ile her yönden ilgili olan bir kavramdır. Doğal olarak divan şairleri de bu kavram hakkında düşünmüşlerdir. Divan şairi sembollerle konuştuğu için adalet hakkında diyeceklerini de semboller ile söylemişlerdir. İşte bu yüzden divan şiirini anlamak güçtür. Bu çalışmamızda bu edebiyatın adaletle ilgili sembollerini açıklamaya çalıştık.

***Anahtar Kelimeler**: Divan şiiri, adalet, doğruluk, zulüm, kargaşa*

The Concept of Justice in Divan Poetry

Abstract: The justice is a concept that has existed since the creation of the first human and the formation of first human community and almost all the humans have thought over it. It is a concept that is related to the lives of the humans and communities and the management of states and nations in all aspects. Naturally diwan poets thought about this concept. As the diwan poets used symbols to speak, they used symbols to talk about justice. That is why it is difficult to understand diwan poetry. In the present study we tried to explain the symbols of diwan literature related to "justice".

***Keywords:** Diwan poetry, justice, trueness, cruelty, disorder*

Çalışmanın Amacı ve Önemi

Günay Kut Hocanın, *Divan Edebiyatında "Adl" ve "Adalet" Üzerine Klişeler* adlı makalesi, Türk Edebiyatındaki siyaset-name, nasihat-name türü mesneviler üzerinde çalışılarak hazırlanmıştı. Bekir Çınar Beyin, *Divan Edebiyatında Adalet* adlı çalışması, divanlardan derlenen, devlet yöneticilerinin adil davranışlarından bahseden beyitler üzerine kurulmuştu. Bu çalışmaların ikisinde de adaletin hangi simge ve sembollerle ifade edildiği hususuna pek değinilmemişti. Oysa benim amacım, şairlerin, -Fars edebiyatından gelen ortaklıkla da olsa- kullandıkları simge ve sembolleri, teşbih ilgileriyle birlikte göstererek, adalet kavramının ne kadarını, nasıl anladıklarını anlatabilmek; böylece divan şiirinin anlaşılabilmesine yardımcı olmaktı. Bu düşündüğümü tam olarak yapabildiğimi sanmıyorum. Ama yine de konuya bir şeyler katabildiğimi umuyorum.

Konu

Adalet denilince akla ilk gelen, devletin kanunlarıyla tanınan hak ve hürriyetlerin herkes tarafından eşit bir şekilde kullanılmasının sağlanmasıdır. Haklıyı haksızdan, suçluyu suçsuzdan ayırt etme; haklının hakkını, suçlunun cezasını verme adaletle sağlanır. Adaletin karşıtı zulümdür.

* Emekli Öğretim Üyesi, gulerzülfi23@gmail.com

Adalet, sözlüklerde söyle tanımlanmıştır. Adalet: hakka riayetkârlık, hak tanırlık, haklılık, doğruluk (Develioğlu, Sözlük). İhkâk-ı hak ve herkesin istihkâkına tamamiyle riayet, adl, ma'delet, dâd, insaf, icra-yı adalet etmek; adalet mucib-i saadettir (Ş.S, Kamus-ı Türkî). 1-Hak ve hukuka uygunluk, hakkı gözetme, doğruluk, töre. "*Devletin temel amaç ve görevleri kişinin temel hak ve hürriyetlerini sosyal hukuk devleti ve adalet ilkeleriyle bağdaşmayacak surette sınırlayan siyasal, ekonomik ve sosyal engelleri kaldırmaya… çalışmaktır.*" Anayasadan alıntı. 2- Bu işi uygulayan, yerine getiren devlet kuruluşları. 3- herkese kendine uygun düşeni, kendi hakkı olanı verme. 4- yasalarla sahip olunan hakların herkes tarafından kullanılmasının sağlanması (TDK Türkçe Sözlük).

Divan şairlerinin adaletten bahsederken kelimenin bütün bu anlamlarına işaret etmedikleri; adaletle yönetim ve yöneticiler arasında sıkı bir ilgi kurdukları ancak bu ilginin sadece düşkünlere yardım, güçsüzleri himaye etme; zulmü önleyerek huzur ve emniyeti sağlama düşüncesinden ibaret olduğu görülmektedir.

Bu beyitte, adaletin suçluyu, düzene uymayanı cezalandırma anlamı vardır. Şair, mektepten kaçan öğrencilere falaka cezası uygulandığını söylüyor.

Pâyında çûp-ı 'adl-ı mu'allim zuhûr eder
Pâyın gürîze-cûy-ı debistân edenlerin (Nâbî, gazel)

Her Cuma hutbesinin sonunda okunan ayet mealen şöyledir: Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlara yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor. (Nahl 16/90)
Bu ayette geçen adalet: her şeyi yerli yerine koymak; zulmetmemek; her hususta doğru ve ölçülü hareket etmek; kimseye haksızlık etmemek, herkesin hakkını vermek; doğru, dürüst olmak, yakınlara ve düşkünlere iyilik ve yardım etmek anlamlarının tümünü ifade eder. Ayette geçen *fahşa, münker ve bağy* sözcükleri adaletin zıttı olan edepsizlik, kargaşa, fenalık, azgınlık anlamlarını taşırlar.

Adalet: her şeyi yerli yerine, en uygun şekilde koyma demektir. Bu anlamıyla adalet, düzen, nizam, intizam ifade eder. Demek ki adaletin karşıtı kargaşadır, nifaktır, fesattır. İlahî adalet sözünde de yaratış anlamı vardır; yani İlahî düzen:

Bu beyitlerde *Adalet mülkün temelidir* sözünün anlamı vardır. Bu sözde adaletin, düzen, nizam anlamını da taşıdığı açıktır.

Sebât-ı mülküne bürhan yeter keyfiyyet-i adli
Adâlet kanda olsa müstedâm olmak mukarrerdir (Fuzûli, kaside)

(Memleketinin, mülkünün kalıcılığına delil onun adaletinin niteliğidir; nerede adalet olursa şüphesiz orası devamlı kalıcıdır.)

Kâ'im olmazdı nizâm ü nesâk-ı asl-ı vücûd
Vermeseydin eser-i adl ile dünyâya revâc (Fuzûli, kaside)

(Sen, adaletinin tesiri ile dünyaya geçerlilik verip değer katmasaydın, varlığın esasının düzeni, intizamı kaim olmazdı.)

İnsanları mutlu eden, halka neşe, huzur veren adalet, refah gibi durum ve kavramlar şairler tarafından ab-ı hayat olarak nitelendirilmiştir.

Ab-ı hayat, içene ölümsüzlük kazandırdığına, hasta ise sıhhat verdiğine inanılan, efsanevî bir sudur. Hızır'ın, bu sudan içmiş ve ölümsüz olmuş, darda kalanların, sıkıntıda olanların yardımına koşan; yardıma muhtaç, iyi insanları koruyup kollayan bir peygamber ya da bir veli olduğuna inanılır. Bunlarla ilgili inanca ve haklarında anlatılan hikâyelere bakıldığında, ab-ı hayatın ve Hızır'ın adaletle ilgilendirildiği görülür.

Kasidelerde övülen kişinin iyiliği, lütufkâr, adil oluşu anlatılırken ab-ı hayat, Hızır ve İsa ile ilgi kurulur. Nev'î, *Senin lütfun yeryüzüne ab-ı hayat çeşmesi gibi feyiz, bereket saçıyor; adaletin zamanın insanlarına İsa'nın diriltici nefesi gibi kurtarıcı, mutluluk verici Hızır nefesi olmuş* diyerek Sultan Murat'ı övmüştür.

Lütfun zemîne fâyiz-i ser-çeşme-i hayât
'Adlin zamâneye dem-i Hızr u Mesîh-vâr (Nev'i, kıt'a)

Kasidelerde övülen kişi ile Hızır arasında benzerlik ilgileri kurulur; onun himmeti de Hızır'a benzetilerek övülür. Galip, Sultan Selim methinde yazdığı kasidede *Adaletinin ölçülü yeli zamanın Hızır'ı oldu; onun emirleri ve hükümleri devlet bahçesine sonsuz feyiz verdi* diyerek padişahın adaletini Hızır'a benzetmiştir.

Nesîm-i i'tidâl-i 'adli Hızr-ı rûzgâr oldu
Riyâz-ı devlete ahkâmı feyz-i câvidân verdi (Şeyh Galip, kaside)

Hızır'ın duvar düzeltme olayına işaret ile Bağdat valisi Ayas Paşa'nın işleri düzene koyduğunu ifade eden bir beyit söylemiş Fuzulî. Bu beyitte ab-ı hayat geçmiyor fakat "*sebat, revnak, bekâ*" kelimeleri ab-ı hayatı çağrıştırıyor. Adl: her şeyi yerli yerine koyma, hakkı teslim etme, tarafsız ve eşit davranma anlamlarındadır. Hızır'a benzetilen paşa, adlin sağlam ve kalıcı olması için Bağdat'a revnak bırakmıştır. Revnak parlaklık, güzellik, letafet, tazelik demektir; bu da ab-ı hayattır. Fuzulî'nin diğer beyti de yine Ayas Paşa methinde söylediği ve nesibinde Bağdat'tan bahsettiği bir kasidesindendir. Şair, adaleti ve adaletle sağlanan huzuru ab-ı hayata benzeterek *Bağdat ve çevresinde adalet ve huzur hâkimdir; artık bu huzur ortamında bütün bu yöre halkının zihni, fitne ve kavga yerine yararlı ve hayırlı düşüncelerle meşgul olmaktadır* demiştir. Âb-ı âdâlet: adaletin feyzi demektir.

Sebât-ı adl için revnak bıraktın mülk-i Bağdâd'a
Bekâ-yı genc için ey Hızr yaptın köhne dîvârı (Fuzulî, kaside)

Kamu etrâfına âb-ı hayât-ı adldır cârî
Cemî'i ehline tevfik-i cem'iyyet müyesserdir (Fuzulî, kaside)

"*Sâye ve memerr*" kelimeleri adaleti, "*Hızır ve âb*" sözcükleri de ab-ı hayatı çağrıştırdığı bu beyitte ab-ı hayat bile adil kişinin adaletine sığınıyor. Beyitte *Sen öyle bir devlet bağının yükselen fidanısın ki gölgeni geçit edinen su Hızır'a böbürlenir* denilmiştir.

Sen ol nihâl-i ser-efrâz-ı bâğ-ı devletsin
Ki Hızr'a nâziş eder sâyeni mermer iden âb (Nâbî, kaside)

Bu beyitte *Onun yönetiminin ab-ı hayatı yürümeseydi, dünyanın yıpranmış vücudu canlanmazdı* denilmiş, Sultan Ahmet'in adil yönetimi ile işlerin düzene girdiği, memlekette düzenin ve huzurun sağlandığı söylenmiştir.

Olmazdı zinde kâlıb-ı fersûde-i zemîn
Âb-ı hayât-ı hükmü eğer olmasa revân (Haletî, kaside)

Lokman'ın hastaları iyileştiren, birçok derdin dermanını bilen bir hekim olduğu inancıyla yapılan telmihlerin sebebi çeşitlidir. Övülen kişiye dua bakımından şifa dilerken, adaleti Lokman'a benzeterek övülen kişinin adil olduğunu ifade ederken, şarabın ve sevgilinin dudağının âşığı dirilttiği, böylece çok şifa verici bir derman olduğu söylenirken Lokman'a işaretle ifade yolu seçilmiştir. Bu beyitte şair, övdüğü kişi için *İyilik, yardım kanunu senin işaretlerine bağlı, senin sözlerin memleketin hastalıklarına adalet tabibi, Lokmanı olmuş* demiştir.

Kânûn-ı kerem mahz-ı işârâtına mevkûf
Nutkun maraz-ı milkete Lokmân-ı 'adâlet (Nev'i, kaside)

Yed-i beyza, Hz. Musa'nın mucizesidir; beyaz el demektir. Beyazlık, iyilik hoşluk şeffaflık ifade eder. Bu yüzden yed-i beyza, adaletin sembolü olmuştur. Musa'nın beyaz eli şiirde: 1) karanlık içinde parlayan ışık, karanlığı kaldıran aydınlık. 2) âşığın gönlünü aydınlatan ve ferahlatan sevgilinin hayali ya da bir güzellik unsurunun görüntüsü yahut tecelli. 3) sıkıntıyı gideren mutluluk, ferahlık, sevinç. 4) kederi unututran şarap. 5) kötülüğü, zulmü kaldıran adalet. 6) cahaleti yok eden ilim. 7) güzel söylenmiş, beliğ, fasih ve parlak söz ya da şiir manalarını ifade eden bir sembol olmuştur.

Fuzûlî bu kaside beyitlerinde adalet ve toplum nizamı ile Hz.Musa'nın yed-i beyza ve asa mucizeleri arasında ilgi kurmuştur. *Toplum nizamını kurmanın kuvveti adaletin bileğindedir. Fesadı ıslah etmenin kudreti azmin elindedir* demiştir. Yed-i beyza ve asa Musa'nın nübüvvet mucizeleridir. Hz. Musa'nın elinde asanın da terbiye edici bir özelliği vardır. Bu bakımdan o da adalet sembolüdür. Bu mucizeleriyle Musa nasıl Firavun'u, güçlü ordusunu ve sihirbazlarını yenmiş, zulmü, fesadı, sihri kaldırmış, adaleti ve düzeni sağlamış, insanların büyü ile aldatılmasını önlemiş ise, adil ve azimli bir yönetici de bunları yapabilir.

Sâ'id-i adldedir kuvvet-i îcâd-ı nizâm
Arz-ı i'câz-ı nübüvvet yed-i beyzâ eyler (Fuzuli, kaside)

Pençe-i 'azmdedir kudret-i islâh-i fesâd
Sihr def'in meded-i mu'ciz-i Mûsâ eyler (Fuzuli, kaside)

Şairler, bir kişiyi överken, onun mucizevî bir ele sahip, başarılı, iş bilir, kurtarıcı olduğunu ifade için yed-i beyzaya işaret ederler. Bu telmihle parlaklık, Güneş gibi ışıldama, gün gibi aşikâr olma durumlarını ifade ederler. Şu beyit Fatih Sultan Mehmet Han'ın övgüsü için yazılmıştır; şair Fatih'in kılıcını yed-i beyzaya benzetmiştir. Bu benzetişte kılıcın adaleti tesis etme vasıtası olduğu imajı da vardır.

Hûrşîd-i zafer tâli' olur feth ufukundan
Çün subh-sıfat keşf ede tîğin yed-i beyzâ (Ahmet Paşa, kaside)

(Senin kılıcın, sabah gibi yed-i Beyza açtığında, fetih ufkundan zafer güneşi doğar.)

Adaletin, iki kefesi tam dengede duran bir terazi sembolüyle ifadesinin, eskilerden beri Türk İslam kültüründe görüldüğü şu beyit ile bellidir. Bu sembol adaletin, insanlar arasında ayırım yapamadan ölçülü, dengeli ve eşit davranma ilkesine dayalı bir davranış ve yönetim şekli olmasından dolayıdır.

Adl ü dâd ile iki âlemi memlû kıldın
Mütesâvî şol iki keffe-i mîzân şekil (Hayâlî, kaside)

(Terazinin birbiriyle tam dengede duran iki kefesi gibi, adalet, doğruluk ve ihsan ile iki âlemi, dünya ve ahreti doldurdun.)

Fuzulî, Kanunî methinde yazdığı terkib-bendinde, adalet mizacına sahip olmakla, Peygamber'in hırkasını giyinme zevki arasında bir ilgi kurmuştur. *Hak ve hukuk gözetme ile doğrulukla yönetimin yöntemini, o temiz yaratılışlı sultandan öğren; Peygamber'in hırkasını giyinmenin zekini Veysel Karenî'den al* diyerek şair, doğru ve adil davranan yöneticilerin Peygamber'in hırkasını giyineceğini, Veysel Kareni seviyesine yükseleceğini ifade etmiştir.

'Adâlet tıynetinin tarzını ol pâk-tenden sor
Nübüvvet hırkasının zevkini Veysü'l-Karen'den sor
(Fuzuli, terkib-i bent)

Bu beyitlerde *Adil hükümdarın bir gün adaletle hükmetmesi, bi*r *adamın kendi kendine altmış sene ibadet etmesinden daha hayırlıdır* hadisinin anlamı vardır.

Bir vera' ehli eğer kılsa ibâdet yüz yıl
Sa'at-i adlce vermez eser-i kurb-i Hudâ (Fuzulî, kaside)

(Dindar bir kişinin yüz yıl yaptığı ibadet, bir yöneticinin bir saat adaletle halkı yönetmesi kadar Tanrı'ya yakınlık kazandırmaz.)

Değer sitây işe bir şâh 'adl ü dâdı kadar
Sezâ-yı hürmet olur Hakk'a inkıyâdı kadar (Âsaf, gazel)

(Bir padişah, Hakk'a/ hakka bağlılığı kadar hürmete layıktır; adaleti, doğruluğu ve iyiliği kadar övgüye değer.)

Adaletin karşıtı zulümdür. Zülüm kelimesi karanlık, kargaşa, kötülük, nifak anlamlarını da ifade der. Bu beyitte karanlığın kalkıp aydınlığın geldiği ifadesi vardır. Yani adalet aydınlık, zulüm karanlıktır.

Gürg-i fitne çok iş eylerdi şebân-ı tîrede
Gele-i İslâma 'adlin olmasa idi şubân (Mesihi, kaside)

(*Senin adaletin İslam sürüsüne çoban olmasaydı, fitne kurdu karanlık gecede çok kötü işler yapardı.)*

Divan Şiirinde kartal, doğan, şahin karanlığı silen aydınlığın, sabahın, sembolü olarak kullanılmıştır. Gece, karanlık zulmü, sabah adaleti karşılar. Sabah, aydınlık, bu anlamların ifadesi için sembol olduğunda, adalet ve adil yönetici, ilim ve âlim anlamlarını da çağrıştırır. Bu beyitlerden birincide: *Sabahın akdoğanı/ güneş altın kanat açtığında gecenin karakuşu beyaz yumurta doğurur.* İkincide:

Akdoğan avlanmak kastıyla kanat açtı. Gecenin karakargaları, onun heybetinden korkuyla tüy döktü denilmiştir.

Tâ bâz-ı sipîd-i seher açıp per-i zerrîn
Murg-ı siyeh-i şeb doğura beyza-i beyzâ (Ahmet Paşa, kaside)

Şikâr kasdına bal açdı şâhbâz-ı sefîd
Gurâb-ı zengî-i şeb dökdi heybetinden per (Nev'i, kaside)

Bu beyitte övülen padişah şahbaza benzetilmiştir. Bu padişah, Anadolu'daki kargaşayı gidermiş, isyanları bastırmış, fitne karanlığını ortadan kaldırmıştır.

Tutmuş iken bâğ-ı Rûm'u zengi-yi zâğ-ı fıten
Kudretinden saldı Hak bir şâhbâzı nâgehân (Mesihi, kaside)

(Fitne kargasının karanlığı Anadolu'yu tutmuş iken, Tanrı kudretiyle ansızın bir şahbazı saldı.)

Bu beyitte adalet horoza benzetilmiştir. Adalet horozu kol kanat açmış, âlem tavuğu inci doğurmuştur. Şair, övdüğü kişiye *senin adaletin sayesinde halkın tavuğu inci doğuruyor dediği* söylenebilir. Daha edebi bir anlam verirsek, *padişahın adil yönetimi zamanında, onun adalet horozu sayesinde evren tavuğunun inci doğurduğu, yani güneş doğunca âlemin aydınlandığı, karanlığın yani zulmün ortadan kalktığı* söylenmiştir.

Güher doğurdu âlem mâkiyânı
Per ü bâl açalı adlin horosı (Ahmet Paşa, kıt'a)

Tasavvufi vahdet fikrinin meydana getirdiği hoşgörü de böyle teşbihlerle anlatılmıştır. Hoşgörü de adil davranışı sağlayan iyi huylardandır.

Gubâr-ı vahşet olmaz dâmen-i sahrâ-yı vahdetde
Selâm eyler bu deştin kebki bâza iştiyâk üzre (Nâbî, gazel)

(Vahdet çölünün eteğinde vahşetin tozu bulunmaz; bu çölün kekliği şahine arzu ile selam verir.)

Adalet, toplumda yaşayan insanların, yurttaşların, -Osmanlı yönetimi için söylediğimizde- tebaanın emniyeti ve huzurunu sağlamak anlamını ifade eder. Tebaanın koruyuculuğunu yapmak, emniyetini sağlamak padişahın ve emrindeki yöneticilerin görevidir. Bu yüzden şairler, bilhassa padişah için yazdıkları kasidelerde onun adil bir kişi olduğunu bazı sembollerle ifade ederler. Bunlardan biri de güvercin ve güvercinlik sembolüdür.

Evde beslenen güvercinler için çatıda ya da evin duvarında yahut bahçede kalacakları bölmeler yapılır. Gübresinden yararlanmak amacıyla, yabani güvercinlerin barınmaları için yapılar inşa edilir. Bu bölme ve yapılara güvercinlik ya da kebuter-hane denilir. Şiirde ve kültürümüzde güvercinlik emniyet ve güven simgesidir. Kasidelerde övülen kişinin adaletinden ve koruyuculuğundan bahsedilirken, onun zamanında halkın güven içinde olduğunu ifade için güvercin ve güvercin yuvası sembolü kullanılır. Adalet halkın emniyetini sağlayan bir sığınaktır. Devlet yöneticilerinin, hakkaniyetli davranışları ve adil yönetimleri bakımından övüldüğü manzumelerde, onun adaleti sayesinde halkın emniyette olduğunu belirtmek için,

güvercinlerin alıcı kuşların saldırısından emin oldukları söylenilir. Zıtlıkları kaldırmak: kargaşayı gidermek, eşitlik ve denklik sağlamak, adaletli davranmak anlamlarını ifade eder. Yani zıtlıklar adaletsizlik kargaşa, kavga doğurur.

O gûne ref‘-i tezâd etdi dest-i insâfı
Ki zîr-i şehper-i şâhîndir âşiyân-ı hamâm (Eşref Paşa, kaside)

(Onun insaf eli ve adaleti, zıtlıkları o derece ortadan kaldırdı ki güvercin yuvası şahinin kanadı altındadır.)

Güvercin barış simgesidir. Kılıç da padişahın ve sadrazamın elinde olduğu zaman adaletin sembolüdür. Adalet ile barış birbirleriyle çok yakından ilgili kavramlardır. Dolayısıyla kılıç da barış ifade eder. Bu beyitte şair padişahın kılcını al kanatlı haberci güvercine benzetmiştir.

Ne tîğ al kanatlı kebûter-i peygâm
Nüvişte zîr-i perinde helâk-i düşmen-i ‘ûr (Şeyh Galip, kaside)

(O öyle bir kılıç ki, kanadının altında kötü düşmanın helâk edildiği haberi yazılı al kanatlı, bir haberci güvercin gibidir.)

Adaletin bir anlamı da toplumda güçlülerin güçsüzlere zulmetmesini önlemektir. Adaletin bu yönü, bugünkü toplumlarda, sosyal adalet kavramı içerisinde daha kapsamlı bir yer tutar. İşverenin, patronun, zenginin, siyasi ya da idari mevki sahibinin, ağanın, şeyhin, kısaca bu yönlerden ya da herhangi bir nedenle güç kazanmış olanların, diğer insanların emeklerini maddi ve manevi yönden sömürmelerinin önlenmesi böyle bir adalet kapsamına girer. Divan şiirinde böyle bir adalet kavramı yoktur; sadece güçlülerin zayıflara zulmetmemesi, güçsüzlerin korunması düşüncesi vardır. O da güçlülerin güçsüzleri koruması şeklindedir. Yani zayıflar güçlülerin himayesi altına girerler.

Divan şairleri böyle bir adalet anlayışını da yine sembollerle ifade etmişlerdir: kartal, şahin, yılan, kurt, aslan, güçlünün; bunlara av olan keklik, sülün, serçe, koyun, kuzu, ceylan ise güçsüzün sembolüdür.

Övülen kişinin adaletinden bahsedildiği zaman, onun adil idaresi sayesinde kurdun kuzuyla, şahinin keklikle arkadaş olacağı söylenir. Bu beyitte adalet ve insaf bir arada söylenilmiştir. Böyle söyleyişler avın, avcının insafına bırakıldığı düşüncesini de doğurur.

Sadâ-yı zeng-i şâhinden gelir kebk-i derî raksa
Zamân-ı adl ü insâfı acep devr-i tarab-zâdır (Nef'î, kaside)

(*Onun insaf ve adalet zamanı, öyle sevinç ve neşe devridir ki güzel sesli dağ kekliği, şahinin çıngırak sesinden oynamaya başlar.)*

Serçenin düşmanları vardır. Serçeyi, yavrusunu ve yumurtasını şahin gibi avcı kuşlar, yılan gibi sürüngenler yerler. Ancak şair muhayyilesi, padişah ve sadrazam övgülerinde, onların adaleti sayesinde, yılanın serçe yuvasına bekçi olduğunu, şahinin serçe yumurtasını himaye ettiğini resmeder. Böyle söyleyişlerde serçe mazlumun, yılan ve şahin zalimin sembolüdür.

Sensin ol şâh-ı hümâyûn-fer ki adlin hârisi

Mârı güncişk âşiyânına nigehbân eyledi (Hayâlî, kaside)

(*Sen öyle şan ve şöhreti güçlü olan bir şahsın ki, senin adaletinin bekçisi, yılanı serçe yuvasına muhafız eyledi.)*

Divan şiiri kaside geleneğinde övülen devlet büyüğü, gerçek olsa da olmasa da, adaleti, cömertliği, yiğitliği, cengâverliği, halka ve dine yaptığı hizmet vb. yönlerden göklere çıkartılır. Bu abartılı ifade için şairler, şiirsel sembolik anlamları ve tabii durumları bakımından birbirine zıt kavramlar oluştururlar. Adil bir yöneticinin idaresinde güçlüler güçsüzleri ezemezler. Güçlü bir koruyucusu olan zayıflar, kuvvetlilere yenilmezler hatta galip gelirler.

Karîn-i takviye-i bahtı olsa ger zu'afâ
Kemîne beççe-i usfûra sayd olurdu ukâb (Nâbî, kaside)

(*Güçsüzler onun talih desteğine yakın olsa, küçücük güçsüz bir serçe yavrusu dahi olsa, kartalı avlayabilirdi.)*

Bu beyitte de adalet sülüne benzetilmiş. Şair, padişahın adil yönetimi sayesinde halkın huzur ve güven içinde bulunduğunu ifade için, şahinlerin gözlerinin dikildiğini, ava çıkamadıklarını söylüyor. Adalet sözü, güzelliği, hoşluğu, yumuşaklığı, mutluluğu çağrıştırır. Adaletin sülüne benzetilmesi bundandır.

Gözünü iğneler ile dikip durur şehbâz
Tezerv-i adlin uçaldan beri açıp per ü bâl (Hayâlî, kaside)

(*Senin adaletinin sülünü uçmağa kol kanat açalıdan beri, şahin, gözünü iğnelerle dikmiştir.)*

Güçlünün güçsüze zulmetmemesi hususunda bir sembol de Hz. Süleyman ile karıncadır. Bu olaya şairler, padişah ile halk, güçlü ile zayıf, zengin ile fakir arasındaki münasebet ve yardım, hakkaniyete, adalete bağlılık açısından baktıklarında, halkı, zayıfı, fakiri karıncaya; padişahı, beyi, güçlüyü, zengini Süleyman'a benzetmişlerdir. Âşık-maşuk ilgisi açısından baktıklarında âşık karıncaya, maşuk Süleyman'a teşbih edilmiştir. Alttaki beyitlerde Yunus Emre, insanlara, tüm canlılara kötülük etmenin büyük günah olduğunu, öteki dünyada, bu günahın ve kul hakkının cevabını vermenin mümkün olmayacağını söylemiştir. Ahmedî, *İnsan, Süleyman gibi güçlü bir hükümdar bile olsa, bir karıncaya dahi hor bakmamalıdır* derken, "Süleyman-ı vakt" sözünü "padişah, emir, bey, yönetici, patron" anlamlarını verecek şekilde kullanmıştır. Bu ifade içerisinde karınca "mûr" da "yoksul, zavallı, kimsesiz" anlamlarını karşılar.

İsrâfil sûrunu ura tağları yerinden tura
Bir karınca cevâbını bin Süleymân veremeye (Yunus Divanı)

Ger memlekette kişi Süleymân-ı vakt ola
Bir mûra dahi hor bakarsa hatâ ede (Ahmedî, gazel)

Sonuç

Adaletle ilgili tanımlara bakıldığında, özellikle bu çalışmanın konusu olarak, iki bölüme ayırmak mümkündür:

1- Kişisel adalet: bu daha çok ahlak ile ilgili bir durumdur. Kişilerin toplum içerisindeki davranışlarını kapsar. a) Doğruluk, dürüstlük, b) başkalarının hakkını yememek ve hakkı zamanında, dürüst olarak teslim etmek, c) kimseye kötülük etmemek, zarar vermemek, kimseyi rahatsız etmemek, bunların aksine insanlara iyilik etmek, yardımda bulunmak, d) yalan söylememek, e) dedikodu yapmamak, nifak çıkarmamak. f) toplum kurallarına, kanunlara, töre ve geleneğe uygun hareket etmek. g) insandan gayrı canlılara ve diğer doğa varlıklarına zarar vermemek, vs.

Divan şiirinde, bu ahlak kurallarıyla ilgili söylenmiş çok söz vardır; binlerce manzume ve beyit derlenebilir. Fakat bu çalışmanın konusu bu değil. Devlet yöneticilerinin adil davranışlarıyla ilgili beyitler üzerinde düşünülmüştür.

2- Siyasal adalet: bu da devlet teşkilatı, yönetimi ve yöneticileriyle ilgilidir. Memleketin düzeni, vatandaşların dirliği ile ilgili hususları kapsar. a) Memleketin ve vatandaşların dirliğini, huzurunu sağlamak ve korumak. b) Bunun için kanunlar yapmak ve uygulamak, c) Devletin kanunlarıyla tanınan hak ve hürriyetlerin herkes tarafından eşit bir şekilde kullanılmasının sağlanmak, d) Haklıyı haksızdan, suçluyu suçsuzdan ayırt etmek; haklının hakkını, suçlunun cezasını vermek. e)Bunları yapacak kuruluşlar düzenlemek, kurumlar oluşturmak, f) Kişinin temel hak ve hürriyetlerini sosyal hukuk devleti ve adalet ilkeleriyle bağdaşmayacak surette sınırlayan siyasal, ekonomik ve sosyal engelleri kaldırmaya çalışmak, g) Zulüm etmemek, zulüm edilmesini önlemek. h) Hak sahibine hakkını vermek ve haksızları, suçluları terbiye etmek vs.

Adaletin kapsamı içerisinde saydığımız hususlara bakıldığında -ki, daha birçok madde eklenebilir- divan şairlerinin bunlar içerisinden sadece, "*memleketin ve vatandaşların dirliğini, huzurunu sağlamak ve korumak"* ve *"zulmetmemek, zulmedilmesini önlemek"* konusunda söz söyledikleri görülmektedir. Tabii ki, divan şairlerinin, yaşadıkları devir ve ortam içerisinde, modern adalet ve hukuk kavramından ve kapsamından bahsetmeleri beklenemez. Ama söz ettikler bu iki husus hakkında düşünce ve görüşleri de yine yaşadıkları devre ve ortama göredir ve hayli sınırlıdır.

Memleketin ve vatandaşların dirliğini, huzurunu sağlamak ve korumak: Adil bir yönetimin memleketin bekasını, halkın huzurunu sağladığı hususunda söylenen beyitler de vardır. Ama bu konuda söylenenler, daha çok isyanların bastırılması, isyancıların ve eşkıyaların cezalandırılması; Müslümanlara saldıran, zulmeden bazı gayr-ı müslim gurup ve devletlerin sindirilmesi olaylarını ve düşüncesini belirtmek ten öteye geçmemiştir.

Zulmetmemek, zulmedilmesini önlemek: divan şiiri geleneğinde sevgili zaten zalimdir. Onun zulümden vazgeçmesi, adil olması beklenmez ve istenmez. Bu bakından, sevgilinin zulmü ve zalimliği hakkında söylenilen beyitlerin adalet kavramıyla bir ilgisi yoktur.

Divan şairinin bahsettiği zulüm, eşkıyanın ya da bir başka güçlünün yaptığı zulümdür. Zulüm hep güçlüden güçsüze yönelir. Divan şairi, zulmeden güçlünün

kim olduğunu söylemez. Zalimin de mazlumun da sembolleri vardır. Kurt gibi başka hayvanları yakalayıp yiyen hayvanlar, kartal, şahin gibi alıcı ve avcı kuşlar zalimlerin, güçlülerin; bunların yakalayıp yediği kuzu gibi hayvanlar ile serçe keklik, güvecin, sülün gibi av kuşları da mazlumun, zayıfların sembolü olmuştur.

Padişahın ya da başka bir yöneticinin adaletinin zulmü önlediği, mazlumu koruduğu ifade edilirken, zalimin sembolü olan kuşların, mazlumun sembolü olan kuşları koruduğu söylenir. Örneğin kartal, kekliği kanadının altına alır; şahin, serçe yuvasına bekçi olur. Bu söyleyişlerle zalimlerin, padişahtan ya da övülen yöneticiden çekindiği kastedilmektedir. Fakat bu ifadeler, şairin yaşadığı devrin sosyal yaşantısı ve idari yapısı bakımından, mazlumu yine bir zalimin koruduğu; güçsüzün korunmak için bir güçlünün himayesine verildiği, herkesin geçinmek ve korunmak için bir hami aradığı düşüncelerini de doğurmaktadır.

KAYNAKÇA

Akdoğan, Yaşar (1979), *Ahmedî Divanı ve Dil Hususiyetleri, Gramer, Sentaks, Sözlük*, İÜ Doktora Tezi.

Tarlan, Ali Nihat (1992), *Ahmet Paşa Divanı*, Akçağ Yay. Ankara.

Ceylan, Ömür, *Âsaf Divânı*, Alındığı Yer: Metin Bankası

Küçük, Sabahattin (1994), *Bâkî Dîvânı,* TDK Yay., Ankara.

Akyüz, Kenan (1990), *Fuzûlî Dîvânı,* Ankara, 1990.

Tarlan , Ali Nihat (1992), *Hayâlî Divanı*, Akçağ Yay., Ankara.

Mengi, Mine, *Mesîhî Dîvânı*, Alındığı Yer: Metin Bankası.

Bilkan , Ali Fuat (1997), *Nâbî Dîvânı*, MEB Yay., İstanbul.

Akkuş, Metin(1993), *Nef'î Divanı*, Akçağ Yay., Ankara.

Tulum, Mertol, *Nev'î Dîvânı*, Alındığı Yer: Metin Bankası.

Kalkışım, Muhsin (1994), *Şeyh Gâlib Dîvânı*, Akçağ Yay., Ankara.

Muhammet Nur, Doğan (1997), *Şeyhülislâm Es'ad Efendi Divanı Tenkidli Metni,* MEB Yay. İstanbul.

Tatçı, Mustafa (1990), *Yûnus Emre Dîvânı Tenkitli Metni*, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara.

GÜNÜMÜZ ÂŞIKLARININ SANATA YÖNELME VE YETİŞME ŞEKİLLERİ ÜZERİNE TESPİTLER

Doç. Dr. Ahmet Özgür GÜVENÇ*

Özet: Sanatın hangi dalında olursa olsun her sanatçının bir yetişme süreci vardır. Yetişme sürecinden önce ise sanatçının ilgili olduğu sanat dalına nasıl ilgi duyduğu, nasıl başladığı ve nasıl yetiştiği kültür ve sanat araştırmaları açısından önemlidir. Yukarıda sıralanan sorulara verilecek cevaplar, sanatçının sanatındaki başarı ölçütlerini belirleme aşamasında göz ardı edilemeyecek niteliktedir. Burada kastedilen bir sanatçı ne kadar iyi eğitim alırsa sanatında o kadar iyi olur çıkarımı değildir. Anlatılmak istenen, sanatında belirli bir başarı elde etmiş kişilerin başarılarının altında yatan kişisel veya çevresel faktörlerin ne ya da neler olduğudur. Dolayısıyla âşık kimliğine sahip sanatçıların hayat hikâyeleri bu bağlamda mercek altına alınmalıdır. Böylece topluma mal olmuş sanatçıların biyografilerinden hareketle âşıklık geleneğinin günümüzde devam edebilmesi için gerekli tedbirlerin alınması hususunda öneriler üretilebilecektir. Bu çalışmada Cumhuriyet Dönemi âşıklarının biyografilerinden yararlanılarak geleneğin devamını sağlayacak âşıkların günümüzde geleneğe nasıl yöneldikleri ve nasıl yetiştikleri gözler önüne serilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Âşıklık Geleneği, günümüz, sanata yönelim, eğitim şekli*

Certain Determination on Nowadays Minstrels Orientation to Art and Their Experting Styles

Abstract: In every field of the art there is a professional process for the artists. Before the professional process it is important to confirm how an artist firstly interested, started and trained with the related field for cultural and artistic research. The answers which can be given for the questions forgoing are too important for determining success criteria. In here it doesn’t mean if an artist have a good education he become a successful artist. It means that what are the personally and environmentally causes of an artist achievement in his performance. Therefore it is indispensable to clarify the life of minstrel. By this way we can make suggestion for continuing minstrel tradition in our days by comparing with successful minstrel. In this article we made suggestion for maintaining minstrel tradition in Republic Period through immediate witness of people, artistic and educational profession process and the events related to socio-cultural events.

Keywords: *Minstrel Tradition, present, orientation to art, experting styles*

Giriş

Ozan-baksı geleneğinden günümüze kadar ulaşan âşıklık geleneği bünyesinde binlerce yılın sosyokültürel unsurlarını barındırmaktadır. Geleneğin bugüne kadar kendini koruyarak ulaşabilmesi şüphesiz onun her çağa ayak uydurabilen dinamik yapısından kaynaklanmaktadır. Bir yandan kendine özgü kuralları koruyan âşık tarzı şiir geleneği, bir yandan da içinde bulunduğu çağın yeniliklerine arkasını dönmemiş, yaşadığı çağın sosyal, kültürel, siyasal, dinsel ve teknolojik gelişmele-

* Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, aozgurguvenc@gmail.com

rini özümsemiştir. Bu incelemede âşıklık geleneği temsilcilerinin günümüzdeki yetiştirilme problemlerine dikkat çekilecek ve geleneğin devamı hususunda vazgeçilmez bir öneme ve role sahip âşıkların bugün nasıl yetiştirilebileceklerine öneriler getirilecektir.

Sanatçı olmadan bir sanatın devam etmesi ve edebilmesi mümkün değildir. Çalışmada öncelikle Cumhuriyet Döneminde doğmuş âşıkların biyografilerine bakılacak, bunların âşıklık sanatına nasıl yöneldikleri, nasıl bir eğitim sürecinden geçtikleri incelenecektir. 1920'li yıllar ile 1980'li yıllar arasında doğan âşıkların sanat serüvenleri, günümüzdeki âşıklık geleneği temsilcilerinin nasıl yetiştikleri hususunda genel bir kanıya varmamızı sağlayacaktır. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar Anadolu'da hatırı sayılır bir kitleye hitabeden âşıklık geleneği, özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren kitle iletişim araçlarının etkisiyle popülerliğini yitirerek yalnızca belli başlı bölgelerde varlığını sürdürme çabası içine girmiştir. Bu daralmanın önüne geçecek ve yeni neslin âşıklık geleneğini hem teorik hem de pratik açıdan tüm yönleriyle tanıyabilmesini sağlayacak tedbirlerin tespiti yolunda yönelinebilecek ilk kaynak âşık biyografileridir. Çalışmada Cumhuriyet Dönemi âşıklarında yaklaşık beş yüz kişinin biyografisi gözden geçirilerek âşıkların geleneğe nasıl yöneldikleri ve yetiştikleri tespit edilmiştir[1].

1. Günümüz Âşıklarının Geleneğe Yönelme Şekilleri

Sanat hayatının başlaması öncelikle bireyin sanata ilgi duymasıyla gerçekleşir. Günümüz âşıklarının hayat hikâyelerine bakıldığında âşıkların geleneğe sekiz şekilde ilgi duydukları tespit edilmiştir. Âşıkların geleneğe ilgi duymalarını sağlayan faktörler şunlardır:

1. Aile
2. Yakın çevre
3. Karşılaşılan sıkıntı ya da sıkıntılar
4. Okul
5. Kitaplar
6. Bireyin geleneği kendisinin keşfetmesi
7. Birilerinin teşvik etmesi
8. Sanatla ilgili kurslar
9. Sanatla ilgili etkinlikler
10. Sanat toplulukları ve grupları

---

[1] Çalışmanın bu kısmında Fatma Ahsen Turan yönetiminde hazırlanan on ciltlik *Sazın Sözün Sultanları Yaşayan Halk Şairleri*, Doğan Kaya'nın beş ciltlik *Sivas Halk Şairleri*, Metin Özarslan'ın *Erzurum Âşıklık Geleneği*, Emir Kalkan'ın *20. Yüzyıl Türk Halk Şairleri*, Ali Berat Alptekin ve Saim Sakaoğlu'nun *Türk Saz Şiiri Antolojisi*, Ali Çelik'in *Türk Halk Şiiri Antolojisi*, Hüseyin Çırakman'ın *Çorumlu Halk Ozanları*, Hayrettin İvgin'in *Geçmişten Günümüze Sungurlulu Halk Şairleri*, İrfan Ünver Nasrattınoğlu'nun *Afyonkarahisarlı Halk Ozanları*, Feyzi Halıcı'nın *Âşıklık Geleneği ve Günümüz Halk Şairleri Güldeste*, Bekir Karadeniz'in *1900'den 2000'e Halk Şiiri* ve *Artvinli Halk Şairleri*, Refik Ahmet Sevengil'in, *Çağımızın Halk Şairleri*, Behiye Köksel'in *20. Yüzyıl Âşık Şiiri Geleneğinde Kadın Âşıklar*, adlı eserlerinden yararlanılmıştır. Konuyla ilgili birçok çalışma vardır. Her araştırmada olduğu gibi bu araştırmada da mevcut bilginin belirli bir oranının değerlendirmeye alınmasının sonuca ulaşmak için yeterli olacağı kanaatindeyiz.

11. Rüya

12. Elektronik ortam

Aile: Kişisel gelişimde ilk eğitim-öğretim süreci aileyle başlar. Bazı âşıkların aile üyelerinden etkilenerek geleneğe ilgi duydukları görülür. Ailede bir aşığın varlığı diğer aile üyelerini de etkilemiş, hatta âşıklık sanatı babadan oğula kuşaklarca geçerek günümüze kadar devam etmiştir. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken husus, etkilenilen aile bireylerinden her birinin saz çalıp şiir söyleme gibi âşıklık geleneğini niteleyen eylemlerde bulunmamalarıdır. Mani söyleme, atma türkü okuma, hikâye ya da masal anlatma, bilmece sorma vb. becerileri olan aile üyeleri, bu yönleriyle bireyi etkileyebilmişlerdir. Bununla birlikte ailede ninni, atma türkü veya mani söyleyen, ağıt yakan kişi ya da kişilerin mevcudiyetinin de bireyin âşıklık geleneğine ilgi duymasına vesile olabildiği tespit edilmiştir.

Çevre: Bireyi çocukluk ve gençlik döneminde eğitsel ve sosyal açıdan etkileyen bir diğer faktör ise çevredir. Saz çalan ya da şiir okuyan bir arkadaş, komşu, öğretmen ya da geleneğin yaşatıldığı köy odaları, âşık kahveleri, düğünler, şenlikler vb. icra ortamları çevresel faktörler arasındadır. Bu etkenlerden bir ya da birkaçı çocukluk, gençlik ve hatta orta yaş veya sonrası dönemlerde bireyin âşıklık geleneğine ilgi duymasına önayak olabilmiştir. Keza, biyografilerden hareketle bazı âşıkların askerlik döneminde hatta bazılarının emekli olduktan sonra geleneğe yöneldikleri dikkat çekmiştir. Aile ile çevre faktörlerinin birbirlerinden ayrı tutulmasının sebebi, kişinin ailede her an geleneğe dair bir yaşantıya sahipken, çevrede zamanın belirli birimlerinde gelenekle ilgili kişilerle etkileşime girmesidir. Burada zamandan da önemli bir başka unsur ise genetik faktörüdür. Aile içinde âşıklık geleneğine yönelen bireyin sanata karşı yatkınlığını genetik unsurlardan da almış olabileceği unutulmamalıdır. Konuya sanat felsefesi ve sosyolojisi açısından yaklaşıldığında sanatı üreten sanatçıyı etkileyen temel faktörler[2] arasında irsiyettin de yer aldığı görülür. Mme de Stael, Edebiyata Dair adlı eserinde irsiyet ve iklim özelliklerinin edebiyat ürünleri üzerinde önemli bir rol oynadığını ifade etmiştir (Stael 1997: 1). Ancak Hippolyte Taine bu mevzuyu daha da geniş çerçevede ele alarak sanat eserinin "ırk", "çevre" ve "an" üçlüsü içerisinde incelenmesi ve değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir (Moran 2001: 83-84). Burada Taine'nin "ırk" olarak nitelediği irsiyettir.

Sıkıntı: İnsanlar çektikleri sıkıntıları dışa vurmak, dertlerini anlatmak veya başkalarıyla paylaşmak için çeşitli yollara başvururlar. Bu aktarım veya anlatımın sacayaklarından biri de sanattır. Şiir yazmak ya da söylemek veya şiiri saz eşliğinde demek sıkıntıların sanatkârane ifadeleri arasındadır. Çocukluk ya da gençlik yıllarında yaşanan herhangi bir sıkıntı (aşk, ölüm, hastalık, özürlülük, fakirlik, gurbet vb.) bireyin âşıklık sanatını keşfetmesine, âşıklığa dair yeteneğinin farkına varmasına ya da yeteneğini geliştirmesine kapı aralayabilir. Sıkıntı olgusu çeşitli

---

[2] Sanatı üreten sanatçıyı etkileyen iki temel faktör vardır ki bunlardan ilki "içsel", ikincisi "dışsal"dır. Dışsal faktörler "doğal yapı" ve "toplumsal yapı" olmak üzere iki grupta ele alınır. "Doğal yapı" ise ekolojik ve genetik yapıları içerir (Uludağ 1996: 167).

zincirleme reaksiyonları içerebilir. Örneğin bir kıza âşık olunmasıyla birlikte ilgi duyulmaya başlanan şiir, kızın başkasıyla evlenmesiyle odak noktası haline gelebilir.

Okul dönemi: İlkokul, ortaokul veya lise döneminde bir öğretmeninin şiirle ya da müzikle verdiği bir ödevin de bireyi âşıklık geleneğine yönlendirebileceği tespit edilmiştir. Diğer taraftan bireyin okul yıllarında saz kursuna ya da şiir veya müzikle ilgili çeşitli etkinliklere katılması da onun geleneğe yönelmesinde etkili olmuştur.

Kitaplar: Özkul Çobanoğlu'nun gizli çırak olarak tanımladığı (Çobanoğlu 2000: 156), bireyin dolaylı yollarla bir ustayı kendisine öğretici ve rehber olarak seçmesi, yalnızca elektronik ortamla alakalı değildir. Bu bağlamda âşıklık geleneğiyle ilgili bütün yayınlar bireyin gizli çırak olarak geleneğe yönelmesinde rol oynayabilmiştir. Bireyin gerek kendi döneminde yaşayan gerekse önceki yüzyıllarda yaşamış âşıkların şiirlerinin, biyografilerinin ve anlattıkları hikâyelerin yer aldığı kitapları okuyarak âşıklık geleneği hakkında bilgi sahibi olması mümkündür.

Bireyin geleneği kendisinin keşfetmesi: Bireyin kendi kendine geleneğe yönelmesi aslında bireyin hiçbir tesir altında kalmadan geleneği ve kendisindeki yeteneği keşfetmesidir. Dolayısıyla bu bahiste bireyin ailesinde veya çevresinde gerek âşıklık geleneği temsilcisi gerekse diğer halk edebiyatı türleriyle uğraşan kişilerin olmamasına ve kitap, elektronik ortam gibi dolaylı etkileşim araçlarından yararlanmamasına rağmen şiir söylemeye veya yazmaya, hatta saz çalmaya başlaması durumu söz konusudur. Bu ilgi yalnızca çocukluk veya gençlik dönemlerinde değil, orta yaş ve sonrasında, hatta emeklilik döneminde oluşabilir. Böyle yetişmiş âşıkların biyografilerine bakıldığında aşığın tamamen kendi imkânlarıyla belirli bir seviyeye ulaştığı dikkat çeker.

Birilerinin teşvik etmesi: Müziğe ve şiire ilgi duymasına ve bu konularda yeteneği olmasına rağmen daha önce sanata yönelmemiş birey, birilerinin teşviki üzerine kabiliyeti olduğu ve ilgi duyduğu dala yönelir. İncelenen âşık biyografilerinde özellikle kalem şairlerinin âşık tarzı şiir söylemeleri ya da yazmalarına rağmen sanatçı kimlikleriyle öne çıkmadıkları ancak birilerinin teşvikiyle ya şiirlerini kitap hâline getirerek ya da sanatlarıyla ilgili çeşitli ortamlara girerek âşık kimliğine kavuştukları görülür. Aynı durum saz çalabilen âşıklar için de geçerlidir. Saz çalmayı halk arasında kara düzen olarak adlandırılan teknikle kendi kendine öğrenen bireyin çevresindeki kişi veya kişilerin yönlendirmesiyle âşık muhitlerine katılması söz konusudur. Bu şekilde yönlendirilen kişiler, içine girdikleri çevrelerde âşıklık geleneğini öğrenip sanatlarını icra etmeye başlarlar.

Sanatla ilgili kurslar: Özellikle halk müziğine ilgi duyan bireyin özel veya resmi yapıya sahip müzik kurslarına giderek bu ortamlarda tanıştıkları sanatçılar, öğreticiler ya da kişiler aracılığıyla âşıklık geleneğine yönelmesi durumu incelenen biyografilerde tespit edilen âşıklığa yönelme faktörleri arsındadır.

Sanatla ilgili etkinlikler: Hangi yaş grubunda olursa olsun bireyin katıldığı sanatsal etkinlikler de onun ilgilendiği sanat dalına yönelmesine aracı olmaktadır.

Seyrettiği bir konser ya da herhangi bir icra ortamı âşık adayının sanata ilgi duymasına ve sanatı öğrenmek için çeşitli girişimlerde bulunmasına vesile olabilir. Köye gelen bir aşığın köy odasında yaptığı bir icranın kişiyi âşık olmaya sevk etmesi âşık biyografilerinde sıklıkla rastlanan bir motiftir.

Sanat grupları: İnsanların günlük zorunlu faaliyetleri dışında kalan zamanlarını verimli ve etkili bir şekilde değerlendirmeleri için çeşitli kurum, kuruluş, topluluk ya da kişiler tarafından oluşturulan sanat gruplarına katılan bireyler bu ortamların etkisiyle amatör olarak başladıkları sanat hayatlarında profesyonelleşebilmektedirler. Biyografilerde üniversitenin, belediyenin, bir sivil toplum kuruluşunun ya da topluluğun oluşturduğu müzik grubuna katıldıktan sonra sanata yönelen âşıklara da rastlanmıştır. Bu tür gruplar özellikle büyük şehirlerde faaliyet gösterdikleri için etki alanları da yine şehirlerdir. Dolayısıyla bu etkileşim şekli şehirlerle sınırlıdır.

Rüya: Bu faktör yukarıda değinilen sıkıntı maddesiyle bağıntılıdır, fakat söz konusu maddede bireyin sıkıntılı bir durumla birlikte şiir yazmaya-söylemeye ya da saz çalıp şiir söylemeye başladığı görülür. Rüya bahsinde ise birey, yaşadığı sıkıntılı sürecin etkisiyle gördüğü rüyanın ardından sanatkârane tavırlar sergilemeye başlar. Anlaşılacağı üzere bireyi tetikleyen gördüğü rüyadır. Diğer taraftan sıkıntıyla rüyanın bağıntılı olmadığı yaşantılar da vardır. Bir diğer ifadeyle herhangi bir sorunu yokken rüya gördüğünü ve bu rüyanın ardından şiire ve saza ilgi duyduğunu belirten âşıklar da mevcuttur. İncelenen âşık biyografilerinde dikkat çeken konuyla alakalı bir başka husus ise badeli ve badesiz olmak üzere iki çeşit rüya olduğudur. Bazı âşıkların rüyalarında bade içme motifine rastlanmaz. Birey, rüyasında pir gördüğünü ancak bade içmediğini belirterek âşıklık kapısının kendisine kısmen açıldığını söyler. Bu tip rüyalar Umay Günay'ın ifadesiyle asıl tip rüyaların dışında kalan müstakil rüya tiplerine örnektir (Günay 2005: 138-139). Dolayısıyla âşıklar gördükleri müstakil rüyaları anlatırlarken özellikle bade içmediklerini vurguladıkları için rüya tiplerini içerik açısından badeli ve badesiz rüyalar olarak ele almakta fayda vardır.

Elektronik ortam: Gelişen teknolojiyle birlikte haber alma ve iletişim konusunda insanlığa sınırsız olanaklar sunulmuştur. Günümüz insanı, eğer teknolojik haberleşme olanaklarını kullanıyorsa, dünyada olup biten her şeyi anında öğrenebilmektedir. Teknolojinin sunduğu olanaklardan âşık tarzı şiir geleneği de gerek olumlu gerek olumsuz yönde etkilenmiştir. Teknolojinin olumlu yönlerinden birisi şüphesiz gelenekle ilgili ses, görüntülü materyallerin ortaya çıkması ve bunların kolay ulaşılabilir bir özelliğe sahip olmalarıdır. Bu sayede geleneğe ilgi duyan bireyler kahveye ya da geleneğin icra edildiği herhangi bir ortama gitmeden geleneği takip etme şansını elde etmişlerdir. Diğer taraftan bu olanaklar ve teknoloji aracılığıyla halkın eğlence kültürüne eklenen yeni sektörler geleneğin devam ettiği icra ortamlarına ilgiyi azaltmıştır. Öyle ki elektronik cihazlarla eğlenceyi evlerine, iş yerlerine taşıyan insanlar, yaşadıkları bölgelerdeki icra ortamlarına gitmeyerek bu tip mekânların devamlılığını sağlayacak seyirci kitlesinin yok olmasına ve haliyle icralara ev sahipliği yapan yerlerin kapanmalarına sebep olmuşlardır. Buna rağmen

şu ayrıntıya da dikkat çekmek gerekir ki elektronik ortam, geleneğin devamını sağlayan icra ortamlarının olmadığı bölgelerde insanların âşıklık geleneğini tanımalarına ve ona ilgi duymalarına aracı olmuştur.

2. Günümüz Âşıklarının Yetişme Şekilleri

Bir şekilde geleneğe yönelen bireylerin yetişme şekilleri ise yine âşık biyografilerinden hareketle şu dört başlık altında ele alınabilir.

1. Usta-çırak ilişkisi içinde yetişen âşıklar
2. Manevi usta etkisiyle yetişen âşıklar
3. Ortamda bulunarak yetişen âşıklar
4. Kendini yetiştiren âşıklar

Âşıkların yetiştirilme ve yetişme şekillerine geçmeden önce dikkat çekilmesi gereken birkaç hususun üzerinde durmakta fayda vardır. Hangi şekilde yetişirse yetişsin her âşığın âşıklık geleneğinin bütün gerekliliklerine haiz olmadığı görülür. Âşık denildiği zaman akla gelen iki unsur vardır, söz ve saz. Özellikle şiirlerin belirli bir ezgiyle dinleyiciye aktarımı mecburiyeti, söz ile sazı birbirinden ayrılmaz iki unsur haline getirmiştir. Dolayısıyla âşık, saz çalıp şiir söyleyen bir sanatçı imajına sahiptir. Âşıklar saz çalmayı bu sanatın bir zorunluluğu olarak telakki etmişlerdir. Gerek âşıklık geleneği içinde gerekse geleneği takip eden halk arasında saz kutsal atfedilmiş, saz çalabilen âşıklar, diğerlerinden daha fazla itibar görmüşlerdir (Düzgün 2011: 314). Bunların yanı sıra sanatlarındaki ustalıklarını daha da ileri seviyelere taşımak isteyen âşıklar, kendilerini söz oyunları, kültürel seviyeyi ortaya çıkaran uygulamalar, atışma, hikâye anlatma gibi alanlarda yetiştirmişlerdir. Bunlar aynı zamanda seyirci/dinleyici tarafından ilgiyle takip edilen gelenek unsurlarıdır. Ancak daha önce de değinildiği üzere her âşık, algılarda oluşan âşık imajına sahip değildir. Daha açık bir ifadeyle sanatlarını yalnızca sözle icra eden, yani saz çalamayan âşıklar da vardır. Dilaver Düzgün, âşıklık geleneği temsilcilerini sanatlarını icra ediş şekillerine göre sanatlarını saz eşliğinde icra edenler ve sanatlarını saz eşliğinde icra etmeyenler şeklinde iki gruba ayırmıştır (Düzgün 2011: 309-310).

Usta çırak ilişkisi içinde yetişen âşıklar: Bir şekilde geleneğe yönelen bireyler ailedeki ya da çevredeki bir aşığın yanında geleneği öğrenirler. Bununla birlikte rast geldiği ya da gittiği icra ortamlarında tanıştığı âşıkların çırağı olan âşıkları da unutmamak gerek. Diğer taraftan âşık biyografilerinden edinilen bilgilere göre kimi âşıkların saz ve söz ustalarının ayrı kişiler olduğu tespit edilmiştir. Aynı zamanda saz çalmayı bilmeyen âşıkların yalnızca söz ustalarından, saz çalabilen bazı âşıkların ise ya saz ya da söz hususunda tek yönlü eğitim aldıkları, eksik kalan yönlerini kendilerinin telafi ettikleri gözlemlenmiştir. Birden fazla ustası olduğunu belirten âşıklar da vardır.

Manevi usta etkisiyle yetişen âşıklar: Daha önce de değinilen gizli çırakların yetişme şekilleridir. Birey kendi kendine manevi usta ya da ustalar seçerek onları çeşitli ortamlarda takip eder. Burada yazılı ve elektronik ortam kastedilmektedir.

Ortamda bulunarak yetişen âşıklar: Bu yetişme şeklinde ise birey geleneğin sürdüğü çeşitli ortamlara gidip buralardaki sanatçıları uzaktan takip ederek zamanla kendini yetiştirir. Herhangi bir ustanın çırağı olmayan bu kişiler ortamda etkilendikleri herkesi ustaları olarak kabul ederler.

Kendini yetiştiren âşıklar: İncelenen âşık biyografilerinde hayat hikâyelerini ve sanatı nasıl öğrendiklerini anlatan bazı âşıkların kimseden etkilenmediklerini, âşıklık geleneğiyle ilgili kitapları ve kitle iletişim araçlarındaki konuyla ilgili yayınları takip ederek geleneği öğrendiklerini belirttikleri dikkat çeker. Bu şekilde yetişen âşıkların bilhassa kalem şairi olduklarını belirtmekte fayda vardır.

Sonuç

Yirminci yüzyılın ilk çeyreğine kadar âşık edebiyatı temsilcileri için belli başlı yetişme ortamları vardı. Şehirde yetişen âşıklar, şehrin zengin sosyokültürel ortamından yararlanarak çeşitli kültürel çevrelerin ve kurumların etkisi altında kalmışlardır. Muhtelif sosyal tabakalara ait kahveler, devlet büyüklerinin ve şehrin ileri gelenlerinin konakları, sarayları, tekkeler, medreseler, asker ocakları âşıkların yetiştikleri ortamlardı. Köy ve aşiret çevrelerinde ise şehre nazaran daha kısıtlı bir etkileşim ortamı vardı. Köy odaları, düğünler ve şenlikler âşıkların etkileşime girdikleri yegâne yerlerdi. Bununla birlikte usta bir aşığın köye gelmesi ya da köydeki aşığın şehre gitmesi gibi durumlar da söz konusuydu.

Ancak yirminci yüzyılın ilk çeyreğinden sonra sosyokültürel yaşamdaki değişiklikler ve gelişen teknoloji, zamanla şehir ve köy yaşamı arasındaki farklılıkları minimum seviyeye indirmeye başlamıştır. Özellikle ulaşım ağının ve araçlarının gelişmesi yol ve zaman kavramını engel olarak ortadan kaldırmış, iş, ticaret, sağlık, eğitim ve kültürel amaçlı seyahatler günlük yaşamın olağan birer parçası olmuştur. Kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla her tür bilgiye ulaşmak ve her tür bilgiyi paylaşmak kolay ve hızlı hale gelmiştir. Ayrıca yaygın eğitim sistemi sayesinde günümüzde okur-yazar olmayan kişi sayısı en az seviyeye inmiştir. Bu da herkesin yazılı kaynaklara herhangi bir aracı olmadan ulaşabilmesi anlamına gelmektedir. Modern dünyada kültürel, sanatsal ve düşünsel bilgi aktarımının sosyal ortamlarda kurslar, etkinlikler, toplantılar, dernekler ve gruplar aracılığıyla gerçekleşiyor olması âşık adayının bir zamanlar en önemli etkileşim yeri olan kahvehaneye yeni alternatifler getirmiştir. Bağlama kursuna giden, musiki derneğine ya da halk müziği topluluğuna katılan yetenekli kişiler, ilgi alanları doğrultusunda profesyonelliğe adım atabilmektedirler. Özellikle internet ortamındaki paylaşım sitelerinde âşıklık geleneğinin temel dinamikleriyle (âşık repertuarına özgü türler, usta malı şiirler, saz akordu, türkü notaları, bağlama metotları vb.) ilgili her türlü bilgiye rastlamak mümkündür. Bu bilgilerden bilhassa video formunda olanlar âşıklığa ilgi duyan kişilerin uzaktan ve görerek öğrenmelerine katkı sağlamaktadır. Sosyal, kültürel ve teknolojik gelişmeler göstermektedir ki günümüzde yaşam standartlarının yükselmesine bağlı olarak bireyin sanata dair eğitim sürecinde kendi kendine yetebilmesi durumu söz konusudur. Âşık biyografilerinden ele edilen bilgiler de bu görüşü destekler niteliktedir.

KAYNAKÇA

Alptekin, Ali Berat-Saim Sakaoğlu (2006), *Türk Saz Şiiri Antolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Cunbur, Müjgan (1968), *Başakların Sesi,* Poyraz Reklam Yayınları, Ankara.

Çelik, Ali (2008), *Türk Halk Şiiri Antolojisi,* Timaş Yayınları, İstanbul.

Çırakman, Hüseyin (1992), *Çorumlu Halk Ozanları,* Alev Yayınevi, İstanbul

Çobanoğlu, Özkul (2000), *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü,* Akçağ Yayınları, İstanbul

Düzgün, Dilaver (2011), *"Âşık Edebiyatı", Türk Halk Edebiyatı El Kitabı, (ed. M. Öcal Oğuz),* Grafiker Yayınları, Ankara.

Günay, Umay (2005), Türkiye'de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi, Akçağ Yayınları, Ankara.

Halıcı, Feyzi (1992), *Âşıklık Geleneği ve Günümüz Halk Şairleri Güldeste,* Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara.

İvgin, Hayrettin (2009), *Geçmişten Günümüze Sungurlulu Halk Şairleri*, Sungurlu Belediye Başkanlığı Yayınları, Ankara.

Kalkan, Emir (2015), *20. Yüzyıl Türk Halk Şairleri,* Ötüken Neşriyat, İstanbul.

Karadeniz, Bekir (2002), *Artvinli Halk Şairleri,* AKYD Yayınları, Ankara.

Karadeniz, Bekir (2007), *1990'den 2000'e Halk Şiiri,* Atılım Üniversitesi Yayınları, Ankara.

Kaya, Doğan (2009), *Sivas Halk Şairleri I, II, III, IV, V,* Önder Matbaacılık & Gazetecilik A.Ş, Sivas.

Kırkkılıç, Ahmet, İbrahim Topal, Selda Öksüz (1997), *Geleneksel Türkiye Âşıklar Yarışması (1990-1996),* Erzurum Halk Ozanları Kültür Derneği Yayınları, Erzurum.

Köksel, Behiye (2012), *20. Yüzyıl Âşık Şiiri Geleneğinde Kadın Âşıklar,* Akçağ Yayınları, Ankara.

Köprülü, M. Fuad (2004), *Edebiyat Araştırmaları 1*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Moran, Berna (2001), *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri,* İletişim Yayınları, İstanbul.

Nasrattınoğlu, İrfan Ünver (2006), *Afyonkarahisarlı Halk Ozanları,* Halk Kültürü Araştırmaları Kurumu Yayınları, Ankara.

Özarslan, Metin (2001), *Erzurum Âşıklık Geleneği,* Akçağ Yayınları, Ankara.

Sevengil, Refik Ahmet (1967), *Çağımızın Halk Şairleri,* Atlas Kitabevi, İstanbul.

Stael, Mme de (1997), *Edebiyata Dair, (Çev. Safiye-Vahdi Hatay),* MEB Yayınları, İstanbul.

Turan, Fatma Ahsen vd. (2008*), Sazın ve Sözün Sultanları Yaşayan Halk Şairleri I,* Gazi Kitabevi, Ankara.

Turan, Fatma Ahsen vd. (2010), *Sazın ve Sözün Sultanları Yaşayan Halk Şairleri II, III, IV,* Gazi Kitabevi, Ankara.

Turan, Fatma Ahsen vd. (2011), *Sazın ve Sözün Sultanları Yaşayan Halk Şairleri V, VI, VII, VIII,* Gazi Kitabevi, Ankara.

Turan, Fatma Ahsen vd. (2013), *Sazın ve Sözün Sultanları Yaşayan Halk Şairleri IX, X,* Gazi Kitabevi, Ankara.

Uludağ, Kemal (1996), "Sanat Sosyolojisi", *Anadolu Üniversitesi Sanat Sosyolojisi Konferansı.*

KAYGUSUZ ABDAL'IN "GÜLİSTAN"INDA YER ALAN GAZELLERİNDE RİTMİK DÜZEN: *VAR VAR / GEL GEL*

Doç. Dr. Meriç HARMANCI*

Özet: Bu çalışma, Kaygusuz Abdal'ın *Gülistan* isimli eserinde yer alan gazeller üzerinde bir içerik incelemesini konu almaktadır. *Gülistan*, mesnevi ve gazellerden oluşan 2140 beyitlik bir eserdir. Eserde, her biri beş beyitten oluşan 176 gazel yer alır ve bu gazeller, mesnevinin arasına sistematik olarak yerleştirilmiştir. *Gülistan*'daki gazellerin 89'u*var var* 87'si ise *gel gel* şeklinde başlar. *Gülistan*, konu olarak ilahî aşkı merkezine alan bir eserdir; gazellerin de ana teması aşktır. Aşkı odağına almış bu gazeller, genel olarak içeriye çağıran ve uyaran *gel-git*lerden oluşur. Eserde yer alan gazellerin neredeyse her beytinde *aşk* ibaresi geçer ve bu beyitler doğrudan aşktan ve onun hâllerinden dem vurur. Bu bakımdan her bir beyti bir tanım ve ilke değerinde olan bu eserin, Kaygusuz'un edebî kişiliği ve Türk düşünce hayatının kuruluş evresindeki manevi iklimi yansıtması bakımından özel bir değeri bulunmaktadır. Kimi tekrarlara rağmen aşkın bu denli hissedilir bir üslupta yazıya aktarılmış olması, Kaygusuz'un içinde yaşattığı duygu ile ilişkilidir. Kaygusuz, bir şiir yazmamış, sadece içindeki coşkuyu yazıya aktarmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Kaygusuz Abdal, Gülistan, gazel, "var var", "gel gel"*

Ritmic Order in Gazelles in the "Gülistan" of Kaygusuz Abdal: Go Go/ Came Come

Abstract: This study is about a review of the content of Kaygusuz Abdal gazelles in his work titled *Gülistan*. *Gülistan* is a work of 2140 couplets consisting of mesnevi and gazelles. In the work, there are 176 gazelles, each consisting of five couplets and these gazelles are systematically placed between mesnevis. The 89 gazelles in Gulistan start with "go go", 87 gazelles start with "come come". Gulistan is a work that takes the theme of deity love as a center. The main theme of the gazelles is also love. Gazelles which take love as a center generally consists of inside caller and stimulus come-go. Almost every couplet of these gazelles are express love and these couplets are directly mentioned in love and from its state. In this respect, this work, which is worthy of a definition and a principle of every couplet, has a special value in terms of the literary personality of Kaygusuz and the spiritual climate of the foundation of Turkish thought. Despite some repetitions, the fact that love is transcribed in such a sensible style is related to the feeling Kaygusuz has experienced in it. Kaygusuz did not write a poem, only his enthusiasm wrote.

Keywords: *Kaygusuz Abdal, Gülistan, gazelle, "go go ", "come come"*

Giriş

Kaygusuz Abdal, kimine göre Abdal Musa Dergâhı'ndan ateş yakmış bir derviş kimine göre de Alaiye Beyinin abdal olup yola düşmüş aşk divanesi oğludur. Bize erişen eserleri olmasaydı menkıbeye dayalı hayatı üzerinden onu anlamaya çalışacak ve Abdal Musa ile olan manevi yakınlığı ile sınırlayacaktık; fakat

* Kocaeli Üniversitesi, mericharmanci@yahoo.com

elimizde bulunan hatırı sayılır miktarda eseri[1] üzerinden onun fikir ve inanç dünyasını tanıma imkânına sahibiz.

Kaygusuz'un yaşadığı dönem, Anadolu'da boyların ve coğrafyaların sık sık el değiştirdiği koşullar altında şekillenmiştir. Beyliklerin kendi içerisindeki mücadeleler, yer tutmaya ve yerleşmeye çalışan göçerlerin hayat kavgası, Moğol istilasının yol açtığı orantısız hareketlilik ve Anadolu'daki yerleşik Bizans kalelerini ele geçirmeye yönelik mücadeleler, savaşçı Müslüman Türk boylarının hayati meseleleri olmuştur.[2] Bu diriliş sürecinin sağladığı psiko-sosyal imkânlar yanında yaşanan gel-gitler ve karşılaşılan talihsiz çatışmalar sonucunda toplumda sosyal hasarlar meydana gelmiş ve bu sonu gelmez kavganın uzağında bir dünya kurmaya çalışan zümreler ortaya çıkmıştır.

Bu hareketli yaşam koşulları, ileride birkaç nesil sürecek manevi kalkınmanın kurumsallaşma süreçlerini de doğrudan etkilemiştir. Henüz tekke ve medreselerin yerleşik bir yapıya dönüşemediği bu yıllarda, görece göçebe kanunlarının işlediği sarp bölge koşullarında, bir yaşam biçimine imkân doğmuş ve bu şartlarda ortaya çıkan grupların şehirden, kavgadan ve iktidardan uzak manevi egemenliklerinden söz edilmiştir.[3] Tasavvufun bu uzlete ve halvete yatkın yanı, bünyesindeki alplığı dervişliğe taşımak isteyenlere zaman içerisinde bir dönüşüm imkânı sağlamıştır. Dünyanın geçiciliğini ve ondaki nimetlerin değersizliğini içselleştiren savaşçı kuşaklar arasında yeni bir iktidar alanı olarak dervişliğin cazibeli konumu kendine özgü bir nüfuz alanı oluşturmaya başlamıştır.

Yeni bir din ile karşılaşan göçerler, henüz tam olarak özümseyemedikleri bu maneviyat karşısında kendilerini yetersiz hissetmiş ve olağan dışı davranış kalıpları ile yeni bir yaşam biçimi öneren tasavvuf esaslı Müslümanlıktan etkilenmişlerdir. Kendilerine özgü erkânları, kıyafetleri, düzenleri ve söylemleri ile gezginci dervişlerin şehir efsaneleri ağızdan ağza dolaşmaya başlamıştır. Bize ulaşan

---

1 Kaygusuz Abdal'ın eserlerinin tam bir dökümü ilk defa Abdurrahman Güzel tarafından yapılan Kaygusuz Abdal (Alaaddin Gaybî) adlı çalışmada verilmiştir (2004, s. 113-154). Güzel, daha sonra eserlerle ilgili yaptığı müstakil çalışmalarda da konu ile ilgili bilgi verir. Kaygusuz Abdal'ın eserleri: a. Manzum Eserleri: 1. Dîvan, 2. Gülistan, 3. Mesnevîler (I, II, III), 4. Gevhernâme, 5. Minbernâme, 6. Salât-nâme. b. Mensur Eserleri: 1. Budalnâme, 2. Kitâb-ı Miğlâte, 3. Vücûdnâme, 4. Risâle-i Kaygusuz Abdal. c. Manzum- Mensur (Karışık) Eserleri: 1. Dilgüşâ, 2. Saraynâme (Güzel 2010: 57-61).

2 Kaygusuz Abdal'ın yaşadığı dönem 14. yüzyılın ikinci yarısı ve 15. yüzyılın birinci yarısı arasındaki dönem ve bu dönemlerin asıl hazırlayıcısı olan 13. yüzyıl Anadolu'sunun siyasi, sosyal ve kültürel durumları ile ilgili daha geniş bilgi için bkz: Köprülü, Fuad (2003), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Akçağ Yayınları, 187-243; Ocak, Ahmet Yaşar (2012), *Türk Sufîliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 122-180.; Şeker, M. Fatih (2011), *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*, İstanbul: Dergâh Yayınları, s. 81-145; Güzel, Abdurrahman (2004), *Kaygusuz Abdal*, Ankara: Akçağ Yayınları, 19-40; Cahen, Claude (2014), *Osmanlılardan Önce Anadolu,* (Çev. Erol Üyepazarcı), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

3 Konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Şeker, M. Fatih (2011), *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*, İstanbul: Dergâh Yayınları, s. 321-371; Ocak, Ahmet Yaşar (1992), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik Kalenderîler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 56-63; Barkan, Ö. Lütfi (1974), "Kolonizatör Türk Dervişleri", Türkler Ansiklopedisi, Yeni Türkiye Yayınları, C. II, Ankara, s. 299-304.

menâkıpnâmelerden ve velâyetnâmelerden anladığımız üzere daha çok olağan dışı davranış kalıpları ve kerametli velilik üzerinden ortaya çıkan örnek hayat hikâyeleri yaygınlaşmıştır. Abdal, kalender ya da unvansız bir dervişliğin manevi bir dünya kurmuş olduğu ve gönüllerde saltanat sürdüğü görülmüştür.

Anadolu'ya, özellikle Moğol etkisi ile yerleşmeye çalışan gönül erlerinin çevresinde büyüklü küçüklü gruplar oluşmuştur. Çoğu; dede, baba, şah ve sultan gibi unvan veya sıfatlarla anılan bu gönül erleri bugünden bakıldığında anlaşılması güç bir nüfuzu üzerlerinde taşımaktadır. Bu manevi iktidara sahip kurucu babalardan birisi de Abdal Musa Sultan'dır. Kaygusuz, babasının sahip olduğu siyasi nüfuza rağmen seçimini Abdal Musa Sultan'ın saadetli devletinden yana yapmış ve dünyasını değiştirerek bu maneviyat ikliminde ömür sürmüş bir Hak âşığıdır.

Kaygusuz, dünyanın kaygılarından kayıtsız kalabilmeyi tercih etmiş olmakla kaygısızlığı başarabilmiş, asil ve muktedir bir aile mirasını ardına bakmadan bırakıp "gaib erenler" arasında kaybolabildiği için "Gaybi" olmuş ve Abdal Musa ocağında kolunu kanadını yakıp ömrünü yola adadığı için "abdal" olarak anılmış bir âşıktır. Dolayısı ile de ağzından ne çıkarsa aşkı söylemiş, hangi eserini kaleme almış ise ilahî aşktan söz açmıştır.

Gerek tarihî gerekse menkıbevî bilgiler[4] Kaygusuz'un Alaiye Sancak Beyinin oğlu olduğunu teyit eder. Menâkıbnâme'de Gaybi Bey, akıllı, bilgili, olgun, iyi tahsil görmüş, çok kitap okumuş olmasının yanında ok atma, kılıç, gürz kullanma, ata binmede de rakipsiz olarak tanımlanır. Gaybi Bey, on sekiz yaşında iken çıktığı avda okla bir geyiği vurur ve geyiğin peşinden Abdal Musa dergâhına kadar gider. Avını istediği şeyh, koltuğunun altından okunu çıkarınca karşısındaki zatın büyüklüğü karşısında kendinden geçer ve dergâha kabulü için niyazda bulunur. Abdal Musa erenler yolunun zorluklarından bahsetse de Gaybi Bey *"Gelmek var, gitmek ve dönmek yok."* diyerek âsitâneyi terk etmez. Beyoğlu kıyafetlerini çıkarır, saçını usulünce tıraş ettirir, hırka giyip diz üzerine oturur; dünya işlerinden elini çeker. Şeyhi Abdal Musa'nın dediği üzere *"Kaygudan rehâ bul(ur), şimdiden sonra Kaygusuz ol"(ur)* (Güzel 2004: 42-54).

Anadolu'da yerleşen kurucu şairlerin maneviyatını tek başına temsil kudretine sahip bu hayat hikâyesi, bir dönemin ve bir milletin kuruluş tarihini de yansıtmaktadır. Bilinen yaşam öyküsüne göre Mısır'dan Edirne'ye kadar dolaşmış (Güzel 2004: 89-93) olan Kaygusuz'un çağdaşı gönül erleri ile olan karşılaşmaları ve kurduğu manevi bağ eserlerine de yansır. Bu bakımdan da Kaygusuz'un eserleri Yunus Emre'nin, Tabduk Sultan'ın, Abdal Musa'nın, Barak Baba'nın, Hacı Bektaş Veli'nin ve pek çok gezginci velinin meşrebini ve maneviyatını da anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Kaygusuz, tüm eserlerini Hak aşkıyla kaleme almıştır. Dil ve üslup bakımından Yunus Emre şiirleri ile olan yakınlık ve Kaygusuz'un Yunus'a yaptığı gön-

---

[4] Kaygusuz Abdal'ın tarihi ve menkıbevi hayatı ile ilgili detaylı bilgi için: Abdurrahman Güzel, Kaygusuz Abdal (Alâaddin Gaybî), Akçağ Yayınevi, Ankara 2004, s. 41-97, Abdurrahman Güzel, Kaygusuz Abdal (Alâaddin Gaybî) Menâkıbnâmesi, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1999.

dermeler de göstermektedir ki Kaygusuz'un yüreğinde yaşattığı bu aşk, coğrafyamıza hâkim olan heyecanın ve maneviyatın bir tezahürüdür. Divan, Mesneviler ve diğer eserlerinde Kaygusuz, ağırlıklı olarak aşkın hakiki boyutu üzerinde durur.

***Gülistan* Hakkında**

Gülistan, Kaygusuz Abdal'ın eserleri içerisinde aşkın tanımlanması, kapsamı ve yansımaları bakımından en yetkin örneklerden biridir. Kendinden iki yüz yıl önce İbn Arabî (1165-1240) aşkı, "sevenin, sevilenden başka bir şeyi gözünün görmemesi, güzel ve yaratılmış tüm varlıkların sadece sevgiliyi hatırlatması" olarak tanımlamıştır. Arabî, "Sevgi hâli çok yoğun bir his kapısı açtığından bedendeki tüm azaların, kana karışır derecede, her hücreye ilişmesi hatta ruha sûdur ederek her dem sevgiliyle hoş olma hâlidir." (İbn Arabî 2003: 78) diyerek aşkın insanın her zerresine etki ettiğini belirtir. *Gülistan*'da da Kaygusuz, baştan sona kadar yoğun ve içten bir özenle içselleştirdiği ilahî aşk üzerinde durur. Eser, kuruluş evresi eserleri arasında aşka dair en başarılı örneklerden biri olarak bize ulaşmıştır.

Abdurrahman Güzel, *Gülistan*'ın dört nüshasından bahseder. Bunlardan birincisi Marburg, Staatsbibliothek'te Ms.or.Oct. 4044 numarada kayıtlı yazmanın 140a-210b varakları arasında bulunmaktadır. Bu nüshanın sonunda eserin 3700 beyit olduğu kaydedilmişse de baş tarafı eksik olduğu için 2140 beyitten oluşur. Eserin diğer üç nüshası Ankara Genel Kitaplığı numara 645, 167 ve 824/1-2'de kayıtlıdır. Numara 645'deki yazma 1560, numara 824/1-2'deki yazma 2204 beyittir (Güzel 2004: 115). Marburg nüshası, Kaygusuz Abdal'ın Saray-nâme, Mesnevî-i Baba Kaygusuz, Gevher-nâme, Kitâb-ı Dil-güşâ, Kitâb-ı Miğlâte, Divân gibi eserlerinin de bulunduğu bir külliyat niteliğindedir (Güzel 2010: 116). Milli Kütüphanede 06 Hk 167/2 numaraya kayıtlı bir nüsha daha bulunmaktadır.

Güzel, *Gülistan*'da bulunan gazelleri "*Kaygusuz Abdâl Divânı*" adlı çalışmasının bünyesine dâhil ederek yayımlamıştır. Biz de çalışmamızda Güzel'in bu eserini esas aldık ve gazel numaralarını bu esere göre verdik. Yazma olarak, Marburg, Staatsbibliothek'te Ms.or.Oct. 4044 numarada kayıtlı yazmayı esas aldık.

Kaygusuz Abdal, *Gülistan*'ın giriş kısmında, "ben aşk eseri yazmaya karar verdim" diyerek eserinin ana temasının *aşk* olduğunu ifade eder. *İlmi ledün*ü yani insanı manevi kurtuluşa ulaştıracağına inanılan gizli ilimleri (Uludağ 1992: 188) anlamak için sadakat ile aşk delisi olmak gerektiğini de yine eserinin başında söyler: *Ne dimekdür bilün 'ilm-i ledünni/Olun sıdk ile bu 'ışkun cünûnı* (5. beyit). Bu yaklaşıma göre gönül, ilahî hakikatin mekânı olarak tasavvur edilir: *Kamu varlık Hak'un bürhânı imiş/ Kamu gönül Hak'un mekânı imiş* (13. beyit). O yüzden gönle bakmasını bilenler, orada gönül sultanını göreceklerdir: *Bakan her yana Sultân'ı görür pes/ Dahı hîç gayrı yok cânı görür pes* (14. beyit).

Kaygusuz, anlayanlara, ariflere ve akıl sahiplerine bir hikâye anlatacağım diyerek mesnevinin hikâye bölümüne başlar. Kaygusuz'un amacı aşk ile aklı dost kılmak ve aşk ipiyle nefsi asmaktır: *'Işk ile 'aklı bile yâr ideyin / 'Işk ipiyle nefsi ber-dâr ideyin* (27. beyit). Evrendeki her şeyin yaratılış sebebinin Hz. Muhammed olduğunu belirten şair, evrenin ve insanın yaratılışı, Hz. Adem'in cennetten kovu-

luşu, Hz. Adem'in oğulları Sam, Şit ve daha sonra gelen peygamberler Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. Davut, Hz. İsa'dan kısaca bahseder. Hz. Muhammed'le birlikte artık nübüvvet devrinin bittiğini velayet devrinin başladığını söyler ve Hz. Muhammed'in üstün özellikleri anlatır. Ancak vefasız dünyada hiç kimse ebedî değildir: *Mustafâ'ya dahı vefâ kılmadı/ Dünyâdur bu kimse murâd almadı* (429. beyit). Eserin devamında tasavvufi konular işlenir.

Mesnevi şeklinde yazılan eserin içinde her biri beşer beyitten oluşan 176 gazel yer alır. Bu gazellerin neredeyse her beytinde *aşk* ibaresi geçer ve her bir beyit doğrudan aşktan ve onun hâllerinden dem vurur. Bu bakımdan her bir beyti bir tanım ve ilke değerinde olan bu eserin, Kaygusuz'un edebi kişiliği ve Türk düşünce hayatının kuruluş evresindeki manevi iklimi yansıtması bakımından özel bir değeri bulunmaktadır. Kimi tekrarlara rağmen aşkın bu denli hissedilir bir üslupta yazıya aktarılmış olması, Kaygusuz'un içinde yaşattığı duygu ile ilişkilidir.

Kaygusuz, bir şiir yazmamış, sadece içindeki coşkuyu yazıya aktarmıştır. Zaten mürşidi Abdal Musa da bir yere iletmesi için verdiği icâzetnâmeyi, en iyi yemek suretiyle kalbinde saklayacağını düşünen ve *"Sizin yâdigârunuzu saklamaga hiç bundan daha makûl yir bulamadım. Kendi kalbümde saklayam."* cevabını veren Kaygusuz'a *"Başka kimesneler dışarudan söyler, sen içünden söyleyesün."* (Güzel 1999: 100-101) diyerek gönlündekileri söze dökmesini teşvik etmiştir.

Gazellerdeki Ritmik Düzen: *Var Var / Gel Gel*

Gülistan'da yer alan 176 gazelin 87'sinde ilk beyitler *gel gel* ikilemesi ile kalan 89 gazel de *var var* ikilemesi ile başlar. Eserde yer alan tüm gazellerin *var var* ya da *gel gel* şeklinde başlaması dikkat çekicidir. Bütün gazellerin ana teması aşktır ve tam olarak aşkı odağına almış bu şiirler genel olarak içeriye çağıran ve uyaran *gel git*lerden oluşur. Bu mesnevinin ritmik hareket alanıdır. Mesneviyi canlandıran, diyalogu/konuşma üslubunu öne çıkaran, uyaran, sınır çizgisini çeken, tanımlayan, tarif eden, pekiştiren, çerçevesini çizen bu şiirlerdir.

Kaygusuz Abdal, aynı zamanda bir kendilik bilinci tanımı yaptığı bu şiirlerde *gel gel* vurgusu ile aşkın olumlu tarafına, ruhun bilinçdışı ile yüzleşmesine, hoşnutluğa, rıza ve tevekküle çağırır. Bu şiir akışının aşkı bir daire gibi tanımladığını, *gel gel* ile bu dairenin iç alanını büyük ölçüde bir yaşam enerjisi ile doldurduğunu, *var var* vurgulu şiirlerde ise bu dairelere bir sınır çizgisi çekmek istediğini söyleyebiliriz. Ayrıca aşka dışarıdan bakanların gördüğü olumsuzlukların içerde nasıl bir meziyet olduğunu göstermek ister. Dolayısıyla *var var* vurgusu dikkatle bakmaya, idrak etmeye ve pekiştirmeye yönelik bir uyarı görevini yerine getirir. Böylelikle ikili bir bakış açısı ile bir erdem olarak görünen aşkın içsel ve yüzeysel boyutları sergilenmiş olur.

***Gel gel* İkilemesi ile Başlayan Beyitler**

Gel gel ikilemesi ile aşka çağıran Kaygusuz, aşkı henüz tanımayanların aşka düşünce neler yaşayacaklarını anlatır, âşık için yaşanılası aşk hâllerini sıralar. Aşka düşünce dışarıdan görünen her şeyin aslının farklı olduğu anlaşılacaktır. Bu bakış açısı, bir gönül için üstünlük ve saadet olarak görülür.

Gel gel i gönül ʿışkıla bu diyâra bakgıl
Aslı ne imiş fer'i nedür her kâra bakgıl (110. gazel)

Kaygusuz, aşka düşen gönlün gelip göreceği hâlleri, aşk ile divane ve abdal olunacağını önceden haber verir. Bu işlev bir uyarı levhası değildir; yaşanması mukadder olan hâlleri ifadeye yöneliktir. Pek çok örnekte de görüldüğü gibi "Kaygusuz'un âşık tipi, ululuk, övgü, başkasının sevgi ve saygısını kazanma gayesiyle hareket etmez; kendini her şeyden aşağı görür. Kınanmaktan, aşağılanmaktan korkmadığı gibi kendini değersiz gösterecek hâl ve tavırlara girerek kendini ötekileştirir. Şiirlerde aşkın temsilcisi olan âşık tipi ahî, ârif, rind, kalender tiplerini içine alır" (Harmancı 2017: 356). Şaire göre, aşka düşen melâmeti baştan kabul eder.

Gel gel i gönül tabl u melâmet ki yiter çal
ʿIşk ile beni eyledün uş dîvâne abdâl (108. gazel)

Kaygusuz, aşkı ve âşığı tanımayanları çağırarak onlara aşka düşenin hâlini anlatmak ister. Aşkı tadan dünyanın değersiz ve anlamsız olduğunu anlayarak dünyaya ait her şeyden elini çeker.

Gel gel i gönül ʿışk denizinde yüzer oldum
ʿIşkı göreli külli cihândan bezer oldum (123. gazel)

Gel gel, âşığın yolda karşılaşacağı güçlüklere karşı iyimser bakış açısına vurgu yapar. Aşk, bir kaderdir ve tedbir ile üstesinden gelinemez. Bu yol bir rıza ve tevekkül yoludur.

Gel gel i gönül her dikene düşme gül olmaz
Her bir usûle sırrunı açma usûl olmaz (82. gazel)

Aşkın inkâr edilemeyen bir hakikat olduğu ve gönül sahiplerinin aşktan başka söz edeceği hiçbir şey olmadığı ifade eden Kaygusuz, *gel gel* vurgusu ile aşka çağırır.

Gel gel i gönül ʿışkı niçün inkâr idersin
ʿIşkı koyuban dahı neye ikrâr idersin (157. gazel)

Beyit, aşk yolcusunun karşılaşacağı güçlükleri yani âşığı nasıl bir güçlüğün beklediğini işaret etmek üzere kurgulanmıştır. Fakat bu uyarı, aşktan kaçırmak ya da aşka karşı uyarmak için değil, bu yolu kat edenlerin meziyetlerini teşhir etmek içindir.

Gel gel i gönül ʿışk erine leyl ü nehâr yok
Yırtdı melâmet cübbesini nâmûs u ʿâr yok (94. gazel)

Yine çağırarak anlatmak üzere kurgulanan bu beyit, aşkın hakir ve fakir kılıcı tarafını vurgulamak ister. Gazzâlî de (?-1126) Kaygusuz'dan üç yüz yıl önce aşkı "Aşk mahiyeti gereği bir belâdır; ünsiyet ve rahat ona yabancı ve iğreti bir şeydir." (Gazzâlî 2004: 41) olarak tanımlar. Âşık, bir süre sonra kınanma ve hiçlik duygusunu içselleştiren bir anlayışa erişir ve artık bu durumu da hiç yadırgamaz.

Gel gel i gönül ʿışk ile gözde hakîr oldum
Her kim ki beni görse begenmez fakîr oldum (124. gazel)

Bu beyit, aşkı tanımayanların aşka geldiklerinde elde edecekleri fırsatları anlatır. Dert, aşk olmadıkça dile gelmeyecek ve dert olmadıkça da yaşanamayacaktır.

Gel gel i gönül derdüni 'ışk ile dile gel
Söyle dile gel velî ki derd ile dile gel (111. gazel)

Kaygusuz, âşığın kendini ve dünyayı mutlak hakikat ekseninde görmesini ve aşk öğretisinin her zaman bu kutlu sezgi ile işlediğini vurgular.

Gel gel i gönül sen 'ışk ile birlige bitgil
Her ne ki sana 'ışk dir ise özün işitgil (114. gazel)

Âşık, her işin aşk ile doğru ve düzgün olacağını unutmamalıdır. Aşk sayesinde aradaki her türlü perde kalkar ve gönül hakikat duruluğu ile karşı karşıya gelir. İbn Arabî de âşığın, sevgiliyle kavuşmasına engel olan ve bir türlü ayrılmayan perdeden dolayı bezginlik duyduğunu belirtir (İbn Arabî 2003: 137).

Gel gel i gönül 'ışk ile işüm temiz oldı

Perde aradan gitdi bu 'ışk yüze yüz oldı (270. gazel)

Âşık, aşk derdine derman aramaması gerektiği konusunda asla kuşku duymamalıdır. "Başlangıçta inleme, feryat ve yakarış olur; çünkü aşk, âşığın henüz bütün varlığını kaplamamıştır. İş kemale erip, aşk onun varlık mülkünü fethedince, söz konusu bu şeyler son bulur ve inleyiş temayüle dönüşür; kusurlu olmanın yerini pâklık alır" (Gazzâlî 2004: 53). Çünkü aşk, insanın insana olan sevgisi değildir. Aşk, derman istenmeyen dert olarak görülmelidir.

Gel gel i gönül derd ile dermân yaraşur mı
'Işk olmayıcak insâna insân yaraşur mı (271. gazel)

Kaygusuz, gönül sahiplerinin aşka gelince onu tanıyınca neler göreceklerini söylerken âşıkların bu yolda neler çektiğinin ve dolayısıyla da aşkın ne yüce ve faziletli bir yol olduğunu anlatmak ister.

Gel gel i gönül 'ışk od-ıla külli kül oldum
Şöyle yanaram sanası şem-i delîl oldum (119. gazel)

Kaygusuz, aşk ile gönlün nelere erişmiş, neler elde etmiş olduğunu görmeleri için herkesi aşka çağırır.

Gel gel i gönül çagır ayıt ki şâhı buldum
Ol benüm ile bile gelen hem-râhı buldum (125. gazel)

Yine çağıran bu örnek, âşığın elde ettiği cevheri ve elde ettiği manevi değeri anlatan özgüvenli bir davet örneğidir. Ancak aşka gelenler görebileceği için bu çağrı dili seçilir.

Gel gel i gönül 'ışk sadefinde güher oldum
Muhtasar iken gör ki nice mu'teber oldum (126. gazel)

Kaygusuz, kişinin aşk dışındaki tüm yolculuğunun azgınlık ve yoldan çıkmışlık olduğunu belirtir. Gönlün bütün meşguliyetinin aşk ile yola girebileceği vurgusu ile gönül sahipleri aşka davet edilir.

Gel gel i gönül derde giriftâr niçün oldun
Billâhi gönül yâr iken agyâr niçün oldun (159. gazel)

Gönül, aşkın neden olduğu her türlü belaya sabır göstermeli ve ondan gelen her şeye de şükretmelidir.

Gel gel i gönül 'ışk belâsına sabır eyle
Her ne ki gele yoluna 'ışkdan şükür eyle (202. gazel)

Kaygusuz'a göre gönül, aşk içre olursa onda denizler taşar ve o dalgalardan inciler ve cevherler ortaya çıkar. O yüzden âşık, gönlün kararsızlığına ve tahammülsüzlüğüne aldırış etmemelidir.

Gel gel i gönül 'ışk denizi taşdı gönülde
Dürr ü cevâhir oldı bakun mevci bu dilde (203. gazel)

Gönül, aşk yolunda kavuşma isteğini hiçbir zaman terk etmemelidir. Ancak bu istek ve istikrar ile bu geçici dünyada kalıcı bir yaşam hikâyesi söz konusu olabilir.

Gel gel i gönül 'ışk ile vuslat taleb eyle
Geçer bu 'ömür dünyâda bir ad taleb eyle (205. gazel)

Şair, aşk yolunun meydana can ve baş koymak gibi zor olduğunu belirtir. Tıpkı denizden inci çıkarmak gibi hayati bir zahmet sonucunda çok değerli bir karşılık ile ödüllendirilecektir.

Gel gel i gönül başunı ko meydân içinde
Dür-dâne getür daldun ise 'ummân içinde (209. gazel)

Gel gel vurgusu ile bu kez bir müjde verilmek istenir. Kaygusuz'a göre aşk, bir nasip işidir ve insan için bu dünyada en önemli şey aşk ile kuracağı maneviyat ilgisidir.

Gel gel i gönül 'ışk sana çünkim nasîb oldı
Hoş gör i gönül 'ışk sana çün kim habîb oldı (260. gazel)

Kaygusuz, âşıkların aşktan dolayı elde ettiği ayrıcalıkları sıralar. Aşk yolunda riya söz konusu olmadığı için âşığın tespih ve seccadeye ihtiyacı yoktur. Çünkü hakiki aşk ile mest olana bade gerekmez.

Gel gel i gönül tesbîh ü seccâde gerekmez
Sâlûslıg u zerk ü riyâ arada gerekmez (81. gazel)

Var Var İkilemesi ile Başlayan Beyitler

Kaygusuz, *var var* ikilemesiyle muhatabını bir anlam dünyasına yönlendirir; aşk yolunda âşığın karşılaşacağı değersiz konumu, insanlar nezdinde düşeceği itibarsızlığı ortaya koyar. Bu durum, muhatabına karşılaşacağı güçlükler yolunda bir uyarı olmasının yanında bir idrak düzeyinin öne çıkarılmasıdır. Kaygusuz, *gönül* kavramı ile bazen kendisi ile bazen âşık ile bazen de aşka olası yakınlaşabilecek olan insan ile konuşur. Bir bilge kimliği ile bu konudaki engin sezgisini ve görgüsünü anlatmak ister.

Var var i gönül bir arada çün mekânun yok
Nâmun görinürdi tolu hergiz nişânun yok (98. gazel)

Kaygusuz, aşkın dünyasına uzak olanlar için iyi ya da kötü, iyimser ya da kötümser, olumlu veya olumsuz olarak algılanan iki boyutlu görünümünü birlikte ele alır. Âşığın, aşk yüzünden sabrı tükenmiş ve artık gönül huzuru kalmamıştır. Bu dışarıdakiler için kaçınılması gereken bir hâldir. Ama ikinci mısra, aşk ile birlikte artık insanın dert ve elemden kurtulacağını ifade ederek şaşırtır. Çünkü aşk, dünyayı farklı bir pencereden göstereceği için dünyanın derdi ve kederi ortadan kalkacaktır. Kaygusuz, bu örnekte gönlü önce uzağa gönderir; sonra da içeriye, aşka çağırmış olur.

Var var i gönül 'ışk ile sabr u ârâmun yok
'Işk oldı başun dünyâda hîç dahı gamun yok (101. gazel)

Kaygusuz, aşk hâlinde olan insanın maddi ve manevi dünyasının nasıl başkalaştığını anlatır ve artık bu dünyaya ilişkin hoşnutsuzluklarla yüklü olacağı yönünde uyarıda bulunur. *Terk eyle bari aşkı* derken de pek çok örnekle vurguladığı şikâyet edilesi bir derdi çekmeye devam ediyor olmanın üstünlüğünü öne çıkarır.

Var var i gönül benüm ile meyl ü vefân yok
Terk eyle bârî 'ışkı gönül çünki safân yok (99. gazel)

Kaygusuz, bu beyitte bir çekincenin altını çizmek ister. Aşkın uzaktan görünen zorlu ve çetin algısından yılmamak gereklidir. Aşk, gönül sahipleri için tehlike ve güçlük olarak karşılarına çıkan her türlü olumsuzluğa rağmen değerli bir duygudur.

Var var i gönül 'ışka yakın bakma ırakdan
'Işk yasagına boynunı sun kaçma yasakdan (183. gazel)

Aşkın bedeli, uğruna canı feda etmektir. Âşık için bu yolda kâr ve zarar hesabı olmaz. Bir süre sonra aşk, gam ve kederden kurtulacak ve bu hâl ile sarhoşluk lezzetine erişecektir. Gazzâli de benzer bir şekilde "Aşk, insan yiyendir. O, insanlığı yer ve geride hiçbir şey bırakmaz. İnsanlığı yiyip tüketince sahib-i velâyet olur ve insanı hükmü altına alır." diyerek şikâyet eder gibi görünse de sözlerine "Eger güzellik (cemal) üzerine parlayacak olursa, mâşukun bîgâneliği de ortadan kaldırılmış olur." şeklinde devam ederek erişilen mutlu sona işaret eder (Gazzâlî 2004: 64).

Var var i gönül 'ışk dahı sana nigerândur
'Işkdur ki murâdum zîrâ ki cânuma cândur (41. gazel)

Beyitte *var var* ikilemesi, *sakın* anlamında bir pekiştirme işlevi görür. Yine beyitte geçen *hazer it* ifadesi ile bu anlam tekrar edilmiş olur. Kaygusuz, aşka inanmayan *ağyâr* zümresinin yıldırıcı ve caydırıcı sözlerine, davranışlarına aldırış edilmemesi ve onlardan aşk sırlarının gizlenmesi gerektiği üzerinde ısrarla durur.

Var var i gönül hazer it agyâr belâsından
Râzunı sakın her ki nâşî har belâsından (182. gazel)

Var var, aşk yolunda engel teşkil edecek unsurlara dikkat çekmek üzere bir uyarı levhası olarak düşünülmelidir. Dünya geçicidir ve sadece niyaz ile üstesinden gelinebilir.

Var var i gönül cihâna kalma sana kalmaz
Ehl-i niyâz ol sen i gönül neye gerek nâz (83. gazel)

Aşkı kavrayamayanlar için ise aşk bir hastalıktır, yaradır. Kaygusuz bu gazelde aşkın kendini biçare, *ben za'îfi bî-çâre kıldun* (155/2); avare, *beni ki âvâre kıldun*(1/3)kıldığından dem vurur. Kaygusuz, dışarıdan bakan kişi için insanı değersiz ve itibarsız kılan bu görünümden, *var var* göndermesiyle, serzenişte bulunuyormuş gibi görünse de aslında bunlar gizli bir hoşnutluğu ifade eder.

Var var i gönül yüregümi sen yare kıldun
Bu 'ışk okıyıla cigerüm sad-pâre kıldun (155. gazel)

Kaygusuz, aşkın bedelinin ne olduğunu var var vurgusu ile pekiştirir.

Var var i gönül dünyâ âhiret ne dimekdür
Bu 'ışk didügün ya'ni ki murâd ne dimekdür (39. gazel)

Gazelin tüm beyitleri aşkın insanı nasıl bir idrak noktasına taşıdığını perçinlemeye yöneliktir. Ar, namus, *Çünki başuna geldi nâ-gâh sevdâsı 'ışkun/ Belle i gönül âr ü nâmûs ad ne dimekdür* (39/2); sabır, feryat, sırrın ortaya çıkması ile insanların kınaması âşık tarafından göze alınan ağır bedeller olarak öne çıkarılır. *Çün 'ışk ile sen âşinâsın sabr ile depren/Sırrun fâş idüp feryâd-ı Ferhâd ne dimekdür* (39/3)

Dert, bela, melâmet, ar, namus, ayağa düşmek gibi âşığın yakasına yapışan hâller âşık için ezelde takdir edilmiştir. Aşk denilen dert ve beladan başka bir şey değildir.

Var var i gönül 'ışk didügün derd ü belâdur
Her kim ki çeker bu belâyı 'ışka salâdur (40. gazel)

Beyit, aşkın neden olduğu hâllerden dolayı kınanma hâlinden hicap duyanlara yönelik bir uyarı işlevi görür.

Var var i gönül 'ışk güneşinde hicâb olmaz
'Işka tolaşan melâmet olsa 'aceb olmaz(84. gazel)

Var var ile başlayan bu gazelin ikinci mısrası da *hoş var* vurgusu ile başlar. Âşığın hissettiklerinin çok üst düzeyde bir erdem olduğunun unutulmaması gerektiğini ve bu hâlden duyulması gereken hoşnutluğu vurgular.

Var var i gönül bir kâmil insân ele girmez
Hoş var hele bu derd ile dermân ele girmez" (85. gazel)

Âşık olanın gelip göreceği şey, aşkın ne derece yakıp kül ettiğidir. Aşk uğruna canını veren Hallac-ı Mansur da aşkı, pervanenin mum çevresinde döne döne yanıp kül olması şeklinde anlatır (Uludağ 1991: 12).*Var var* ikilemesi aşkın bu zorlu yanına dikkat çekmeye yönelik bir uyarıdır.

Var var i gönül hâlümi sor ‘ışk ile yandum
‘Işka düşeli cevr ü cefâyıla boyandum (122. gazel)

Aşkın neden olduğu hâllerden biri serzeniş diliyle ele alınır. Yaşanan duygunun yüceliği ve katlanılan derdin derecesini anlatmak üzere *var var* yani “hele bir bak” ikilemesi tercih edilir.

Var var i gönül gizlü râzumı açar oldum
‘Işk geldi başa sabr idemezem nâ-çâr oldum (127. gazel)

Var var ikilemesi ile başlayan bu beyit, aşkın sağladığı bilme ve anlama farkındalığını vurgulamaya yönelik bir örnektir. Aşk ile insan kendilik bilincine, iç yolculuğuna, nefis katmanlarına bakmayı, kendisini tanımayı öğrenir.

Var var i gönül kendü özün bilmege bilgil
Bilgil özüni âyîneni ‘ışk ile silgil (113. gazel)

Bu kez de aşkın sağladığı üstünlükler *var var* ikilemesi ile kurgulanır. Âşığın kavuştuğu eşi benzeri olmayan sevgili ve o manevi cevherin yüceliği bu form ile vurgulanır.

Var var i gönül ol cân-ı yegâneyi buldum
Bahra daluban gevher-i dür-dâneyi buldum (128. gazel)

İnsan, gösterişsiz ve iddiasız bir manevi lezzeti ancak dünya ilgisinden kurtulunca elde edebilecektir. Kaygusuz, bu sınırı belirgin kılmak üzere bir vurgu işlevi ile söze girer.

Var var i gönül elüni çek gel bu cihandan
Görmek diler-isen nişânı sen bî-nişândan (170. gazel)

Kaygusuz*, sakın yarama tuz ekme* diyerek söze başlar ve aşk acısı çeken âşığın olağan ıstırabını belirtir. Zaten kınanma yolundaki âşık, toplum için utanılası hâller içinde iken nefsin araya girmesine sitem etmektedir.

Var var i gönül yarama niçün tuz ekersin
Yüzüm suyunı ‘ışk ile uş yire dökersin (176. gazel)

Âşık, aşka kapı aralamakla melâmet perdesini de ortadan kaldırmış olur. Her bir beyit aynı zamanda aşkın tanımı anlamına geldiği için, her gazel *var var* tekrarı ile aşka vurgu yaparak söze başlar.

Var var i gönül sen nigâh-ı ‘ışka tolaşdun
Beni melâmet idübeni perdeyi aşdun (180. gazel)

Var var ikilemesi ile başlayan bu beytin ikinci mısrasındaki *zinhar* ifadesi beyitte bu ikilemelerin işlevi için ayrıca bir örnek teşkil eder. Âşık, gönül ülkesini aşk ile imar etmeli ve böylece nefis ve dünya istekleri yağmasından kendini korumalıdır.

Var var i gönül cân ilini yagmâya virme
Zinhâr i gönül başunı bu sevdâya virme (232. gazel)

Aşk derdi, gönül sahiplerini eritip kül edecek bir ateştir. Bu yolda en çetin zorluklardan biri de aşka inanmayan ya da onu hafife alan ağyârın söylemleri ve kınamasıdır; ama âşık çıktığı bu kutlu yoldan vazgeçmemelidir.

Var var i gönül ʻışk belâsı beni eritdi
Her nâşînün nüktesi top cânuma yitdi (289. gazel)

Âşık asla korkmamalıdır; çünkü başlangıçta aşk çetin bir pazarlık işidir. Ama bu kavgalı alışveriş sonucunda da kalıcı bir dostluğa erişilir.

Var var i gönül ʻışk ile bir bâzârum oldı
Barışduk ahî ʻışk dahı şimdi yârüm oldı (278. gazel)

Aşkın bir inanç meselesi olduğu bilinmelidir. Çünkü her şey aşk aracılığı ile ve onun tercümanlığı üzerinde dile gelecektir.

Var var i gönül ʻışk bana dîn ü îmân oldı
Her lahza bu ʻışk lisânuma tercümân oldı (280. gazel)

Bir can pazarı olan bu aşk yolunda, insanın maddi varlığının nasıl değersizleşebileceği ve bu pazarda nice canların heba olacağı ifade edilerek aşk yolcusu tembihlenir.

Var var i gönül teni ko gel cân bâzârında
Cânlar satılur gör ahî cânân bâzârında (238. gazel)

Sonuç

Örneklerden de anlaşıldığı üzere Kaygusuz Abdal, *Gülistan* adlı mesnevisinde aşkı merkezine alarak bir kompozisyon oluşturur. *Gülistan*'daki gazellerde de baştan sona aşka çağıran bir dil kullanır. Bu çağrı dilini pekiştirmek üzere *gel gel* ve *var var* tekrarları ile ritmik bir düzen kurar. Bu ikilemelerin, aşka çağırmaya yaraşır hâlleri ve aşka geldikçe karşılaşılan zorlukları sıralamak üzere yapılan bir vurgu olduğu anlaşılır. Aşkın dışarıdan bakanlar tarafından olumsuz görünen yanları, âşığın toplum içinde düştüğü itibarsız konumu anlatılırken amaç, aşktan kaçırmak ya da aşka karşı uyarmak değil; bu yolu kat edenlerin meziyetlerini teşhir etmek içindir.

Kaygusuz, düzenli bir şekilde sıraladığı bu gazelleri *var var* ve *gelgel* ile başlatmakla anlam, ses ve işlev bakımından bir kurgu tasarlamıştır. *Var var* ile başlayan şiirlerde bu ikilemeler, "sakın, sen sen ol" vurgusu ile aşka dışarıdan bakanlarca görülen olumsuz çağrışımları aktarır ve onun yansımalarını daha belirgin olarak anlatmak üzere kullanılır. *Gel gel* ile başlayan beyitlerde ise bu ibare, "bence, yapsan iyi olur" karşılığında kullanılarak aşkın üstünlüğünü göstermeye yönelik vurgular yapar.

Bu değerlendirmeler, Marburg nüshasından ortaya çıkan metin üzerinden yapılmıştır. Gazellerin beyit sayıları ve gazeller arasında mesneviye ait beyitlerdeki sistemli bir kurgu bize önemli ölçüde fikir vermektedir. Nüshaların kopyalanması sürecinde meydana gelen beyit sayılarındaki değişiklikler söz konusu kanaati değiştirmeye yetmeyecektir. Elimizdeki *Gülistan* nüshasında, istisnası olmakla birlikte, *var var* ve *gel gel* ile başlayan gazellerin sıralamasının bir simetri içinde, disip-

linli olarak arka arkaya gelmesi ve her gazelin *var var* ve *gel gel* ritmi ile söze başlaması tesadüf değildir. Bu farklı ikileme grubu kendi içerisinde bir anlam farklılığı taşımamakta, vurgu ve pekiştirme işlevinde birleşmektedir.

KAYNAKÇA

Ahmed Gazzâlî (2004), *Aşk'ın Halleri*, Türkçesi: Turan Koç, M. Çetinkaya, Gelenek Yayıncılık, İstanbul.

Barkan, Ö. Lütfi (1974), "Kolonizatör Türk Dervişleri", Türkler Ansiklopedisi, C. II, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 299-304.

Cahen, Claude (2014), Osmanlılardan Önce Anadolu, (Çev. Erol Üyepazarcı), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Gölpınarlı, Abdülbâki (1968), "Kaygusuz Abdal", Türk Dili, 19/207, Türk Halk Edebiyatı Özel Sayısı, ss. 395-405.

Güzel, Abdurrahman (1999), *Kaygusuz Abdal (Alâaddin Gaybî) Menâkıbnâmesi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

Güzel, Abdurrahman (2004), *Kaygusuz Abdâl (Alâaddin Gaybî),* Akçağ Yayınları, Ankara.

Güzel, Abdurrahman (2010), *Kaygusuz Abdâl Divânı*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Harmancı, Meriç (2017), "Kaygusuz Abdal'ın Şiirlerinden Yansıyan İki Tip: "Ahî" ve "Nâşî", *Route Educational and Social Science Journal,* Volume 4(7), ss. 352-364.

İbn Arabî, (2003), *İlahi Aşk*, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul.

Kaygusuz Abdal, *Gülistan*, Marburg, Staatsbibliothek'te Ms.or.Oct. Numara: 4044, ss. 140a-210b.

Köprülü, Fuad (2003), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Ocak, Ahmet Yaşar (1992), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik Kalenderîler,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Ocak, Ahmet Yaşar (2012), *Türk Sufîliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Şeker, M. Fatih (2011), *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Uludağ, Süleyman (1991), "Aşk (Tasavvuf)", TDV İslâm Ansiklopedisi, C. 4, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, s. 11-17.

Uludağ, Süleyman (1992), "Bâtın İlmi", TDV İslâm Ansiklopedisi, C. 5, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, s. 188.

ÂŞIK KARANİ'NİN ÖMÜR YOLU BİLGİLERİNİN NETLEŞTİRİLMESİ SORUNU

Ali Şamil HÜSEYİNOĞLU*

Özet: Çıldır-Ahıska âşıklık okulunun istidatlı sanatçılarından biri olan Kul Karani'nin hayatına dair bilgiler günümüze kadar netleşmemiştir. Araştırmacıların 18-19. yüzyılda yaşamış aşığın lakabı bilinmesine rağmen baba adı, üstadının adı ve öğrencileri hakkında net bilgi yoktur. Hasta Hasan'ın "Sözde bir" divanisinde ve âşık hakkındaki destan rivayette Kul Karani'den söz açılır. Oradan öyrenirik ki, İrfani (Urfani), Küfdadi, Usta Polad, Kara Zülalla çağdaş (müasırı) olmuştur. Âşığın söylemiş olduğu şiirleri ile lakabının tasavvufla yakından ilgili olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Kul Karani, Hasta Hasan, İrfani (Urfani), Usta Polad, Çıldır-Axısga Âşık Mektebi*

The Problem of Clarifying the Aşik Karani's Way of Life Information

Abstract: The life of Kul Karani, one of the talanted ashugs of Childir-Ahiska environment, wasn't learned untill today. Despite is known the nickname and period which ashug was lived (18-th-19th centuries), researchers still couldn't get any information about his name, father name, master's and student's name. It talks about Kul Karani on the poem of "Sözde bir" belonging to Hasta Hasan and also on the legend about the life of Hasta Hasan talks about the Kul Karani. Thanks to these texts, we can learn that, Kul Karani was lived at the same period with İrfani (Urfani), Kufdadi, Usta Polad, Kara Zulal. The poems and nickname of ashug shows that, Kul Karani was a mystic poet.

Keywords: *Kul Karani, Hasta Hasan, Irfani (Urfani), Usta Polad, Çıldır-Axısga Âşık School*

Giriş

Sovyetler Birliği Birliği 70 sene boyunca "demir sınırlarla" kendini sözde düşman komşularından korumaya çalışmıştır. Sınırlar açıldığı zaman ideolojilerindeki, yönetimlerindeki ve ekonomilerindeki farklılıklara rağmen Sovyetler Birliği ile Türkiye arasındaki benzerlikler ortaya çıkmıştır. 20. yüzyılda ister Azerbaycan'da, ister Türkiye'de yaşamış âşıkların doğduğu zaman net olarak belirlenir. Rusya, Azerbaycan'ı işgal ettikten sonra gelir kaynağını göstermek amaçlı kameral (tehrir) defterleri düzenler. Âşıklarımız hakkında araştırma yapanlar nedense tahrir ve kameral defterlere başvurmazlar. Oysa ki, orada herkesin doğum yılının yanı sıra, babasının ve evlatlarının adı, malı mülkü de gösterilmektedir.

Savaşlar, sürgünler sadece şehir ve köyleri harabeye çevirmez aynı zamanda insanların ölümüne, facialara, kültürlerin mahvına da yol açar. Kudretli Osmanlı devleti 20. yüzyılın başlarında dünyanın güçlü emperyal devletleri tarafından

* Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü, alishamil@yahoo.com

mahvedilse de onun harabeliklerinden doğmuş genç Türkiye Cumhuriyeti'nin ortaya çıkması Avrupa ve Rusya'yı korkutur.

Rusya'nın yerine kurulmuş Sovyetler Birliği kendisini sözde halkların himayecisi, özgürlük ve sulh habercisi olarak gösterse de aslında sömürge politikası uygular. Türkye'nin güçlenmesinin onun sömürge altında tuttuğu halkların özgürlük savaşını güçlendireceğinden korkarak Güney sınırları boyundaki Türk halklarını ata yurtlarından sürerler. 20. yüzylılın 20'li-30'lu yıllarında sürülenler ayrı ayrı gruplar, bazen tüm köy hâlinde gönderilmişse de İkinci Dünya Savaşı sonunda Karaçaylar, Balkarlar, Ahıska ve Kırım Türkleri ve başka halklar topluca sürülmüşlerdir. Halkbilimimizi, geleneklerimizi iyi bilen insanların pek çoğu savaşta ve sürgünde öldüğünden sahip oldukları bilgiler derlenip fişlenmediği için kaybolmuştur.

Diğer taraftan hükümetin vatan haini olarak provoke ettiği halkların halkbilimini derlemeğe, yayımlamağa hiçbir araştırmacı cesaret etmez. Rejimde yumuşama başladığı zaman ise araştırmacılar, sürgün edilenlerin hayatını öğrenmek için Kazakistan, Kırgızistan ve Özbekistan'a gidecek maddi imkanları bulunmaz.

Türkiye araştırmacıları ise bir başka problem ile karşılaşır. Çıldır, Ahıska ve Iğdır, Azeri bölgesi kabul edildiği için bu alanın dışında kalırlar. Bu da sebepsiz değildir. Türkiye, her gün biraz daha güçlenen, hatta mesafece ondan çok çok uzakta olan Viyetnam, Kore, Küba vb. ülkeleri kendi ekseninde tutan Rusya'yı üzerine çekmek istemez.

1. Ahıska Âşık Muhiti

Borçalı ve Ağbaba ile medenî ve iktisadî yönden birbirine sıkıca bağlı olan Ahıska bölgesi, Anadolu ve Azerbaycan arasında sanki bir köprü, bir bağ idi. (Şimdi Ağbaba Ermenistan, Borçalı ve Ahıska ise Gürcistan Cumhuriyeti'ndedir). Bölgede yaşayanlardan toplanan halk edebiyatı örnekleri şunu göstermektedir ki, burada Yunus Emre de, Dadaloğlu da, Emrah da bilinmektedir. Yani Anadolu'da yaşamış âşıklar ve şairlerin yanı sıra Azerbaycan âşıkları da buralarda tanınmakta ve onlara ait şiirler okunmaktaydı.

Hasta Hasan'ın yaşadığı dönemde bölgede İrfanî, Kul Karani, Usta Polad, Küfdadî, Molla Halis, Âşık Teyfî, Deli Tamı vb. kabiliyetli âşıklar yaşamıştır. Murtaza Taşdanov'a göre Hasta Hasan, beş âşıkla -Kul Karani, İrfanî (Ürfanî), Âşık Polad, Ömerî, Sefilî- karşılaşmıştır (Şamil-Şamil 2006: 85). Bunlardan üçü- Kul Karani, İrfanî, Âşık Polad- ile deyişmesi daha çok bilinir.

2. Kul Karani Hakkında Araştırmalar

Araştırmacılarımız Kul Karani hakkında bilgi verirken hiçbir kaynağa rastlamadıklarını belirtirler. Onlar alan çalışmaları zamanı derledikleri sözlü bilgilere dayanarak araştırma yaparlar. 1966 yılında Ankara'da yayımlanmış *Kars Turizm ve Tanıtma Derneği Yayınları*'nın 5. sayısında Ardahan halk şairlerinden söz edilirken şöyle yazar: "1. Karani. Deyirmen köyü. 18. yüzyıl. Ahıskalı Hasta

Hasan'ın çağdaşı... 3. Dursun Kaşifi. Deyirmen köyü. 1797-1865. İkrami'nin babası." (Kars Turizm 1966: 5).

Aynı köy sakini, aynı zaman diliminde yaşamış iki sanatçıdan birinin adı ve soyadı, doğum ve ölüm tarihleri net olarak gösterilse de Karani'nin hakkında bu bilgiler verilmez. Âşık Şenlik hakkındaki araştırmaların çoğunda ise Hasta Hasan'ın "Yüzde bir" divanisi verilir. Orada da Kul Karani'nin adı zikredilir (Erdener 1960: 18; Özbek 1969: 10-11; Âşıkoğlu 1964; Aslan 1975: 74). Ensar Aslan ise "Karani, Kul Karani 18. yüzyılda yaşamış, Ardahan'ın Değirmen köyünden bir âşık" diye yazar (Aslan 1975: 411). Âşık Şenlik şiirlerinin son ve gelişmiş yayınlarından olan *Çıldırlı Âşık Şenlik Divanı (Hayatı, Şiirleri, Atışmaları ve Hikayeleri)* adlı kitapta ise sanatçının çok değer verdiği âşıkların isimleri şöyle sıralanmaktadır: "Azerbaycan sahasında Şemkirli Âşık Mirze, yeğeni Âşık Hüseyn, Gögçeli Âşık Elesger, Havetli Hasta Hasan, Çöllü İsmayıl, Doğu Anadolu'da Âşık Karani, Çıldırlı Hoca İrfani, Molla Halis" (Alptekin-Coşkun 2006).

Kitabın girişinde ilk kez Âşık Nuri'nin doğum ve ölüm tarihleri belirlenir ve hakkında şu bilgiler verilir: *"Nuri (Lebisli) 1811-1885 yıllarında Gürcistan'ın Ahıska vilayetinin Ahılkelek kazasının Lebis köyünde yaşamış olan Âşık Nuri Hasta Hasan'ın çırağıdır. Sazı ve sözü Hasta Hasan'dan öğrenmiştir. Çıldırlı Âşık Şenlik'in saz üstadıdır."* (Alptekin-Coşkun 2006: 44).

Türkiye araştırmacılarının çoğu Kul Karani'nin Ardahanlı, biraz daha netleştirecek olursak Ardahan'ın Deyirmen köyünden olduğu fikrindedir.

1980'li yıllardan ititbaren Sovyetler Birliği'nde Hasta Hasan hakkında yayımlanmış yazılarda Kul Karani adı zikredilmeye başlar ve ömür yolunun, eserlerinin öğrenilmesinin önemi vurgulanır (Hacıyev 1983: 12 Aprel; Şamilov 1984: 20 Mart; Şamilov 1986: 1iyul) 1990 yılında ise konuya dikkat artar. Valeh Hacıyev büyük tirajla yayımladığı *Folklorumuzun Üfügleri (Azerbaycan-Gürcistan Elageleri Tarixinden)* kitabında da şöyle yazar: "Heste Hasan döneminin kudretli sanatcılarından Kul Karani, Usta Polad, Ömer, İlfani, Sefili ile atışmış, yüzlerce eyişmiş, yüzlerle ustadnamenin, divaninin, tecnisin ve bir kaç destanın (halk hikayesinin) yazarı olarak bilinir" (Hacıyev 1991: 22). Yazar 2005 yılında Bakü'de yayımlattığı *Gürcüstanda Türk Xalg Edebiyyati Eneneleri* kitabında da Kul Karani hakkında yukarıda verdiği bilgileri tekrarlar (Hacılı 2005: 160-162).

Şureddin Memmedli Karapapag 2000 yılında yayımlattığı *Borçalı Edebi Muhiti* kitabında Hasta Hasan hakkında konuşurken sanatçıyla ilgili olarak "Gereneye çıraklık yapmış, Hasta Kasım'ı kendisine üstat kabul etmiş" ifadesiyle yetinse de (Karapapag Şureddin Memmedli 2000: 112) 2004 yılında yayımlattığı *Borçalı-Ahıska-Kars Ortag Edebi Arealı* kitabında Kul Karani'ye bir bölüm ayırır (Karapapag Şureddin Memmedli 2004: 25-30). Bu yayın, Kul Karani hakkında gördüğümüz ilk makaledir.

Araştırmacı, makalesinde yazılı kaynaklardan hareketle Kul Karani hakkında daha geniş bilgiler vermiştir. Esasen kendisinin derlediği materyallerden ve S. Mümtaz adına Azerbaycan Devlet Edebiyyat ve İncesenet Arşivi'nde Ziyeddin

Efendiyev'in fonunda tutulan "Cüng-bayaz"ı (fond 533. saxlama vahidi 63, 64) kullanır.

Araştırmacı, sanatçının Üveysilik-Karanilik tarikatına bağlı olduğu için lakabını Gereni olarak aldığı kanısına varır. Derlediği bilgilerden elde edilen sonuç şudur: "Karani Ahıska tarafında doğar, orada ve Borçalı'da meşhurlaşır... Borçalı'nın Beyler köyünde doğar ve 19. yüzyılın başlarında yaşar". Yazar Borçalı'nın Goşçulu köy sakini Kahraman Ömer Oğlu Süleymanov'un anlattığı: "Âşık Kul Karani Borçalı mahalımızın Beyler köyünden" fikrinde ısrar etmez. Ama şöyle yazar: "Kul Gereni'nin şiirleri günümüzde de Borçalı'da halkın hafızasında yaşar ve bu da onun Borçalı'yla bağlılığı faktörünün belirli anlamda desteklenmesine yardım eder." (Karapapag Şureddin Memmedli 2004: 25).

Onun biraz tereddütle söylediği fikrini kabul ediyoruz. Çünkü gezmeyi seven bir âşık olan Karani'nin de Borçalı'ya gelmesi ve belirli bir zaman dilimi içinde burada kalması mümkündür. Ama onun Beyler köyünden olduğunu kanıtlayacak bir delil bulunmaz. Âşığın yaşadığı dönemin üzerinden fazla geçmemiş. Şureddin Memmedli Karapapag'ın makalesinin etek yazısındaki "Borçalı'nın Beyler, Saraçlı, Kosalı, Karaçalar köylerinde Gerenizade soyadı günümüzde de kullanılmakta" fikri daha o yıllarda nesillerin Kul Karani'yle alakalı olduğunu isbat eden bir delil değildir. Bu en fazla soyisim benzerliğidir.

Şureddin Memmedli Karapapag, Kul Karani hakkında değerli bilgiler verir. Lakin bazı yerlerde bir kaynağa dayanmadan fikir beyan etmesi sonraki araştırmacıların işini zorlaştırır. O şöyle yazar: "Şimdiye değin bilginler (Ensar) Aslan, Eflatun Saraçlı, Esed Eliyev, Memmed Sarvan, Tinatin Memmedova ve başkaları) Kul Karani'nin sadece ismini zikretmekle onu Borçalı edebi ortamının kudretli âşıklarından biri takdim etmekle yetinirler, bilgi azlığı sebebinden onun hakkında geniş konuşamazlar" (Karapapag Şureddin Memmedli 2004: 25). Burada yukarıda adı geçen araştırmacıların hangi yazılarında Kul Karani'nin ismini zikrettikleri belli olmaz. Yahut araştırmacı Kul Karani'nin lakap almasından söz ederken şu şiiri baz alır:

Erş üzünde pervaz eden buludlar,
Gözlerim oxşatdı ay ağa seni.
Her getresi tutar bir ezim melek,
Emirsiz goymazlar ay ağa seni.

Müşkül olsa hekim atar nexandan,
Gorxum yoxdur ne sultandan, ne xandan,
Melekül mövt bir gün tutar yaxandan,
Goymaz ki, galxasan ayağa seni.

Cehd eyle, Gerani, gıl beş vaxtını,
Günahkar olarsan, terk et taxtını,
Soyarlar eyninden tacı-taxtını,
Yuyarlar, bükerler ay aga seni.
(Karapapag Şureddin Memmedli 2004: 25)

Araştırmacı şiirin kaynağını göstermez. Aslında bazı küçük kusurlarına rağmen makale Kul Karani hakkında yazılmış ilk araştırma olarak oldukça değerlidir.

3. Hasta Hasan'ın Kul Karani'den Söz Eden Şiiri

Hasta Hasan'ın sanatını konuşturarak yazdığı "Sözde bir" divanisinin elimizde olan kopyalarının hepsinde Kul Karani'nin adı zikredilir. Aşağıda Türkiye'nin Kars ilinin Kümbetli (Ladıkars) köyü sakini Âşık İslam Erdener'den derlediğimiz nüshası şöyle:

Abi-çeşmim göllerinde sona da bir, gaz da bir.
Süsen-sünbül, mor menevşe, bülbül öter yazda bir.
Vagif derden xeberdardı Gövherin giymeti yox.
Kul Karani, Kara Zülal, Âşık Ömer sözde bir.

Bu satırlardan da belli olduğu üzere Kul Karani Vagif, Gövheri, Âşık Ömer ve Kara Zülal gibi söz üstadı kabul edilir. Âşık İsgender Ağbabalı ve Murtuza Tursunov'dan (Namazov) derlediğimiz nüshalarda ise son satır "Kul Karani gerez eyler, Âşık Ömer sözde bir" şeklindedir. İki metin arasındaki farkın nereden doğduğunu öğrenmek için mutlaka Hasta Hasan'ın Kul Karani ile atışmasından söz eden destan ve rivayeti gözden geçirmek lazımdır.

4. Hasta Hasan ve Karani'nin Atışmasını Anlatan Destan-Rivayet

Bir gecelik meclis için hazırlanmış destan-rivayetin elimizde dört nühası vardır. Onlardan biri Mehemmed Hüseynkulu Oğlu'ndan, ikincisi Âşık İsgender Ağbabalı'dan, üçüncüsü Âşık Murtaza'dan, dördüncüsü Âşık İlyas Dadayev'den derlenir. Birinci nüshayı araştırmacı Elhan Memmedli babasından derlemiş ve Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü'nün arşivinde 1996 yılının alan çalışmaları sırası 100-cü klasöründe tutulur. Dördüncü varyantı ise S. Peterburg'da yaşayan Profesör Faik Çelebi 9 Temmuz 1987 yılında Almatı şehrinde iken Âşık İlyas Dadayev'den derlemiştir.

Göz attığımız dört varyantın süjeleri arasında ciddi bir fark bulunmaz. Olaylar Nağı Bey'in evinde gerçekleşir. Âşık Murtaza ve Âşık İsgender Ağbabalı Nağı Bey'in Garzaklı, Mehemmed Hüseynkulu Oğlu ise Sarıkamışlı olduğunu söyler.

Âşık deyişmelerinin geleneksel kalıpları esasında yazılmış destan-rivayetin kısa anlamı şöyledir:

Karani Garzaklı Nağı Bey'in âşığıdır. Nağı Bey yeni getirdiği gelinini methettirmek ister. Bey'in hanımı gelini süsler ve âşığın önüne getirir. Karani gelini şöyle metheder:

Başına döndüyüm, gurvan olduğum
Yoxdu senin kimi, yaxası Gülgez.
Alışıb oduna büryan olduğum,
Olar mı senin tek hevesi Gülgez.

Can gurban eylerem o uca boya,
Gözellik yaraşır gamete, soya,
Bezekli-düzekli aparam toya,
Yoxdur senin teki sonası Gülgez.

Karaniyam oxumadım hecemi,
Yuxum gelmir, yatammıram gecemi,
Çox gezdim dünyanı, Azerbaycanı
Öldürür gaşların karası Gülgez.

Ağbabalı İsgender'in Varyantı

Âşık Murtaza'nın ve Âşık İlyas Dadaşov'un söylediği şiir de Ağbabalı İsgender'den derlenmiş varyantla konu itibariyle aynı olsa da satır sayısında ve deyimlerde küçük farklar vardır. Her iki şiir de "Gülgez" redifi ile biter. Destanda Nağı Bey'in şiiri beğenmediği anlatılır. Hatta o kadar sinirlenir ki, Karani'yi öldürtmek ister. Lakin dostları, arkadaşları buna izin vermez: 'Eğer sen âşığı öldürtürsen o zaman herkes sana 'Nağı Bey bir âşığı ağırlayamadı öldürttü.' deyip kınar. Gel, öyle bir âşık bulalım ki, atışma zamanı onu yensin. Bu, Karani'ye ölümden daha ağır darbe olur.".

Şiiri dikkatlice incelediğimiz zaman burada pek bir kabahatin olmadığını görmekteyiz. Âşıklarımızın çoğu kızları düğün ve derneklerde methederler. Bu bir gelenektir.

Burada bir anlaşmazlığın olduğu âşikardır. Elhan Memmedli'nin babası Mehemmed Hüseynkulu Oğlu'ndan derlediği varyantta güzelin methi şöyledir:

Gel görüm, gelişin nerden, çeşmi siyah, nöycavan,
Hesretem didarına, çekirem ah nöycavan,
Ne müddetdir yolçusuyam, gözlerem yollarını,
Axşamlar zarı gıllam, ta ki sabah nöycavan.

Bad esdi, gül üzünden galxdı nigab, ey nigar,
Dağıldı könlüm gübarı, hüsnüne gıldım nezer,
Meni edib, mebus yaradıb, camalın perverdigar,
Saxlasın cümle beladan seni Allah nöycavan.

Karanini mehman eyle otağına sazınan,
Üz sürtüb gedemlerini bus edim peşvaznan.
Soyunub alsan goynuna aşığı min nazınan,
Açılaydı üstümüze ta ki sabah nöycavan.

Bu şiirin son satırlarının Nağı Bey'i ve meclisdekileri sinirlendirebileceği fikri daha inandırıcıdır. Muhtemelen Kul Karani Gülgez'i iki şiir ile methetmiştir. İkinci şiirde samimi satırlar olduğu için kadın meclisinde fazla hatırlanmaması sebebinden âşığın repertuvarından çıkmış olsa da yaşlı neslin hafızasında kalmayı başarmıştır.

Âşık Murtaza varyantında Karani'yi Urfani, Küfdadi ve Usta Polat ile karşılaştırmaya çalışıldığından bahsedilir. Lakin onlar Garzak'tan uzakta olduğu

için gelmeleri imkânsız olur. Havet köyünde dana güden bir gence Hak'tan vergi (buta) verildiği söylenir. Gencin Kul Karani gibi bir âşıkla atışmaya ihtiyat edeceği belirtilir. Bu yüzden de önceden Nağı Bey'i davet ettiği söylenir.

Yeni yetme Hasan, Nağı Bey'in yanına geldiğinde meclisin kurulduğunu görür. Bu zaman emredilir ve Karani saklanır. Bey, gence Hak'tan vergi verildiği ile alakalı bilginin doğru mu yalan mı olduğunu anlamak için ona sorular sorar. Hasan söylenenlerin doğru olduğunu belirtir. Nağı Bey eğer doğruysa o zaman meclisdekiler için çalıp okumasını ister.

Hasta Hasan çalıp okumaya başlar. Âşık Murtuza'nın, Âşık İsgender Ağbabalı'nın ve Âşık İlyas Dadayev'in söyledikleri varyantta Hasta Hasan çeşitli konularda üç şiir söyler ki, bunlar Mehemmed Hüseynkulu Oğlu varyantında bulunmaz. Destan rivayetin esasını, teşkil eden Kul Karani ile Hasta Hasan'ın atışmalardır. Her dört varyantta ve Âşık İslam Erdener'in bize gönderdiği "Kara hey!" redifli atışmalar satır, ifade farklarını göz önüne almazsak aynıdır. Bu yüzden de Âşık İslam Erdener'in anlattığı "Kara hey!" cığalı tecnisini, Âşık İsgender Ağbabalı'nın anlattığını söylediği "Bak" divanisini, Mehemmed Hüseynkulu Oğlu'nun anlattığı "Ver haber" divanisi şöyledir:

Kul Karani:
Elif-bey içinde, herf arasında,
Bir xet gördüm, çekilibdi kara hey!

Eziziyem, kara hey!
Gış geldi bax, kara hey.
Karadan boyax olmaz,
Boyanıbdı kara, hey!

Namerd seyragubun bafası olmaz,
Dolanar dünyanı üzü kara hey!

Hasta Hasan:
Alem bilir bu dünya da beş gündü,
Men bilirem beşini de kara hey!

Eziziyem kara, hey!
Oxu dersin kara, hey!
Ezelinden kim çalıb,
Ağ üstünden kara hey?!

Sağlıg xeberimi yara verseler,
Dost seviner, düşmen geyer kara hey!

Kul Karani:
Üstümüzde kerem kanı bir dura.
Devet eyle, dostun minsin bir dura.

Eziziyem bir dura.
Bir yeriye, bir dura.

Serraf odur dür seçe.
Giymet vura bir dura.

Eliyyen Mürteza mindi bir dura.
Gabağında sarvanıydı Kara hey!

Hasta Hasan:
Hasta düşdüm, döşek üste der saldım.
Cefa çekdim dünya üçün der saldım.

Eziziyem ders aldım.
Eşiyine der saldım.
Eşitdim seyragub gelir.
Onun üçün der saldım.

Egli kamil ustadımdan ders aldım.
Oxumuşam elif, ebcet, kara hey!

Kul Karani:
Hagg emr etdi inli-cinni yaransın.
Eyyub sağlığında gördü yarasın.

Eziziyem yarı sin.
Yarı mimdi, yarı sin.
Cismimi ataş aldı.
Gırağında yar, isin.

Karani der: Şavatçıyam, ya Resul.
Cünahkarlar geler üzü kara hey!

Hasta Hasan:
Bizlerde gaydadı yara demezler.
Yarın sirrin eğyara demezler.

Ezizyem yara demezler.
Yarı yara demezler.
Axır hesret ölerem.
Derdi yara demezler.

Hastanin derdini yara demezler.
Görer mezarımı, geyer kara hey!

Âşık İslam Erdener varyantında şöyledir:

Kul Karani:
Ey könül, oyan gefleten, ol demi-dövrana bax.
Her sabah tezden erşe çekilen ol karvana bax.
Deryada mah, yerde murğu, hamı onun emrindedi.
Dünya heç kese galmadı, hanı, Süleymana bax.

Hasta Hasan:
Bizi yoxdan var eyleyen ol Tanrı sübhana bax.
Abı, ataş, xaki, baddan xelg olan insana bax.
Ademi sakin eyledi cenneti İrizvana.
Onların gesdi-gerezi ol lein şeytana bax.

Kul Karani:
İbrahim ki, İsmayılı apardı Erefete.
Dedi: Ata, golum bağla, sallam seni ezyete.
Xışmla bıçağı çekdi ol Hecerül Esfete.
Kim gönderdi, kim getirdi ol goçu gurbana bax!

Hasta Hasan:
Hax taladan nida geldi, «İncil» endi İsaya,
«Zabur» Davuda verildi, abu «Tövrat» Musaya.
Mehemmed durdu gıvlaya, Meryem girdi kilisaya.
Mehemmedin hümmetine oxunan Gurana bax!

Âşık İsgender Ağbabalı varyantında şöyledir:

Kul Karani:
Bizi yoxdan var eyleyen ol sübhandan ver xeber.
Sekkiz cennet ezizi o kimlerden ver xeber.
O kimdi hülle biçir insanın sifetine?
Dogguz bağa su bağlayan o bağmandan ver xeber.

Hasta Hasan:
Bizi yoxdan var eyleyen ol sübhandan al xeber.
Sekkiz cennet ezizi o kimlerden al xeber.
İdrisdir hülle biçir insanın sifetine.
Dogguz bağa su bağlayan o bağmandan al xeber.

Kul Karani:
Dinlerden hansı ezizdi, men tutmuşam adını?
Engidde kimler gördü Ezrayılın cengini?
O kim idi, iki yol gördü ana rehmini?
Mekanı bu mekanın bil, o bir cannan ver xeber?

Hasta Hasan:
Mehemmedin dini ezizdi, men tutmuşam o dini.
Gabil öldürdü Habili gördü Ezrailin zehmini.
Hezret Yunus iki yol gördü ana rehmini.
Mekanı ümman mekanı, ol cannan al xeber.

Kul Karani:
Karani ana ile buldu bir-birini.
O kimiydi kendi eliynen kendi kesdi serini?
O kim idi atasız geldi dünyaya, emdi ana şirini?

O ki neden xelg olubdu ol divandan ver xeber?

Hasta Hasan:
Hasta Hasan ana ile buldu bir-birini.
Ezraildir kendi eliynen kendi keser serini.
Hezret İsa atasız geldi, emdi ana şirini.
O ki, nurdan xelg olunub ol divandan ol xeber.

Mehemmed Hüseynkulu Oğlu varyantında ise şöyledir: Kul Karani'nin dediklerine cevap verdikten sonra Nağı Bey Hasta Hasan'a şimdi de onun söylemesini emreder. Hasta Hasan "İçinde" redifli bağlamayı[1] söyler. Kul Karani bağlamayı bağlama açamaz. Hasta Hasan'ın söylediği bağlama Mehemmed Hüseynkulu Oğlu varyantında bulunmaz. Onun söylediği kısmen daha kısadır ve Kul Karani'nin söylediği bağlamaları Hasta Hasan'ın açmasıyla biter.

Geri kalan üç varyantta farklar çok azdır. Âşık Murtaza varyantının sonunda Kul Karani, Nağı Bey'den Hasta Hasan'ı ona iki günlük misafir vermesini rica eder. Kul Karani genci, yani Hasta Hasan'ı kırdığı için onun gönlünü almak ister. Nağı Bey onun isteğini geri çevirir: "Hayır olmaz, çünki insan oğlu çiy süt emmiş." der. Karani der: "Beyim getir senet imzalayayım, benim buna nasıl bir zararım dokunabilir?". Nağı Bey der: "O zaman olur. Eğer âşığa bir şey olursa senin soyunu kuruturum!"

Evet, Kul Karani Hasta Hasan'ı davete götürür, hepisi yer içer. Nağı Bey Hasta Hasan'a bir at hediye eder".

Bu sonlukta mağlup galipten dostça ayrılır.

Sonuç

Gözden geçirdiğimiz destan-rivayetlerden ve yazılı kaynaklardan aşağıdaki sonuca varmaktayız:

1. Kul Karani Türkiye'deki Ardahan ilinin yakınındaki Deyirmen köyündendir.

2. Âşığın elimizde olan 3 goşma ve 3 bağlamasından üstad sanatçı olduğu, bu yüzden de bölgenin en seçilen âşığı olarak Nağı Bey'in onu yanında tuttuğu anlaşılmaktadır.

3. Şiirlerinin tasavvufla sıkı bağlılığı, adındaki "Kul" ve "Karani" sözlerinin onun tarikatla bağlı olduğu düşüncesini doğurmaktadır.

4. Kul Karani ve Urfani (esil adı Sülüyman), Usta Polat Hasta Hasan'dan yaşça büyük olsalar da bir bölgenin sanatçıları ve çağdaşlarıdır (müasirleridir).

5. Âşık Şenlik 1853-1914 yıllarında, Âşık Nuri 1811-1885 senesinde, Hasta Hasan 18-19. yüzyıllarda yaşamıştır. Bu hesapla Kul Karani'nin de Hasta Hasan'dan en az 20 yaş büyük olması lazımdır. Demek ki, Karani'nin doğum tarihi 18. yüzyılın ikinci yarısını kapsar.

---

[1] Gıfılbend, muamma, âşık şiiri çeşidi.

6. Hasta Hasan ise Kul Karani ile atışmıştır. Bu konudaki destan-rivayet ise sonrasında, hem de Hasta Hasan'ın öğrencileri tarafından şekillendirilmiştir. Bu yüzden de Hasta Hasan'ın "Birdir, bir" divanisindeki "Kul Karani, Kara Zülal, Âşık Ömer "Sözde bir" satırı destan süjesinin etkisiyle "Kul Karani gerez eyler, Aşığ Ömer sözde bir" şekli verilir. Böylelikle âşıkların şiirlerinin korunarak günümüze değin gelmesinde büyük rol oynamıştır. Kul Karani ile Hasta Hasan'ın atışması" hem destan-rivayet hem de Kara Zülal gibi bir âşığımızın unutulmasına ve Kul Karani gibi üstadın garezli bilinmesine yol açar.

7. Şiir ve rivayetler ise Hasta Hasan'ın, Kul Karani'nin ya öğrencisi olduğunu ya da ondan daha güçlü bir âşık olduğunu göstermektedir.

Bakü'deki Atatürk Merkezi'nin departman başkanı, Dr. Nazir Ahmedli âşıklarımızın doğum tarihinin öğrenilmesi konusunda yeni tarz getirir. O, İrevan hanlığına dahil Dereleyez ve Göyçe mahallarının kameral (tehrir) defterlerini yayımlamakla kalmaz, *Hag Nahag Seçiler Hag Divanında* adlı bir kitap da yazar. Bu kitapta günümüze değin doğum tarihleri yanlış verilmiş Ağ Âşık lakaplı Allahverdi'nin, Âşık Alı'nın, Âşık Alesger'in, Âşık Musa'nın, Daşkendli Şair Memmed Hüseyin'in, Şemkirli Söyün'ün, Kosacanlı Âşık Allahverdi Baba Oğlu'nun doğum tarihlerini kameral defterler esasında belirler. Bununla yetinmez, sonraki makalelerinde Sallı Âşık Celil'in, Şişkayalı Aydın'ın vb. doğum tarihini netleştirir (Ahmedli 2017).

Bu araştırmacılarımıza ister Türkiye'de, ister Azerbaycan'da olsun tahrir ve kameral defterlerinden faydalanarak âşıklarımızın vb. insanlarımızın doğum tarihini netleştirme imkanı sağlamaktadır.

KAYNAKÇA

Ahmedli, Nazir (2017), *Hagg-Nahag Seçiler Hagg Divanında, Nurlar* Neşriyyat-Poligrafiya Merkezi, Bakü.

Ahmedli, Nazir (2017), *Dereleyez Mahalının Kameral Tesviri* (1831-ci ve 1842-ci il), "Elm ve Tehsil" Neşriyyatı, Bakü.

Ahmedli, Nazir (2017), *Göyçe Mahalının Kameral Tesviri* (1831-ci ve 1842-ci il), "Elm ve Tehsil" Neşriyyatı, Bakü

Alptekin, Ali Berat (2007), *Çıldırlı Âşık Şenlik Bibliyografyası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Aslan, Ensar (1975, 1993), *Çıldırlı Âşık Şenlik, Hayatı, Şiirleri ve Hikâyeleri (İnceleme-Metin-Sözlük),* Sevinç Matbaası, Ankara.

Âşıkoğlu, İsmail (1964), *Âşık Şenlik*, Koban Yayınları, İzmir.

Çıldırlı Âşık Şenlik Divanı (Hayatı, Şiirleri, Atışmaları ve Hikâyeleri), (2006), Hazırlayanlar: A. Berat Alptekin, M. Nizamettin Coşkun, Çıldır Belediyesi Yayınları, Ankara.

Erdener, Âşık İslam (1960), *Âşık Şenlik Divanı*, Bugün Matbaası, Kars, 5.

Hacılar, Valeh (2005), *Gürcistanda Türk Halk Edebiyyatı Enenenleri*, "Seda" Neşriyyatı, Bakü.

Hacıyev, Valeh (1983), *Hasta Hasan Kimdir? Sovet Gürcüstanı Gezeti*, 12 Aprel.

Hacıyev, Valeh (1991), *Folklorumuzun Üfügleri, (Azerbaycan-Gürcistan Folklor Elageleri Tarixinden)*, Yazıcı Neşriyyatı, Bakü.

Karapapak, Şureddin Memmedli (2000), *Borçalı Edebi Muhiti*, *Elm Neşriyyatı*, Bakü.

Karapapag, Şureddin Memmedli (2004), *Borçalı-Ahıska-Kars Ortag Edebi Arealı*, Kolori Neşriyyatı, Tbilisi.

Kars İli (1966), *Çıldır, Ardahan, Hanak*, Posof. I Sayı. Özel Say. Kars Turizm ve Tanıtma Derneği Yayınları, S. 5, Ankara.

Özbek, Orhan (1969), "*Âşık Şenlik (Değişmeler, Karşılaştırmalar)*, "Ay Yıldız" Neşriyatı, Ankara.

Şamil, Ali (2004), *Hasta Hasanın Ömür Yoluna Dair Bir Degigleşdirme, "Ortak Türk Keçmişinden Ortak Türk Geleceyine*", II. Uluslararası Folklor Konferansı, AMEA Folklor Merkezinin Neşri, Bakü.

Şamil, Ali (2006), "Âşık Ürfaninin Ömür Yolu ve Şeirleri. "Ortag Türk Keçmişinden Ortag Türk Geleceyine". *IV Uluslararası Folklor Konfransının Materialları*. AMEA Follkor İnstitutu, Bakü, 1-3 noyabr, s. 85-91.

Şamil Ali (2012), *Axısgalı Hasta Hasan (Şeirleri ve Şeirlerinin Yaranması Hakkında Söhbetler)*, "Elm ve tehsil" Neşriyyatı, Bakü.

Şamil, Ali (2016), *Çıldırlı Aşıq İrfani (Şiirləri, Hakkındakı Destan Revayetler)*, "Elm ve tehsil" Neşriyyatı, Bakü.

Şamilov, Ali (1984), "El Senetkarlarımız. Hasta Hasan", *Şerg Gapısı Gezeti*, 20 Mart, Naxçıvan.

Şamilov, Ali (1986), "Hasta Hasan ve Müasirleri", *Sovet Gürcüstanı Gezeti*, 1 iyul, Tbilisi.

UYGUR HALK ŞİİRİNDE "ELLEY KOŞAKLARI" (NİNNİLER)

Prof. Dr. Alimcan İNAYET*

Özet: Ninni Uygur halk şiirinin önemli türlerinden birisidir.Bu tür Uygur Türkleri arasında "elley" ya da "elley nahşisi" diye adlandırılmaktadır. Ninnilerin kendine has ezgisi, müziği, söyleniş biçimi, şekil ve içeriği vardır. Ancak bu konu üzerinde bugüne kadar fazla çalışma yapılmamıştır. Bu makalede Doğu Türkistan Uygur sahasına ait ninniler şekil, yapı ve içerik bakımından incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: *Elley, ninni, koşak, Uygur, Doğu Türkistan*

On the Lullabies in Uyghur Folk-Poetry

Abstract: The Lullaby is one of the important genre of Uyghur folk poetry. This genre is has been called "elley" or "elley nahşisi" among Uyghurs. It has special tune, song, musics, form and content. On the other hand, there are not much scholarly study on the Uyghur lullabies until today. This article provides information on and examines Uyghur lullabies in terms of the formation, structure and content.

Keywords: *Elley, lullaby, folksong, Uyghur, Eastern Turkestan*

Giriş

Türk halk şiirinde "ninni" diye bilinen nazım türüne Uygur sahası halk şiirinde "elley koşakları" denmektedir. "Elley koşakları" kadınlar tarafından yaratılan, büyüklerin, özellikle annelerin çocukları uyutmak amacıyla beşik sallarken belli bir ezgiyle söyledikleri, çocuklarla ilgili duygu, düşünce, umut ve hayalleri dile getiren, genellikle dört mısralı, "elley, balam, elley", "elley" nakaratlı şiirlerdir. Kaşgarlı Mahmut bu nazım türünü "balu balu" terimiyle kaydetmiştir (Atalay 1999: 232). Ninniler diğer Türk boylarında Az. *layla, layla.* Bşk. *Sengildek yırı*. Çuv. *Şıpka, yurri, nene*. Kzk. *Besik jırı, eldim, eldiy.* Kırg. *Aldey-aldey*, KrmTrk. *Ayya* (nanıy). Trkm. *Alley, hüvdi, hövdü huvdu.* Tat. *Bişik (bellü) cırı*. gibi terimlerle karşılanmaktadır (Kaya 2010: 575). "Elley koşakları" anne ile çocuk arasındaki duygusal yakınlığı ve uyumu sağlar. "Elley koşakları"nda zamandan şikâyet ve sitem vardır, annenin çocuğunun kaderi ve geleceğiyle ilgili kaygıları, umutları, güzel dilek ve temennileri dile getirilir. Anadolu sahası ninnilerin konusunu Şükrü Elçin şöyle özetler: "Ninnilerin konusunu çocuklar teşkil eder. Sağlıklı doğmalarından gelen sevinç, fizik güzelliği, soy sop, iyi huy, sünnet, öğrenim, nişan, gelin olma, evlenme gibi geleceğe ait dilekler; yalnızlık, gurbette kalan baba, koruyucu melek, veliler, Hızır vb. Madde, tem, motif ve merasimler ninnilerin muhtevasında belli başlı unsurlardır (Elçin 2000: 271). Bu tespite göre, ninnilerde çocukla ilgili konular esas olmakla birlikte, geçmişte yaşanmış hadiseler, sevinçler, acılar, dertler, inançlar, sosyal ilişkiler de anlatılır. "Elley koşakları" işlevsel olarak; a) çocuğun uyumasını sağlar, b) çocuk ile anne arasındaki iletişimi sağlar, c) çocuğun ana dilini öğrenmesini sağlar, d) çocuğa toplumsal değerleri aşılar ve öğretir.

---

* Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, alim1962@hotmail.com

Uygur halk şiirindeki "elley koşakları" yapılarına ve konularına göre şöyle incelenebilir.

A. Yapılarına Göre Elley Koşakları

A. 1. Elley koşaklarının bazılarında her mısranın sonunda "elley balam, elley", "elley",elley elliyey" kalıp ifadesi nakarat olarak gelir. Bazılarında bu kalıp ifade olmayabilir. Nakarat olarak kullanılan bu kalıp sözlerin mısradaki diğer sözlerle pek fazla ilgisi yoktur.

A. 2. Elley koşakları, "elley balam, elley" nakaratı dışında, genellikle 7 hecelidir.

Tüñlük béşiğa ay keldi, elley balam, elley,
Dadiñiz Musa keldi, elley balam, elley,
Bide sép yobdan étey, elley balam, elley,
Emdi öyge nan keldi, elley balam, elley,
Égiz tağḳa ḳar yağdi, elley balam, elley,
Tüzleñde yalañ yamġur, elley balam, elley,
Bay ġocamlar yağ yése, elley balam, elley,
Biz yéduk turup, çamġur, elley balam, elley

Baca başına ay geldi, ninni yavrum, ninni,
Babanız Musa geldi, ninni yavrum, ninni.
Yonca koyup çorba yapayım, ninni yavrum, ninni,
Şimdi eve ekmek geldi, ninni yavrum, ninni.
Yüce dağa kar yağdı, ninni yavrum, ninni,
Düzlükte hep yağmur, ninni yavrum, ninni,
Zengin beyler yağ yerken, ninni yavrum, ninni,
Biz yedik trup şalgam, ninni yavrum, ninni.
(İsmayil 1998: 446-447)

A. 3. Elley koşaklarının büyük çoğunluğu mani nazım şekliyle düzenlenmiştir.

Ḳoli arslan bileklik,	Kolu arslan bilekli,
Batur, ḳaplan yüreklik.	Batır, kaplan yürekli.
Yaḥşi-yaman künümde,	İyi kötü günümde,
Maña bekmu kéreklik.	Bana çok çok gerekli.
Saña ḳoydum yaḥşi at,	Sana verdim iyi ad,
Yaḥşi niyettur murat.	İyi niyettir murat.
El-yurtuñğa köyünseñ,	İlinle yurdunla ilgilenirsen,
Saña bolġusi ḳanat	Sana olacak kanat.

(İsmayil 1998: 447-448).

A. 4. Bazı elley koşakları beyit nazım şekliyle düzenlenmiştir.

Hayatimda köñül ḥoşum, elley,	Hayatımda gönül hoşum, ninni,
Ḳara közüm, eḳli hoşum, elley.	Kara gözüm, aklı başım, ninni.

Ḳolumdiki ḳurġuyumsen, elley	Elimdeki atmacamsın, ninni.,
Sayrap turġan bulbulumsen, elley,	Ötüp duran bülbülümsün, ninni.
Şirin sözüm, bota közüm, elley,	Şirin sözlüm, bota gözlüm, ninni,
Asmandiki ay, yultuzum, elley.	Gökteki ay, yıldızım, ninni.
Asmandiki yoruḳ künüm, elley,	Gökteki parlak güneşim, ninni.
Béġimdiki ḳizilgülüm, elley.	Bağımdaki kızıl gülüm, ninni.
Béşimdiki dölitimsen, elley,	Başımdaki devletimsin, ninni.
Şan-şöhritim, sölitimsen, elley.	Şan şöhretim,süsümsün, ninni.
Jum közüñni uḥlap ḳalġin, elley,	Yum gözünü, uyu, ninni.
İssiḳ yétip aram alġin, elley.	Sıcak yatıp dinlen, ninni.
	(Bokıyev 1978: 102)
Aç künlerde tuġulduñ, elley,	Açlık günlerinde doğdun, ninni,
Zey öylerde buġulduñ, elley.	Rutubetli evlerde boğuldun, ninni.
Atañ bayniñ maliyi, elley,	Baban beyin uşşağı, ninni,
Yoḳ iken hiç teliyi, elley.	Yok imiş hiç talihi, ninni.
Ömrüñ ötti ḳaşşaḳ, elley,	Ömrün geçti sefil ninni,
Kéçe ve kündüz ḳaḥşap, elley.	Gece gündüz inleyip, ninni.
Elle, uḥla ḳoziçaḳ, elley,	Ninni, uyu kuzucuk, ninni,
Çoñ bolġanda bizni baḳ, elley.	Büyüdüğünde bize bak, ninni.
Közüm nurı ḳozamsen, elley,	Gözümün nuru kuzumsun, ninni,
Jürügümsen, özemsen, elley.	Yüreğimsin, özümsün, ninni.
	(Bokıyev 1978: 103-104).

A. 5. Elley koşaklarında “elley balam, elley” nakaratı mısra sonuna ilave olarak gelirken, bazı koşaklarda ayrı mısra hâlinde gelmektedir.

Baġ-baġ etkende béġirtaḳ,	Baġ-baġ etkende béġirtak,
Elley balam, elley.	Ninni yavrum, ninni.
Baray désem yol yiraḳ,	Gidesim var, yol uzak,
Elley balam, elley.	Ninni yavrum, ninni.
Yiraḳtiki tuġḳandin,	Uzaktaki akrabadan,
Elley balam, elley,	Ninni yavrum, ninni.
Tam ḥoşnilar yaḥiıraḳ,	Konu komşu daha iyi,
Elley balam, elley.	Ninni yavrum, ninni.
	(UHK5-2006: 305)

A. 6. Elley koşaklarının bazılarında “elley balam, elley” veya “elley” nakaratı bulunmamaktadır.

Ḳara tünde tuġulduñ,	Kara gecede doğdun,
Böşügüñde boġulduñ.	Beşiğine belendin.
Zaman şundaḳ tar iken,	Zaman böyle dar imiş,

Yoḳsul şundaḳ ḥar iken.	Yoksul böyle hor imiş.
Ḳanalmidiñ sütüñge,	Kanamadın sütüne,
Yaşlar töktüm üstüñge.	Gözyaşı döktüm üstüne.
Zaman şundaḳ tar iken,	Zaman böyle dar imiş,
Yoḳsul şundaḳ ḥar iken.	Yoksul böyle hor imiş.
	(İsmayil 1998:447).

A. 7. Bazı elley koşakları bağlantılı olup, bağlantıları mani veya beyit nazım şeklinde olmaktadır.

Aḳḳina paḥlan balam, elley, elliyey,
Tulumda talḳan balam, elley, elliyey.
Mazarlarġa baş ḳoyup, elley, elliyey,
Tileb jürüb tapḳan balam, elley, elliyey.

Apak kuzu yavrum, ninni, ninni,
Tulumda kavut yavrum, ninni, ninni,
Mezarlara baş koyup, ninni, ninni,
Dileyerek sahip olduğum yavrum, ninni, ninni.

Elley, elley éytaymen,	Ninni, ninni söylüyorum,
Saña tilek tileymen.	Sana dilek diliyorum.
Sendin ümidler kütüp,	Senden ümit bekleyip,
Şadliḳ, beḥt tileymen.	Şen mutluluk diliyorum.
	(Bokıyev 1978: 102)
Yolvasdek jürekligim, elley,	Arslan gibi yürekliğim, ninni,
Eġir künde kerekligim, elley,	Zor günlerde gereliğim, ninni.
Ḳuvvitıñ pildek bolsun, elley,	Kuvvetin fil gibi olsun, ninni,
Ömürüñ nildek bolsun, elley.	Ömrün Nil gibi olsun, ninni.
Güli reyhanim, elley,	Gül-i reyhanım, ninni,
Cénimġa canim, elley.	Canıma canım, ninni.
	(Bokıyev 1978: 103)

A. 8. Bazı elley koşaklarında 1. ve 3. mısra nakaratsız, 2. ve . 4. mısra nakaratlıdır.

Appaḳ balam, aḳ balam,	Apak yavrum, ak yavrum,
Anañdek bolalamsenkin, elley.	Anan gibi olabilir misin, ninni.
Ḳedru-ḳimmitiñ üçün,	Kadir kıymetin için,
Candin kéçelemsenkin, elley.	Candan vaz geçebilir misin, ninni.

B. Konularına Göre Elley Koşakları

Elley koşaklarında genellikle annenin çocuğuna duyduğu sevgi ve çocuğunun geleceğine ait hayalleri, arzu ümitleri, dilek ve temennileri dile getirilmekle birlikte, kaygı ve endişeleri, zamandan, kaderden şikâyeti de yansıtılmaktadır. Bunların dışında yine gurbet, özlem ve hasret duyguları, akrabalık ilişkileri de işlenmiştir.

B. 1. Bazı elley koşaklarında annenin çocuğuna olan sevgisi dile getirilmiştir.

Ḳarançuḳum sen özeñ,	Karançukum sen kendin,
Elley balam, elley.	Ninni, yavrum, ninni.
Tayançuḳum sen özeñ,	Dayanağım sen kendin,
Elley balam, elley.	Ninni, yavrum, ninni.
Sendin başḳa némem bar,	Senden başka neyim var,
Elley balam, elley.	Ninni, yavrum, ninni.
Köz ḳariçuḳum sen özeñ,	Gözbebeğim sen kendin,
Elley balam elley.	Ninni, yavrum, ninni.

B. 2. Bazı elley koşaklarında çocuğun geleceğiyle ilgili ümit, iyi dilek ve temenniler anlatılmaktadır.

Aşḳa ḳattim yumġaksüt,	Yemeğe kattım kişniş,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
Tomurlarni bassun dep,	Ateşi düşürsün diye,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
Sañа ümid baġlidim,	Sana umut bağladım,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
Nadanliḳni yeşsun dep,	Cehaleti çözsün diye.
Ete çoñla bolarsen,	Yarın sen de büyürsün,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
Oḳuşlarġa barursen,	Okumaya gidersin,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
Adem körki ilimdur,	İnsanın güzelliği ilimdir,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
Oḳup bilim alursen,	Okuyup bilim alırsın
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
Oḳup alim bolsañ sen,	Okuyup alim olursan,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
Aḳ sütümge men razi,	Sütüm sana helal olsun
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
Eliñ üçün ter tökseñ,	Halkın için ter döksen,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
Baḳḳinimġa men razi,	Hakkım sana helal olsun.
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.

B. 3. Bazı elley koşaklarında zamandan şikâyet vardır.

Zaman şundaḳ tar iken,	Zaman böyle dar imiş,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
Ayrivetti anamdin,	Beni ayırdı anamdan,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni
Ayrilmiġan birmu kün,	Ayrılmamıştım bir gün bile,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.

Yaşlikimda atamdin.	Gençliğimde babamdan,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni
	(UHK5-2006: 308)

Atañmu yok, anañmu yok,	Baban da yok, annen de yok,
Elley balam elley	Ninni yavrum, ninni.
Yédi uni zalimlar,	Yedi onu zalimler,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
Öltürüvetti bovañni,	Öldürdüler dedeni,
Elley balam elley,	Ninni yavrum, ninni.
Peyli yaman ḳavanlar,	Kötü niyetli domuzlar,
Elley balam elley,	Ninni yavrum, ninni.
Gadaylarnı yiġlatti,	Fakirleri ağlattı,
Elley balam elley,	Ninni yavrum, ninni.
Ḳan şorıġuç zamanlar,	Kan emici zamanlar
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
	(UHK5-2006: 311)

B. 4. Bazı elley koşaklarında ise annenin çocuğun kaderi ve geleceği ile ilgili kaygı ve endişeleri ifade edilmiştir.

Viliḳ-viliḳ küldüñ,	Kıkır kıkır gülüyorsun,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
Taytañ-taytañ yürdüñ.	Apul apul yürüyorsun.
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
Put-ḳoluñda maġdur yoḳ,	El ayağında kuvvet yok,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
Oġuz sütke toymidiñ,	Oğuz süte doyuyorsun,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
Némişḳimu tuġulduñ,	Niye dünyaya geldin ki,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
Elley balam, bota-tay,	Ninni yavrum, bota tayım,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
Aç ḳalsañ ḳandak çiday.	Aç kalırsan nasıl dayanırım,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
Ġemler basti momañni,	Gam bastı neneni,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
Ölüp ketken anañni,	Ölüp giden anneni,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
Es-yadimġa keltürdüñ,	Hatırıma getirdin,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
Muculidu yürikim,	Ezliyor yüreğim,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.

Her añlisam yiġañni,	Her duyarsam ağlamanı,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
	(UHK5-2006: 309-310)

B. 5. Bazı elley koşaklarında gurbet, özlem ve hasret duyguları dile getirilmektedir.

Asmandiki turnilar,	Gökte uçan turnalar,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
Cenup yaķķa ķaytiptu,	Güneye doğru yol almış,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
Boyun égip tüvenge,	Boynunu eğip aşağıya,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
Ķatar-ķatar uçuptu,	Sıra sıra uçmuş,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
Salam deñlar turnılar,	Selam deyin Turnalar,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
Üçturpandin ötkende,	Uçtufan'dan geçerken,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
Ḩever élip kéliñlar,	Haber alıp geliniz,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
Yene ķaytıp kelgende,	Geri dönüp gelirken,
Elley balam elley.	Ninni yavrum, ninni.
	(UHK5-2006: 307-308)

Sonuç

Türk halk şiirindeki ninni nazım türü Uygur halk şiirinde "elley koşakları" terimiyle karşılanmaktadır. Uygur halk şiirindeki ninnilerde "elley balam, elley" ya da "elley elliyey" kalıp ifadesi nakarat olarak kullanılır. Bu nakaratın kullanılmadığı ninni örnekleri de vardır. Uygur ninnileri genellikle 7 hecelidir. Mani nazım şekliyle düzenlenir. Bunun dışında beyit şeklinde düzenlenmiş ninniler de bulunmaktadır. Uygur ninnilerinde annenin çocuğa olan sevgisi, çocuğun geleceğiyle ilgili ümit, iyi dilek ve temennileri, ayrıca çocuğun kaderiyle ilgili endişe ve kaygıları dile getirilirken, bazı ninnilerde zamana, yönetime karşı sitem ifade edilmektedir. Bunlarla birlikte gurbet, özlem ve hasret duygularını dile getiren ninniler de söz konusudur.

KAYNAKÇA

Atalay, Besim (1999), *Divanü Lugat-it-Türk Tercümesi*, C. III, 4. Baskı, Türk Dil Kurumu, Ankara.

Bokıyev, O (1978), *Uygur Halk Lirik Şe'iiyatı*, Özbekistan SSR "fan" Neşriyatı, Toşkent.

Elçin, Şükrü (2000), *Türk Halk Edebiyatına Giriş*, Akçağ Yayınları, Ankara.

İsmayil, Osman (1998), *Helk Eğiz Edebiyatı Hekkıde Omumiy Bayan*, Şincang Helk Neşriyatı, Ürümçi.

Kaya, Doğan (2010), *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, Genişletilmiş 2. Baskı, Akçağ Yayınları, Ankara.

Sadık, Mehemmetcan (1995), *Uyğur Helk Eğiz Edebiyatı Hekkıde*, Şincang Helk Neşriyatı, Ürümçi.

Türk Dünyası Edebiyat Tarihi (2003), C. 3, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara.

UHK5: *Uygur Helk Koşakliri 5* (2006), Şincang Helk Neşriyatı, Urumçi.

Zunun, Muhemmet - Abdukerim Rahman (1982), *Uyğur Helk Eğiz Edebiyatınıng Asaslırı*, Şincang Helk Neşriyatı, Ürümçi.

TÜRKİYE TÜRKÇESİ KAYNAKLARINDA Mİ EDATININ PEKİŞTİRME GÖREVİNDE KULLANIMI*

Dr. Birol İPEK**

Özet: Edatlar, yardımcı sözcükler olmaları nedeniyle asli görevlerinin yanında zamanla çeşitli görevlerde kullanılarak asli görevlerinin yanında farklı görevlerde kullanılmışlardır. Soru edatı mi eski Türkçe döneminden itibaren soru edatı görevinde kullanılmış günümüzde de aynı görevde halen kullanılmaya devam etmektedir. Mi aslen soru edatıdır. Soru görevinin dışında zamanla çeşitli anlam ilgileri kazanarak farklı görevlerde kullanılmaya başlanmıştır. Bu tür kullanımlarda amaç soru sorma değil daha çok anlamı kuvvetlendirme, anlamı pekiştirme durumu söz konusudur. Bu çalışmada sadece Türkiye Türkçesi kaynaklarında mi edatının pekiştirme görevleri üzerinde duruldu. Eskiye nazaran yeni hazırlanmış gramer kitaplarında mi edatının pekiştirme görevindeki kullanımlarına da yer verildiği görülmektedir. Türkiye Türkçesinde bu konu ile ilgili kaynaklar taranarak mi edatının pekiştirme görevinde nasıl kullanıldığı örneklerle açıklanmaya çalışılmıştır. Ayrıca çeşitli eserler taranarak örnekler tespit edildi.

Anahtar Kelimeler: *Dil, gramer, edat, pekiştirme, mi*

The Usage of Mi Particle in the Reinforcement Task in Turkish Sources

Abstract: Particles have been used in different tasks in addition to their main tasks by being used in various tasks over time as they are auxiliary words. The question particle mi is still used in the same task at present as it was used in the task of question particle since the old Turkish period. Mi is originally a question particle. Apart from the question task, it has been used in different tasks by acquiring various meaning interests over time. In such usages, the goal is not to ask questions but rather to strengthen and reinforce the meaning. In this study, it has only been focused on the task of reinforcement particles in the Turkish sources. It is seen that, in the newly prepared grammar books compared to the old ones, the use of the particles is also included in the reinforcement task. By searching the resources related to this subject in Turkish, it has been explained how the question particle mi is used in the reinforcement task by giving examples. Moreover, examples have been found by scanning various works.

Keywords: *Language, grammar, particle, reinforcement, mi*

Giriş

Mi, eski Türkçeden beri kullanılan bir soru edatıdır. Daima sonda kullanılır. İmla gereği Türkiye Türkçesinde kendisinden önceki sözcükten ayrı yazılmaktadır. *Ergin*, (1980: 243), Türkçenin ses uyumuna uygun olarak günümüzde *mı, mi, mu, mü* şekillerinin kullanıldığını belirtir. İsim, fiil ve yardımcı sözcüklerden sonra gelebilmektedir. Bu bakımdan geniş bir kullanıma sahiptir. Türk gramerinde *mi*

---

* Bu makale yazarın *Türkçede Pekiştirme Edatları* (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2009) başlıklı doktora tezinin bir bölümünden kısmi değişiklikler ve eklemeler yapılarak kaleme alınmıştır.

** Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, birolipek@msn.com

için *soru eki, soru mi'si, soru edatı* gibi farkı terimler kullanılmıştır. Biz çalışmamızda daha kapsamlı olması açısından *soru edatı* terimini kullanmayı uygun gördük. *Aksan'*a göre, (1997: 204), *mi* edatının temel görevi soru cümleleri kurmaktır. Ancak kimi kullanımlarda soru anlamının azaldığı, hatta yitirildiği görülmektedir. Soru anlamı olmayan cümlelerde *mi*, çeşitli anlam incelikleriyle karşımıza çıkmaktadır. Türkiye Türkçesinde *mi*, soru anlamı dışında çok farklı görevlerde geniş bir kullanıma sahiptir. Bu kullanımlarda değişik nüanslar, farklı anlatım biçimleri görülmektedir. Daha çok bir unsura dikkat çekmek, sözü güçlü hale getirmek, anlamı kuvvetlendirmek, anlamda aşırılık bildirmek için *mi* edatından yararlanıldığı tespit edilmiştir. *Bolulu'a göre,* (1997: 11), *mi* kullanıldığı cümlelerde farklı bir anlam kazanır, anlam ayırtısı yapar, bu edatın Türkiye Türkçesinde oldukça işlek bir kullanımı vardır.

Pekiştirme bir anlatım tarzıdır. *Türkçe Sözlük'te,* (2005: 1591), pekiştirme: pekiştirmek işi, pekiştirme, güçlendirmek şeklinde geçmektedir. Pekiştirme, cümlenin anlamını güçlendirmek, meydana gelebilecek şüphe ve kapalılığı gidermek, yanlış anlaşılmaları ortadan kaldırmak, konuşma esnasında söylenenin dinleyici tarafından tam anlaşıldığını onaylamak için yapılır. Pekiştirilmiş bir cümlede, anlam kuvvetlendirilmiş olur. Konuşma daha berrak bir şekil alır. Böylece daha sağlıklı bir iletişim sağlanarak yanlış anlaşılmalar ortadan kalkar.

Ergin, (1980: 365*),* sonda kullanılan edatların, geldikleri unsurları belirtmek, kuvvetlendirmek, dikkati onların üzerine çekmek görevini de yerine getirdiğini belirtir. *Mi* edatı da sonda kullanıldığı için asli soru sorma görevinin yanında pekiştirme görevinde de kullanılmaktadır.

Türkiye Türkçesi Kaynaklarında Mi Edatının Pekiştirme Görevinde Kullanımı

Konu ile ilgili yapılan çalışmalara baktığımızda müstakil bir çalışma mevcut değildir. Ancak *mi*'nin çeşitli kullanımları arasında zaman zaman bu konuya değinildiği görülmektedir. Araştırmacılar, yaptıkları çalışmalarda yeri geldikçe pekiştirme konusuna da yer vermişlerdir. *Karahan,* (2004: 1618), *Belirtisiz Nesnenin Söz Dizimindeki Yeri Üzerine* isimli bildirisinde "Bugünkü Türkiye Türkçesinde olduğu gibi tarihî lehçelerde de bir önceki cümle ile bağlantı sağlamak ve nesnenin anlamını pekiştirmek üzere akkuzatif eksiz nesne ile yüklem arasına soru edatı girebilmektedir" şeklinde fikir beyan ederek belirtisiz nesneden sonra kullanılan *mi* edatına dikkat çeker. Yazar, cümle içinde belirtisiz nesnenin anlam açısından *mi* ile pekiştirildiğini belirtir ve şu örneği verir: *Yatacak yir mi bulduñ, yurt mı bulduñ noldı saña.* Bir başka yazar *Hatiboğlu* (1972: 169), özne ve tümleçle kullanılan *mi* üzerinde durur. Yazar, "Özneden veya tümleçten sonra kullanılan soru eki, sorulu kavramla birlikte dikkati bu ögelerin üzerine çeker, anlamı pekiştirir" diyerek şu örnekleri verir: *Siz mi gideceksiniz? Onların yüzünden azar mı işitecekti?* Yazar, özne ve tümleçten sonra kullanılan *mi* edatının soru kavramının yanında bir pekiştirme görevi yaptığını belirtir. Karahan ve Hatiboğlu cümle içinde nesne ve özneden sonra kullanılan *mi* edatının soru anlamının yanında dikkatleri bu unsurlara çektiğini bu unsurları vurguladığını böylece anlamı

pekiştirdiğini belirtmektedirler. Bir başka araştırmacı *Alangu,* (2001: 100), *Bir Tarama Çalışması: (-mı) nın Sözcenin Düzenlenişindeki Rolü-2* isimli makalesinde *mi* edatının kullanımını anlambilim açısından incelemiş: *Bu kadar mı taş kalpliyim, bu kadar mı çabuk atlattım? Bir çalım daha mı var yolda? Siz bizi hiç mi tanımıyorsunuz* ve benzeri örneklerle *mi*'nin özellikle *kadar, daha, hiç* sözcüklerinden sonra gelince bu sözcüklerle bir kalıp oluşturarak sorgulama yoluyla, anlama bir aşırılık kattığını belirtir. Araştırmacı, edatlardan sonra gelen *mi* edatının sözlü geleneği olan dillerde duygusalların değersellere eşlik ederek anlama katkıda bulunduklarını ve belirteçlerin değersel yargıyı derecelendirmek ve güçlendirmek için kullanılmış olduklarını söylemsel etkileşimde başvurulan bir usul olduğunu belirtir. Yazar, özellikle edat ve zarflardan sonra kullanılan mi edatının cümleye bir duygu aşırılığı katarak anlamı daha güçlü hale getirdiğini anlatmıştır. *Hatiboğlu,*(1972: 169), edatlardan veya belirteçlerden sonra dikkatleri bu yardımcı ögelerin üzerine çekmek için *mi* soru eki kullanıldığını belirtir: *Bu kitap onun için mi alındı? Çok mu gördünüz?* şeklinde mi'nin soru anlamından ziyade pekiştirme görevinde kullanıldığını ifade eder. Buna benzer bir örnek *Koç*'ta, geçiyor (1996: 104), *Ben seni bugünler için mi yetiştirdim? Atabay vd.,* (2003: 128), *de* edatından sonra gelen *mi* edatının pekiştirmeyi daha çok kuvvetlendirdiğini belirtir ve şu örnekleri verir: *Kendin gördün de mi söylüyorsun?, Geldin de mi hesap soruyorsun?* De bağlama edatından sonra da *mi* gelebilmektedir. *Eker,* (2006: 37), *de* edatından sonra kullanılan *mı* için tonlamaya bağlı olarak cümleye şaşırma anlamı katan bir edat olduğunu belirtir. *Sen de mi Brutus!* (şaşırma). *Gencan ise,* (2001: 402), *mi* edatının *de* bağlacından sonra gelince anlamın sınırını genişlettiğini belirterek şu örnekleri verir: *Yoksa onlar da mı bizim gibi, sızıp kaldılar? Bugün de mi aç kalacağım?* Buna benzer örnekleri *Hengirmen* de, (1997: 284) vermiştir: *Banka soygununa Murat da mı katılmış! Bu resimleri o küçük çocuk mu yaptı!* Taranan eserlerde *Karaosmanoğlu,* (2004: 26), şu örnek tespit edilmiştir: *Aman artık, tahammülüm kalmadı, hiç de mi insafınız yok, erenler!* Bu örneklerde *mi* bir pekiştirme edatı olan *de* edatından sonra gelerek anlamı daha da kuvvetlendirmektedir. Edatlardan ve zarflardan sonra kullanılan *mi* edatının özellikle konuşma esnasında anlatılmak istenen düşünceyi daha çok kuvvetlendirmek için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Yukarıdaki örneklerde araştırmacılar tarafından belirtilen, anlamı kuvvetlendirme, abartma, şaşırma, anlam sınırını genişletme gibi anlatım tarzları da birer pekiştirmedir. Bazı örnelerde *mi* edatı *e* edatından sonra gelerek anlamı pekiştirmektedir. *Emre,* (1945: 555), fiil cümlelerinin sonuna *e mi?* şeklinde gelerek onaylamayı pekiştirmek için kullanıldığını ifade ederek şu örnekleri verir: *Kardeşine böyle söyle; e mi? -Kendi gitsin de görsün; e mi? Koç,* (1996: 104), mi edatının *e* ünlemiyle birlikte kesinlik, istek, olur mu kavramları verdiğini ifade eder ve şu örnekleri verir: *Çetin bize gelecek, sen de gel e mi! Gider gitmez telefon et, e mi! Sözlerimi unutma e mi!* Bu örnekler daha çok konuşma esnasında sözün doğru ve eksiksiz anlaşılmasını ifade etmek, bildirişimin tam olarak sağlandığını tasdik için baş vurulan bir anlatım biçimidir.

Mi edatı sözcüklerin yanı sıra cümlelerle birlikte de pekiştirme görevinde kullanılmaktadır. *Kevser Acarlar (1970: 358),* yazdığı makalede *mi* edatının çeşitli kullanımları üzerinde durmuştur. Araştırmacı, çalışmasında *mi* edatının soru anlamı dışında pekiştirme görevinde de kullanıldığını belirterek şu maddeleri sıralar: 1. Olumsuz eylemlerle kullanıldığında anlamı olumluluğa kaydırır. Yerine göre olumlu eylemlere de olumsuzluk niteliği katar: *Gitmez olur muyum?* (Herhalde giderim). *Duymaz olurlar mı?* (herhalde duyarlar). 2. Eylemliklerin (mastarların) bağlandıkları *olur mu* yüklemindeki *mi* eki genellikle olumluluk ve olumsuzluk bakımından cümleyi etkilediği gibi anlama da kesinlik ve gereklilik anlamı katar. *Yapmak olur mu?* (Kesinlikle yapmamak gerek). *Yapmamak olur mu?* (Kesinlikle yapmak gerek). *Gencan,* (2001: 402), *mi*'nin sonuna geldiği cümledeki kavramın uygun düşmeyeceğini; karşıtının daha doğru olacağı düşüncesini *pekiştirme ayırtısıyla* açıklamaya yaradığını belirtir ve şu örnekleri verir: *Kendisine verilen ödevi yapmaz olur mu? Bu havada, bu kılıkta sokağa çıkmak olur mu? Ediskun,* (2005: 297), konu ile ilgili olarak *mi* soru edatının pekiştirme ilgisi kurduğunu belirtir ve şu örneği verir. *Kardeşim okula gitmez olur mu?* (Elbette gidiyor; gittiğine şüphe yok...). *Mehmet Pul,* (2002: 87), *Yüksek Lisans Tezi*'nde: *Kafesteki kuşlar hâlâ yaşıyor mu?* şeklindeki bir soruya *Kafesteki kuşlar yaşamaz olur mu?* biçiminde verilen cevapta kuvvetlendirme ifadesinin olduğunu belirtir. *Koç,* (1996: 101), *olur mu* biçiminde bir kullanımın cümleye bir kesinlik kattığını ifade eder ve şu örnekleri verir: *Anneni babanı seviyor musun?* Sevmez olur muyum? *Bu akşam bize gel, olur mu?* (Gelmeni istiyorum). *Gencan,* (2001: 402), *mi* edatının *yok mu* olumsuz sorusu-tonlu söyleyişle- kendisinden önceki sözcüklere kavramlara hınçla kötüleme ayırtısı kattığını ifade ederek şu örneği verir: *Şu bizim demokrasi yok mu, hani şu içinde. Bulunmaya mahkum olduğumuz demokrasi yok mu, yanan ormanlarımızın bir düzine çamına değmez! Koç,* (1996: 101), *yok mu* biçiminde kullanıldığında sözcüklere bazen kötüleme bazen övgü anlamı kattığını belirterek örnekleri verir: *Şu parasızlık yok mu, insanı kahrediyor. Şu güler yüzün yok mu bütün kusurlarını örtüyor. Zeynep Korkmaz,* (2003: 331), eserinde *Adlarda Soru* bölümünde özetle şu açıklamayı yapar: Adlardan sonra gelen *mi* eki, soru işlevi dışında, cümlenin anlamıyla da ilgili olarak anlatıma pekiştirme ifadesi katar diyerek şu örneği verir: *Şu Hürriyetabide tepesindeki mahud eğlence yerleri yok mu? Doğru soluğu orada aldık.*

Gramer eserlerinin yanında anlamla ilgili bazı eserlerde bu konu ile ilgili bilgi yer almaktadır. *Aksan,* (1997: 205), *mi* edatının soru görevi dışında "zamanı, içinde bulunulan durumu belirginleştirerek anlattığını" ifade eder. Yazar, *mi* edatının bu kullanımında soru anlamının tamamen yok olduğunu iki cümle arasında bağlama görevi yaparak ilk cümlenin anlattığı zaman ya da durumu belirgin bir biçimde dile getirdiğni belirterek şu örnekleri verir: *Okul zamanı geldi mi trafik büsbütün sıkışır. Çocuklardan haber alamadım mı huzurum kaçıyor.* Gramerle ilgili kaynaklarda da benzer örnekler şöyle yer almaktadır: *Keskin,* (2003: 43), *Bahar geldi mi ağaçlar çiçek açar. Dizdaroğlu,* (1976: 200), *Biraz yağmur yağdı mı, Beyoğlu'nun yaya kaldırımlarında yürüyebilirsen yürü. Mansuroğlu,* (1955:

66), *İnsanlar candan birini buldular mı, yüklenirler* Atabay vd., (1981: 101), *Muş ovası bitti mi, Bingöl Dağları başlar. İşte, Selçuklu dendi mi, birden kümbetler düşer benim aklıma. Hengirmen,* (1997: 284), *Yaz geldi mi tatile çıkacağım. Ben söz verdim mi tutarım. Aksan,* (1997: 205), bu tür anlatımların -ınca, -ince bağ-fiillerle kurulan birleşik cümlelerden daha güçlü bir anlatım olduğunu belirtir. Bir başka araştırmacı *Gencan,* (2001: 402), bağımsız yan cümleden sonra *mi* gelince soru anlamından az çok sıyrılarak zaman ulaçları anlamlarına kayan bir ayırtı ile ikinci cümleyi pekiştirdiğini ifade eder. *Geldi mi gitmez. Bir kez söze başladı mı, bir daha susmaz. Yemek gördün mü ye, dayak gördün mü kaç! Kış geldi mi yakıt baş gösterir. Akşamları güneş batmaz mı içimi bir yurt özlemi bürür?* Benzer örnekler diğer kaynaklarda da yer almaktadır. *Ediskun,* (2005: 297), *Akşamları güneş batmıyor mu (batınca) içime bir hüzün çöker,* örneğini verir. Bir başka araştırmacı *Tahir Kahraman,* (1999: 293), soru ekinin "anlatımı etkili kılmak için, bazı ulaç eklerinin yerini tutabilecek kullanımlarının" olduğunu belirtir ve şu örnekleri verir: *Sıktı mı suyunu çıkarır,* (sıkınca suyunu çıkartır) *vurdum mu gebertirim* (vurunca).

Mi, iki cümleyi çeşitli sebep ilişkileriyle birbirine bağlar. Bu cümleleri de pekiştirme cümleleri saymak gerekir. Bu tür bir anlatım tarzı daha güçlü, daha etkili ve daha kuvvetli bir söyleme sahiptir. *Beşir Göğüş,* (1969: 135), makalesinde bazı cümlelerin *mi* edatı alarak zarf cümlecikleri oluşturduklarını ve böylece birleşik cümleler meydana getirdiğini belirtir. Araştırmacı, bu tür cümlelerde *mi*'li cümlecik, temel cümlenin, zaman, sebep veya şartını bildirerek soru anlamından ziyade pekiştirme görevi yaptığını belirterek şu örnekleri verir: *Hele bir de bahar gelmez mi buram buram yosun kokuları tüter burnumda* (Zaman bildiriyor). *Mi* edatıyla kurulmuş böyle birleşik cümleler bu anlam ve şekilde isim cümlelerine de gelir. *Malın kötü mü Yenişehir müşterisine satamazsın.* (Şart bildiriyor). *Yağan yağmur mu korkma, sen kara bak*. (Şart bildiriyor). *Rasim'in bakışları şaşı mı, anlarsın ki bir akşam önce rakıyı çok kaçırmıştır* (Sebep gösteriyor). *Acarlar,* (1970: 358), *mi* soru ekinin belirli dili geçmiş ya da gelecek zamanlı bir eylem ile başka bir cümle arasında kullanıldığında, birinci cümlenin ikinci cümleyi bir ulaç gibi zaman bakımından etkilemesine yardım ettiğini, kimi kez de birincisine neden, ikinci cümleye de sonuç niteliği kattığını ve anlamı kesinleştirdiğini açıklayarak yukarıdaki görüşlere paralel bir fikir ileri sürer. Araştırmacı, şu örnekleri verir*: Gittin mi (gidince, gittiğin zaman) bir türlü gelmek bilmezsin. O çalıştı mı (çalışıtığı için) başarır. Öyle meraklı ki bir maça gidecek mi (gideceği zaman) yemek yemeden evden çıkar. Acarlar,* (1970: 362*)*, çalışmasının devamında "Karşılığı beklenmeyen *mi* soru ekli cümlelerden çıkan anlamda daha bir güçlülük var, konuşan kişi bilinen ve doğruluğu herkesçe öncede kabul edilmiş olan düşüncelerini ileri sürüyor; böylece yargıları genelleştirilen cümlelerin anlamı pekiştirilmiş oluyor" diyerek şu örnekleri verir: *İnsan hiç hasta arkadaşının hatırını sormaz mı? (Sorar sormanın gerektiğini herkes bilir). Onun her dediğini yapmadım mı?* (Yaptım, yaptığımı hep biliyorsunuz, yine de gönlünü hoş edemedim.

Birçok araştırmacı *mi* edatının çeşitli görevlerde kullanımları üzerinde durmuşlaradır. Bu kullanımlar da pekiştirme ile ilgilidir. *Hepçilingirler,* (2004: 163), *mı* edatını iki şekilde tasnif ederek özetle şöyle anlatmıştır: 1. İlgeç Göreviyle: a) Cümlede soru, şaşma, yadsıma göreviyle anlamı pekiştirir: *Bu kitap okunur mu? Böyle şiir yazılır mı? Bu su içilir mi?* b) Şaşma göreviyle: *Köpekler üstüme saldırmasın mı? O karanlıkta çamurun içine dalmayayım mı? Köşeyi dönünce babamla burun buruna gelmeyeyim mi?* c) Eylemi pekiştirir; cümleye, olumsuz kesinlik anlamı katar*: Gidecek yerim mi var? (Yok), Diyecek sözüm mü var? (Yok), Sen söylersin de ben yapmaz mıyım? (Yaparım), Sen oku! dersin de ben okumaz mıyım? (Okurum).* 2. Bağlaç Göreviyle: Birincisi, ikincisinin nedeni ya da koşulu olan iki tümceyi bağlar: *Konuyu öğrendin mi soruları çözersin. Eve geldi mi doğru mutfağa koşar.*Yazar, *mi* edatının kullanıldığı bu cümlelerde sese verilen biçime göre anlam kazandığını Türkçenin böyle bir inceliğe sahip olduğunu belirtir. *Aksan* ise (1997: 205), *mi* edatının soru görevi dışında şu görevlerde kullanıldığını belirterek verdiği örneklerle şöyle bir sınflandırma yapmıştır: 1. Genellikle, onaylanması istenen olumsuz bir yargının vurgulanarak belirtilmesi amacını yansıtan cümleler kurar: *İnsan annesine bunu yapar mı?* (yapmaz!). *Böyle bir adama arka çıkılır mı?* (çıkılmaz). *Sen hiç paranı sokağa atar mısın?* (atmazsın). 2. Genellikle, geniş zaman çekiminin yinilenmesiyle, oldukça güçlü bir olasılık belirlemede kullanılır: *Ona vekâletini veremezsiniz, evi satar mı satar. Savaş çıkar mı çıkar.* 3. İsim cümlelerinde, vurgulanması istenen kavramın yinelenerek kullanılır: *Adam cimri mi cimri. Evleri sıcak mı sıcak.* 4. Beklenmedik olay bildirme. Bu kullanımda soru sorma amacı kaybolur, gerçekleşen olay vurgulanır. *Tam o sırada misafir gelmesin mi. Bir de anahtarı kaybetmiyeyim mi. Kadın evden mücevherleri çalmasın mı. Geç kalıp treni kaçırır mıyım. Bir de tam yola çıkarken hastalanayım mı.* Daha çok dikkat çekmek, anlamda aşırılığı belirtmek, anlamı kuvvetlendirmek, şaşırma, söyleneni abartmak, söyleneni onaylamak, cümleye bir kesinlik katmak, içinde bulunulan durumu belirginleştirmek, söyleneni tasdik etmek amacıyla kullanılan *mi*'li anlatımları pekiştirme cümleleri içinde değerlendirmek gerekir.

Araştırmacılar ikeleme konusu başlığı altında ikilemelerle yapılan pekiştirmeler üzerinde durmuşlardır. Çünkü *mi* ile yapılan ikilemelerde de bir pekiştirme vardır. *Korkmaz,* (2003: 1117), eserinde *Pekiştirme Bağlaçları* bölümünde konu ile ilgili olarak şu açıklamayı yapar: "Aslında bir soru eki olan ve kalıplaşma yoluyla oluşan *mı* bağlacı, arka arkaya tekrarlanan bir kelimeyi anlamca pekiştiren bir işlev yüklenmiştir." Yazar, şu örnekleri verir: *Haşim Beyin kızı güzel mi güzel, okumuş mu okumuş, zengin mi zengin, üstelik de ağır başlı ve alçak gönüllü. Öğrenciler sorulan sorulara doğru cevap verdi mi verdi. Daha ne bekliyorsunuz ki! Hatiboğlu da (1972: 55),* eserinde *Anlamı Pekiştirme* başlığı altında *güzel mi güzel, temiz mi temiz* örneklerindeki pekiştirmeyi bir çeşit ikileme sayarak bu tür kullanımların amacının anlamı pekiştirmek olduğunu belirtir. Yazar, *mi* ile kurulan ikilemelerin anlam bakımından çok ve benzeri sözcüklerin bildirdiği anlamdan daha güçlü bir anlatım olduğunu belirtir. *Hengirmen,* (1997: 284), *mi* ile

kurulan ikilemelerde bir "pekiştirme kavramının olduğunu" belirterek şu örnekleri vermiştir: *Nişanlım güzel mi güzel, zengin mi zengin! Bu adam dediğini yapar mı yapar*. Bu konu, *Türkçe Sözlük'te* (2005: 1389), "Tekrarlanan sözcük arasında kullanılarak sözcüğün anlamını pekiştiren bir söz: *Zengin mi zengin! Güzel mi güzel!"* şeklinde yer almaktadır. *Ediskun,* (2005: 297), *mi* soru edatıyla ilgili özetle şu bilgileri vermiştir: 1. Geniş zamanın yinelenen olumlu III. kişisinin arasına girince, olasılık ya da sürerlilik, kesinlik anlamı verir: *Hiç belli olmaz, yağmur da, kar da yağar mı yağar. Rüzgar eser mi eser. Hasan onbaşı, bu işi yapar mı yapar.* 2. Şimdiki zamanın yinelenen olumlu III. kişisinin arasına girince gûya, sözüm ona anlamında hafifseme bildirir: *Bizim çocuk okula gidiyor mu gidiyor* (sözüm ona (gûya) gidiyor) ... 3. Gelecek zamanın yinelenen olumlu III. kişisinin arasına girince, ille, mutlaka; olumsuz III. kişisinin arasına girince hiçbir zaman, hiçbir biçiminde anlamını verir: *Kafasına koydu bir kere, gidecek mi gidecek. Bizim cocuk okumayacak mı okumayacak.* 4. Yinelenen sıfatların arasına girince, pekiştirme sıfatıyla, ünlem cümlesi kurmuş olur: *Geniş mi geniş bir yol! Gencan,* (2001: 402), yinelenen sözcüklerin arasına *mi* gelince soru görevinden sıyrılarak isim cümlelerinde aşırılık, fiil cümlelerinde anlama kesinlik ayırtıları kattığını belirtir: *Hava açık mı açık. Çalışkan mı çalışkan. Vurur mu vurur. Bizim karı delidir, aklına geleni yapar mı yapar... Emre,* (1945: 546), "söylemin mi ile yinelenmesi kuvvetli bir onaylama yöntemi" daha güçlü bir anlatım olduğunu belirtir ve şu örnekleri verir: *Yapar mı yapar; keser mi keser*. *Koç,* (1996: 101), aşırılık anlamı vermek için ikileme kurduğunu belirtir ve şu örnekleri verir: *Dürüst mü dürüs bir insan. Her şeyi berbat eder mi eder*. *Karaağaç,* (2009: 209), eserinde, *Retorik Soru* bölümünde şu bilgileri vermektedir: "Dinleyicinin dikkatini çekmek, heyecanı yükseltmek için kullanılan ve aslında onaylama veya red etme, evet ya da hayır beklemeyen sorudur: *Böyle olacağını sana söylemedim mi?" Delice,* (2003: 33), eserinde *Edat Tekrar Öbeği* başlığı altında konuyu ele almış "sıfatların abartı sağlanması amacıyla *mı* soru edatı ile tekrar edilmesi yoluyla oluşturulan tekrar öbekleridir. *Aptal mı aptal, güzel mi güzel.* Bu yapıya benzeyen fakat, anlamsal bütünlük taşımayan örnekler de vardır. *Ev mi ev, iş mi iş.* Bu örnekler özne+ yüklem yapısında cümle oluşturduğu için anlamsal bütünlük cümle düzeyinde olmaktadır. Soru edatıyla birlikte birinci isim özne, ikinci isim ise yüklem olduğundan kelime öbeği saymamak gerktiğini" belirtir. *Mi* ile oluşturulan ikilemelerde daha kuvvetli bir anlatım olduğu yukarıdaki araştırmacılar örneklerle dile getirmişlerdir.

Sonuç

Türkiye Türkçesi kaynaklarında *mi* soru edatı anlatılırken zaman zaman *mi'*nin pekiştirme görevindeki kullanımı üzerinde de durulmuştur. Türkçenin anlatım gücü ve ifade zenginliği açısından *mi* ile yapılan pekiştirmenin önemli bir konu olduğu yapılan açıklamalar ve verilen örneklerden anlaşılmaktadır. Yukarıda verdiğimiz pekiştirme örneklerini soru anlamı taşıyan cümlelerden ayrı değerlendirmek gerekir. Mi, cümle içinde özne nesne ve tümlec gibi ögelerden sonra gelerek bu ögeleri pekiştirmektedir. *Siz mi gideceksiniz? Onların yüzünden*

azar mı işitecekti? Pekiştirme *mi*'si her türlü sözcükle birlikte kullanılmaktadır. özellikle İsim, sıfat, zarf ve fiil sözcükleriyle oluşturulan ikilemeler; bu ikilemelerle kurulan cümlelerde bir pekiştirme olduğu bütün araştırmacılar tarafından kabul edilmektedir. *Mi* ile yapılmış ikilemelerde sözcük tekrarıyla yapılan ikilemelerden daha güçlü bir anlatıma sahip olduğu, anlamı daha çok pekiştirdiği şu örneklerde tespit edilmiştir. *Adıvar,* (1984: 60), *çiçekbozuğu bir çingene çengi karısı vardı, surat düşkünü ama, şeytan mı şeytan*. *Keskin,* (2003: 43), *Onun arabası var güzel mi güzel* (Mustafa Sandal). *Sepetçioğlu,* (2000: 68), *usta Kadın: "Benim sormam gerekirdi" diye geçirdi içinden ama hiç mi hiç merak etmiyordu*. *Emre,* (1945: 546), *yapar mı yapar; keser mi keser*. Dizdaroğlu, (1976: 322*), miras mı miras, orada dur. Lâkin Ebrukeman bir şeyi tutturdu mu tutturuyor.* Mi, *de, e, kadar, için, daha* gibi edatlardan ve *hiç, çok* gibi zarflardan sonra da gelerek pekiştirme anlamı katmaktadır.

Mi edatı çeşitli görevlerle yan cümleyi temel cümleye bağlayarak oluşturduğu birleşik cümlelerde de bir pekiştirme olduğu araştırmacılar tarafından dile getirilmektedir. Bu cümlelerde *mi* zarf-fiil ekleri gibi görev yapmaktadır. Fakat zarf-fiillerle kurulan cümlelerden daha kuvvetli bir anlatıma sahiptir. Örnek olarak şunları sıralayabiliriz: *Ersoy,* (1987: 348, 114), *Bedâva sofraya düştün mü, hoş geçer ramazan. Bir talâk oldu mı dünyâda, semâlar titrer! Adıvar,* (1984: 60), *Fakat gece oldu mu, haydi yemiş bahçelerine... Karaosmanoğlu,* (2004: 50), *iki kadeh fazla içince de akılları başlarından gidiyor. Hele Mürşid bir kere yüzlerine baktı mı, artık zaptedebilirsen et!* Türkiye Türkçesi kaynaklarında *mi* edatıyla yapılan pekiştirmelerin bir hayli çok olduğu örneklerden anlaşılmaktadır. *Mi* edatıyla yapılan bu anlatım tarzı Türkçenin bir zenginliğidir. Bu çalışma ile *mi* edatının soru anlamı dışında pekiştirme görevinde nasıl kullanıldığını örneklerle vermeye çalıştık.

KAYNAKÇA

Acarlar, Kevser (1970), "Mi Ekinin Türlü Kullanımları" *Türk Dili Dergisi,* C. XXII, S. 223-228, s. 358-363.

Adalı, Oya (2004), *Türkiye Türkçesinde Biçim Birimler,* Papatya Yayınları, 2. Baskı, Ankara.

Aksan, Doğan, (1997), *Anlambilim,* Engin Yayınları, 2. Baskı, Ankara.

Atabay, Neşe - Sevgi Özel - Ayfer Çam (1981), *Türkiye Türkçesinin Sözdizimi,* TDK Yayınları, Ankara.

Bolulu, Osman (1997), "Soru Mi'si Mi, Soru Eki Mi?", *Çağdaş Türk Dili Dergisi,* S. 112, s. 11-12.

Delice, H. İbrahim (2003), *Türkçe Sözdizimi,* Kitabevi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.

Demir, Nurettin-Emine Yılmaz (2003), *Türk Dili,* Grafik Yayınları, 1. Baskı, Ankara.

Dizdaroğlu, Hikmet (1976), *Tümcebilgisi,* TDK Yayınları, Kalite Basımevi, Ankara.

Ediskun, Haydar (2005), *Türk Dilbilgisi,* Remzi Kitabevi, 10. Basım, İstanbul.

Eker, Süer (2006), *Çağdaş Türk Dili,* Grafiker Yayınları, 4. Baskı, Ankara.

Emre, Ahmet Cevat (1945), *Türk Dilbilgisi,* TDK Yayınları, Ankara.

Ergin, Muharrem (1980), *Türk Dil Bilgisi*, Boğaziçi Yayınları, 5. Baskı, İstanbul.

Gabain, A. Von (1988), *Eski Türkçenin Grameri,* (Çev.: Mehmet Akalın) TDK Yayınları, Ankara.

Gencan, Tahir Nejat (2001), *Dilbilgisi,* Ayraç Yayınevi, Ankara.

Göğüş, Beşir (1969), "Türkçede Cümlemsilerin Kuruluşu ve Temel Cümleciğe Bağlanma Şekiller" *TDAY-Belleten 1968,* TDK Yayınları, s. 89-142, Ankara.

Gülensoy, Tuncer (2000), *Türkçe El Kitabı,* Akçağ Yayınları, Ankara.

Hacıeminoğlu, Necmettin (1971), *Türk Dilinde Edatlar,* MEB Yayınları, 1. Baskı, İstanbul.

Hatiboğlu, Vecihe (1972), *Türkçenin Sözdizimi*, TDK Yayınları, Ankara.

Hatiboğlu, Vecihe (1981), *Türk Dilinde İkileme,* TDK Yayınları, Ankara.

Hengirmen, Mehmet (1997), *Türkçe Dilbilgisi*, Engin Yayınevi, 3. Baskı, Ankara.

Hepçilingirler, Feyza (2004), *Öğretenlere ve Öğrenenlere Türkçe Dilbilgisi,* Remzi Kitabevi, 1. Basım, İstanbul.

İpek, Birol (2009), Türkçede Pekiştirme Edatları, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi, Elazığ.

Kahraman, Tahir (1999), "Çağdaş Türkiye Türkçesinde Ad Çekimi Eklerinin Kullanım Özellikleri ve İşlevleri", *Türk Gramerinin Sorunları II*, TDK Yayınları, s. 278-297, Ankara.

Karaağaç, Günay (2009), *Türkçenin Söz Dizimi,* Kesit Yayınları, İstanbul.

Karahan, Leyla (2004), "Belirtisiz Nesnenin Sözdizimdeki Yeri Üzerine", V. Uluslar Arası Türk Dili Kurultayı Bildirileri-I, 20-26 Eylül 2004, TDK Yayınları, s. 1615-1624, Ankara.

Keskin, Raşit (2003), *Türkçe Dil Bilgisi -Kelime ve Cümle Tahlili-*, Çizgi Kitabevi, Ankara.

Koç, Nurettin (1996), *Dilbilgisi,* İnkılâp Kitabevi, 3. Baskı, İstanbul.

Korkmaz, Zeynep (2003), *Türkiye Türkçesinin Grameri, (Şekil Bilgisi),* TDK Yayınları, Ankara.

Mansuroğlu, Mecdut (1955), "Türkçe Cümle Çeşitleri ve Bağlayıcıları", *TDAY-Belleten,* s. 59-71, Ankara.

Pul, Mehmet (2002), Türkiye Türkçesinde Edat, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış yüksek lisans tezi, Sakarya.

Türkçe Sözlük (2005), TDK Yayınları, 10. Baskı, Ankara.

Taranan Eserler

Adıvar, Halide Edib (1984), *Sinekli Bakkal,* Atlas Kitabevi, 40. Baskı, İstanbul.

Atay, Oğuz (2008), *Tutunamayanlar,* İletişim Yayınları, İstanbul.

Ersoy, Mehmet Akif (1987), *Safahat,* (Hazırlayan: M. Ertuğrul Düzdağ), KTB Yayınları, 1. Baskı, İstanbul.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (2004), *Nur Baba*, İletişim Yayınları, 11. Baskı, İstanbul.

Sepetçioğlu, M. Necati (2000), *Geçitteki Ülke*, İrfan Yayınevi, 15. Baskı, İstanbul.

TÜRK DÜNYASI DESTANLARINDA KARDEŞ TİPLER VE TASNİF DENEMESİ[*]

Haktan KAPLAN[**]

Özet: Destanlar, bir milletin tarihini, yaşadığı sosyo-ekonomik bunalımları, savaşları, yangınları, isyanları vs. konu edinen ve bir milletin yeniden dirilişini konu alan manzum-mensur karışık anlatmalardır. Bu anlatmalarda, destanın ait olduğu milletin kültürü, gelenek ve görenekleri, ananeleri işlendiği gibi kardeşlik ve kardeşler arası ilişkiler de detaylı bir şekilde işlenmekte ve milletlerin kültüründeki kardeşlik kavramlarını, milletlerin kardeşliğe bakış açılarını ortaya koymaktadır. Kardeşliğin kökeninde kan bağı vardır. Bu kavramın insanda ortaya çıkması, insanın ilişkilerine psikolojik ve sosyolojik açıdan yön vermesine olanak vermiştir. Bu durum kardeşliğin sosyolojik ve psikolojik açıdan incelenmesine zemin hazırlamıştır. Bu sebeple kardeşlik her insanda ve her toplumda farklı şekillerde yorumlanabilmektedir. Türk destanlarındaki kardeşlik, hemen hemen bütün toplumlarda karşımıza çıkan ve aynı özellikler taşıyan kardeşlik anlayışlarıyla benzerdir. Ancak Türk destanlarında görülen kardeşlik anlayışı, Türk toplumunun gelenek ve göreneklerini, ritüellerini de içerisinde barındırmaktadır. Dolayısıyla destanlarımızda yer alan kardeş tiplerinin kökeninde Türk milletinin âdetleri, ananeleri yer almaktadır. Türk dünyasındaki on dokuz boy üzerinde yaptığımız bu çalışmada kardeşlik konusunun taşıdığı anlamı ve bu anlamların destanlardaki tiplere nasıl yansıdığını irdelemeye çalıştık.
Anahtar Kelimeler: *Türk dünyası, destan, kardeş, kardeşlik, aile bağları*

Brother Type and Construction Tests in Turkish World Epics

Abstract: Epics, the history of a nation, the socio-economic crises it experienced, wars, fires, riots, etc. are subject-matter confusing narratives about the resurrection of a nation from one nation. In these narratives, the culture, traditions and customs of the nation to which the epic belongs are processed as well as the relations between the brotherhood and the brothers are explained in detail and the concepts of brotherhood in the culture of nations and the views of brotherhood of nations are revealed. Fraternity is a feeling or a concept that emerges between at least two individuals and has concrete examples. The emergence of this concept in the human beings has allowed the psychological and sociological orientation of human relations. This situation has set the ground for the sociological and psychological examination of the brotherhood. For this reason, fraternity can be interpreted in different ways in every person and every society. The fraternity in the Turkish epics is similar to the concept of brotherhood, which resembles almost all societies and has similar characteristics. However, the understanding of brotherhood seen in Turkish epics also includes the traditions and customs and rituals of Turkish society. Therefore, at the origin of the sister figures in their epics, the customs and pantographies of the Turkish nation are in place. In this work we have done on nineteen boys in the Turkish

[*] Bu makale, "Türk Dünyası Destanlarında Kardeş ve Kardeşlik" adlı yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.
[**] Selçuk Üniversitesi Türkçe Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi, haktan.kaplan@gmail.com

world, we have tried to understand the meaning of the subject of brotherhood and how these meanings are reflected in the types of epics.
Keywords: *Turkish world, epic, brother, brotherhood, brotherhood concept*

Giriş

Kardeşlik düşüncesi, yeryüzünde var olmuş bütün dinlerde temel insani değerler arasında yer aldığı için evrensel bir özellik taşımaktadır. Bu düşünceye sahip olmayan hemen hemen hiçbir din yok gibidir. En ilkel kabilelerden en gelişmiş ilerlemiş toplumlara kadar her millette insanları bir arada tutan temel duygu kardeşliktir (Yeşilyurt 2012: 1).

Türk kültürünün temeli Türk boylarının ortak bir hayat yaşadığı dönemde atılmıştır. Bu bakımdan Türk kültürünün dinamiklerini meydana getiren unsurlara dikkatli bakıldığında bu ortak hayat döneminin kökleri üzerinde çiçeklenen ve boyların tarihi, coğrafi, sosyolojik, ekonomik vb. ihtiyaçlarına göre şekillenen bir yapı ile karşılaşılır.

Bozkır kültürünün geliştirip şekillendirdiği toplum yapısı, aile anlayışı ve bunlara dayalı ilişkiler manzumesi, yaşanılan hayatın ihtiyaçları doğrultusunda kalıplar içinde karşımıza çıkmaktadır. Sürekli savaşlar ve mücadeleler içinde geçen bozkır hayatında mutlu ve müreffeh yaşamak fiziki olarak güçlü olmaya bağlıdır. Güçlü olmanın temel şartlarından biri ise çok "köp" olmaktır. Köp olmayan milletlerin, boyların, insanların kaderi tâbi olmak veya yok "cok" olmaktır. Türk dilinin başeseri, yazılı ilk büyük eseri olan "Orhun Abideleri" yok olmakla çok olmak arasındaki kader çizgisini ele almıştır.

Aç milleti tok etmek, az milleti çok etmek, çoğalmaya bağlıdır. Çoğalmanın temeli de ailedir. Ailede anne ve babanın evlat sevgisi evrensel olmanın da ötesinde canlılara has fitrî bir özelliktir. Bu özellik bazı toplumlarda çok daha güçlüyken bazı toplumlarda nispeten daha az olabilir, ama her toplumda mutlaka vardır. Çocukların da anne ve babalarına duydukları, temeli ihtiyaca ve sevgiye dayanan bağlılıkları da hemen hemen her kültürde vardır. Ancak kardeşler arasındaki ilişkiler, çok daha ayrı sebep ve şartlarla doğup gelişmekte, kültürlerin değer yargılarına göre şekillenmektedir. Çok olmak esasına dayanan bozkır kültüründe kardeşler arası ilişkilerin anne-baba-evlat ilişkileri kadar güçlü ve sağlam temellere oturduğu rahatlıkla gözlenmektedir.

Türk destanlarında, destan kahramanları genellikle ailenin yaşadığı çocuksuzluk sorunu sonucunda dünyaya gelmektedir. Çocuksuz babaların kara otağa oturtularak dışlandığı bir algılayış içinde, çocuk sahibi olmamak; özellikle de soyun devamını üstlenecek, babanın tahtını devralacak bir erkek evladının olmaması aile için büyük bir üzüntü kaynağıdır (Özcan 2013: 123). Çeşitli şekillerde bu soruna çare arayan ve sonunda çocuk sahibi olan aile, toy (şölen) düzenleyerek bu kutlu olayı ilan eder. Çocuksuzluk sorunu içerisinde *kardeşlik kavramı* da vurgulanmaktadır. Destan kahramanının tek olması kardeş veya kardeşlerinin olmaması, engeller noktasında karşısına bir problem olarak çıkacaktır. Tek çocuk olan kahramanlar kardeşsizlikten yakınacak; kardeşi olan kahraman ise kardeşinin desteğiyle

engellerin, sıkıntıların üstesinden gelecek, yurdunu, otağını düşmana karşı savunacaktır.

Kardeşlik; hukuk, din ve ahlak açısından da ele alınması gereken, farklı ilişki biçimlerini ortaya koyan bir kavramdır (Harman 2014: 85). Bir toplumda kardeşlik duygusunun ve olgusunun hâkim oluşu ve herkesçe kabullenilmiş olması, aynı zamanda, o toplumda sevginin, huzurun ve barışın egemen olduğu anlamına gelmektedir ki İslâmiyet'ten önceki Türk destanlarında bu duygu oldukça yer etmiştir. Destanlarda karşımıza çıkan metinlerde insanların birbirini tuttuğu ister öz kardeş olsun isterse kan kardeş olsun birbirleri için her türlü tehlikeyi ve fedakârlığı göze aldıkları açıkça görülmektedir.

Destanlarda karşılaştığımız kardeş türleri halkın gözünde canlandırdığı veya inanmak istediği roller veya modeller olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla tip, benzer özellikleriyle birçok eserde karşımıza çıkan ve bazı sabit özelliklere sahip karakterdir. Tip, toplumun inandığı temel kıymetleri temsil eder (Yardımcı 2007: 50-69).

Türk destan geleneğinde topluma model olarak sunulan tipler bulunmaktadır. Alp tipi, bilge devlet adamı tipi, kadın tipleri, veli tipi, gazi tipi bu tiplerden bir kaçıdır (Kaplan 2004: 13-21). "Kahramanlık ve ona ait değerler, içinde yaşadıkları toplumsal yapının da temel istendik değerleridir. Bu tür kahramanlık çağını yaşayan toplumda doğan herkesin cesur, yiğit ve kahraman savaşçılar olması beklenilir." (Çobanoğlu 2007: 100). Bu kahramanlık doğumdan evlenmeye kadar birçok toplumsal ritüelde karşımıza çıkar. Kahramanlar destanlarda bir örnek üzerine inşa edilmişlerdir. Bu kahramanlarda görülen özelliklerde büyük değişimler görülmez. Destan kahramanları modern romanlarda yer alan karakterlerden farklı nitelikler taşırlar. Roman kahramanlarında görülen kişisel farklılıkların öne çıktığı karakterler, destan kahramanlarında birbiriyle büyük ölçüde benzeşen tipler şeklinde görülür. Bu durum sadece destan kahramanında görülmez. Aynı şekilde ortak nitelikler taşıyan kadın, hayvan tiplerinde de karşımıza çıkar. Bu durum sözlü kültür ortamının bir özelliğidir. Belli birtakım özellikler belirli tipleri meydana getirir. V. Jirmunskiy bu durumu "âdeta satranç oyunundaki taşların özelliklerinin kalıplaşması" (Çobanoğlu 2007: 100)' na benzetir. Türk destanlarındaki tipler, olumlu ve olumsuz tipler şeklinde görülür. Aynı şekilde Türk dünyası destanlarında ele aldığımız kardeş tiplerde de olumlu ve olumsuz tipler olarak ön plana çıkmaktadır.

Çalışmamızda on dokuz boy üzerinden yirmi bir kardeş tipini inceledik. Ele aldığımız kardeş tipler kimi zaman kardeşler arasındaki birlik ve beraberliği gösterirken kimi zaman da kardeşler arasındaki kıskançlığı, ihaneti ve işgüzarlığı gösteren tipler olarak dikkat çekmektedir (Kaplan 2016: 23).

1. Küçük Kardeş

Türk destanlarında karşılaştığımız "küçük kardeş" tipi hem özellikleri bakımından hem de destandaki vasfıyla, okuyucuya ve diğer destan kahramanlarına örnek teşkil eden bir tiptir. İncelediğimiz destanlarda karşımıza çıkan "küçük kardeş" tipinin özelliklerini şu şekilde sıralayabiliriz:

• Küçük kardeş, cesurdur. (*Altay,* Oçı-Bala Destanı; *Başkurt,* İlevkey, Keleyle ve Yayık Batırlar; *Hakas,* Han Orba Destanı; *Tatar,* Alıpmemşen Destanı; *Tatar,* Alpamşa Destanı; *Tatar,* Hurluga ve Hemra Destanı; *Tatar,* Kadış Mergen Destanı)

• Küçük kardeş, kahramandır. (*Altay,* Oçı-Bala Destanı; *Altay,* Katan-Kökşin ile Katan-Mergen Destanı)

• Küçük kardeş, halkı için fedakârdır. (*Altay,* Katan-Kökşin ile Katan-Mergen Destanı; *Kazak,* Dotan Batır Destanı; *Tatar,* Alıpmemşen Destanı; *Tatar,* Alpamşa Destanı)

• Küçük kardeş, halkını rahata ulaştırır. (*Altay,* Üç Kulaktu Ay Kara At Destanı)

• Küçük kardeş, itaatkârdır. (*K. Azerbaycan,* Şikâri Destanı)

• Küçük kardeş, dürüsttür. (*K. Azerbaycan,* Şikâri Destanı)

• Küçük kardeş, affedicidir. (*K. Azerbaycan,* Şikâri Destanı; *Tatar,* Yusuf Kitabı)

• Küçük kardeş, yiğittir. (*Başkurt,* İlevkey, Keleyle ve Yayık Batırlar)

• Küçük kardeş, devletini idare eder. (*Başkurt,* İdige ile Muradım Destanı)

• Küçük kardeş, intikam alır. (*Başkurt,* İdige ile Muradım Destanı)

• Küçük kardeş, ahlaklıdır. (*Başkurt,* Kıssa-yı Yusuf; *Hakas,* Han Orba Destanı)

• Küçük kardeş, zekidir. (*Başkurt,* Kıssa-yı Yusuf; *Tatar,* Hurluga ve Hemra Destanı; *Tatar,* Yusuf Kitabı; *Tatar,* Yirtöşlik Destanı; *Tıva,* Boktu-Kiriş, Bora-Şeeley Destanı; *Altay,* Katan-Kökşin ile Katan-Mergen Destanı; *Altay,* Üç Kulaktu Ay Kara At Destanı; *Hakas,* Altın Taycı Destanı; *Nogay,* Avaznur Destanı; *Tatar,* Alpamşa Destanı)

• Küçük kardeş, kurtarıcıdır. (*Başkurt,* Kıssa-yı Yusuf; *Tatar,* Yusuf Kitabı; *Tıva,* Boktu-Kiriş, Bora-Şeeley Destanı)

• Küçük kardeş, ailesine sadıktır. (*Başkurt,* Kıssa-yı Yusuf)

• Küçük kardeş, halkı tarafından sevilir. (*Başkurt,* Cengizname)

• Küçük kardeş, vefakârdır. (*Başkurt,* Cengizname; *Kazak,* Dotan Batır Destanı; *Tatar,* Hurluga ve Hemra Destanı)

• Küçük kardeş, ülkesi için çalışır. (*Başkurt,* Ural Batır Destanı)

• Küçük kardeş, ailesine ve halkına sadıktır. (*Başkurt,* Ural Batır Destanı)

• Küçük kardeş, devletinin devamını sağlar. (*Başkurt,* Zayatülek ile Hıvhılıv Destanı)

• Küçük kardeş, iradelidir. (*Hakas,* Altın Taycı Destanı)

• Küçük kardeş, liderdir. (*Hakas,* Han Orba Destanı; *Karaçay-Malkar,* Nart Süsümek Destanı; *Tatar,* Yirtöşlik Destanı)

• Küçük kardeş, babasının sözünü dinler. (*Karaçay-Malkar,* Nart Süsümek Destanı)

• Küçük kardeş, bilgilidir. (*Karakalpak,* Kırk Kız Destanı)

• Küçük kardeş, sakindir. (*Karakalpak,* Kırk Kız Destanı)

• Küçük kardeş, heybetlidir. (*Kırgız,* Er Soltonoy Destanı)

• Küçük kardeş, yeteneklidir. (*Kırgız,* Er Soltonoy Destanı; *Tatar,* Zayatülek ile Susılu Destanı)

• Küçük kardeş, güçlüdür. (*Kırgız,* Er Soltonoy Destanı)

• Küçük kardeş, yol göstericidir. (*Nogay,* Avaznur Destanı)

• Küçük kardeş, kurnazdır. (*Tıva,* Boktu-Kiriş, Bora-Şeeley Destanı) (Kaplan 2016: 231-232).

2. İntikam Alan Kardeş

İntikam kavramı, kin, öfke gibi olguların bir araya gelmesiyle ortaya çıkan bir kavramdır. Bu kavram Türk destanlarında kardeşler arasında da oldukça sık görülmektedir. Kardeşler bazen birbirlerinden intikam alırken bazen de kardeşlerine karşı yapılan ve sonu yaralamayla, hırsızlıkla veya ölümle sonuçlanan olaylar karşısında düşman gördükleri kişiye zarar vererek ya da onu öldürerek intikam almışlardır. Bu durumları çalışmamızda "intikam alan kardeş" tipi altında değerlendirdik. Çalışmamızda rastladığımız "intikam alan kardeş" tipinin geçtiği destanlar ve destanların hangi millete ait olduğunu aşağıda verdik:

• *Altay,* Kögüdey-Kökşin ile Boodoy Koo Destanı.

• *Altay,* Katan-Kökşin ile Katan-Mergen Destanı.

• *Anadolu,* Dede Korkut Kitabı/Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy.

• *Anadolu,* Dede Korkut Kitabı/Basat'ın Depegöz'ü Öldürdüğü Boy.

• *Başkurt,* İdige ile Muradım Destanı.

• *Başkurt,* Karagülümbet ile Akkülümbet Destanı.

• *Gagavuz,* Tepegöz Destanı.

• *Hakas,* Han Orba Destanı.

• Karakalpak, Kırk Kız Destanı.

• *Nogay,* Tölegen ile Kız-Yibek Destanı.

• *Şor,* Ak Kağan Destanı.

• *Tıva,* Boktu-Kiriş, Bora-Şeeley Destanı.

• *Tıva,* Han-Şilgi Attıg Han-Hülük Destanı.

• *Türkmen,* Tulum Hoca Destanı (Kaplan 2016: 234-235).

3. Fedakâr Kardeş

Birbirini seven, birbirine değer veren insanların kendilerinden, zamanlarından ödün vererek karşıdaki insana yardım etmesini fedakârlık olarak tanımlayabiliriz. Bu tanıma göre kardeşler arasındaki fedakârlık en önemli olgudur. Kardeşler birbirlerine karşı; canlarından, mallarından hatta kadınlarından bile vazgeçmişlerdir. Destanlardaki bu durumu ve fedakâr kardeş tipinin özelliklerini şu şekilde sıralayabiliriz:

• Fedakâr kardeş, kardeşini hayata tekrar döndürmek için her şeyi yapar. (*Altay,* Kögüdey-Kökşin ile Boodoy Koo Destanı; *Tıva,* Boktu-Kiriş, Bora-Şeeley Destanı)

• Fedakâr kardeş, kardeşi için karısından ve ailesinden vazgeçer. (*Uygur,* Dede Korkut Kitabı/Uşun Kova Oğlu Segrek'in Boyu)

- Fedakâr kardeş, kardeşi için canını veren/verebilen kardeştir. (*Başkurt,* Maktımhılıv Destanı; *Tatar,* Yirtöşlik Destanı)
- Fedakâr kardeş, kardeşi için aile kurmaktan vazgeçen kardeştir. (*Hakas,* Han Orba Destanı)
- Fedakâr kardeş, kardeşlerini kurtarmak uğruna sevmediği kızla/erkekle evlenebilen kardeştir. (*Karaçay-Malkar,* Debet Oğulları ile Dev Kadının Kızları; *Şor,* Delikanlı Destanı)
- Fedakâr kardeş, kardeşleri için yıllarını feda eden kardeştir. (*Kazak,* Dotan Batır Destanı)
- Fedakâr kardeş, kardeşini tutsaklıktan kurtarmak için hayatını riske atan kardeştir. (*Kazak,* Karasay, Kazı Destanı; *Kırgız,* Canış-Bayış Destanı; *Özbek,* Erali ve Şirali Destanı)
- Fedakâr kardeş, hasta kardeşini iyileştirmek için elinden gelen her şeyi yapabilen kardeştir. (*Tıva,* Han-Şilgi Attıg Han-Hülük Destanı) (Kaplan 2016: 235).

4. İhanet Eden Kardeş

İhanet kavramı, içerisinde birkaç özelliği barındıran bir kavramdır. Bu özellikler ya kıskançlık ya da menfaat sağlayacak bir durumun ortaya çıkmasıyla, karşıdaki kişiye aldırmaksızın onu ortada bırakmaktır. İhanet kavramı, Türk destanlarında da işlenmiştir. Kardeşler arasında işlenen ihaneti çalışmamızda, “ihanet eden kardeş” tipiyle ele aldık. Bu tipin geçtiği destanları şu şekilde gösterebiliriz:

- Azerbaycan, Şikâri Destanı.
- *Başkurt,* Karagülümbet ile Akgülümbet Destanı.
- *Başkurt,* Kıssa-yı Yusuf.
- *Başkurt,* Ural Batır Destanı.
- *Başkurt,* Zaytülek ile Hıvhılıv Destanı.
- *Kazak,* Nurgayşa Destanı.
- *Kazak,* Alankay Batır Destanı.
- *Kırgız,* Boston Destanı.
- *Şor,* Karattı Pergen Destanı.
- *Tatar,* Yusuf Kitabı.
- *Şor,* Zayatülek ile Susılu Destanı.
- *Tıva,* Boktu-Kiriş, Bora-Şeeley Destanı (Kaplan 2016: 235).

5. Kıskanç Kardeş

- Saltanat kıskançlığı. (Azerbaycan, Şikâri Destanı)
- Babaları tarafından çok fazla sevilen kardeşin diğer kardeşler tarafından kıskanılması. (*Başkurt,* Kıssa-yı Yusuf; *Tatar,* Yusuf Kitabı)
- Halkı tarafından çok sevilen kardeşin diğer kardeşler tarafından kıskanılması. (*Başkurt,* Cengizname)
- Yiğitliği, kahramanlığı ve yakışıklılığı/güzelliği dillere destan olan kardeşin diğer kardeş tarafından kıskanılması. (*Başkurt,* Ural Batır Destanı; *Başkurt,* Zaytülek ile Hıvhılıv Destanı; *Tatar,* Hurluga ile Hemra Destanı; *Tatar,* Kadış Mergen Destanı; *Tatar,* Zayatülek ile Susılu Destanı)

• Kardeşinin kendinden üstün yaratıldığını düşünen kardeşin kıskançlığı. (*Şor,* Ak Ölen ile Kır Ölen Destanı)

• Yiğit, yakışıklı/güzel bir çocuk doğuran kardeşin, ablaları tarafından kıskanılması. (*Tıva,* Boktu-Kiriş, Bora-Şeeley Destanı) (Kaplan 2016: 237).

6. Birleştirici, Bütünleştirici Kardeş

Destanlarda bu vasfa sahip olan kahramanlar, ailelerini, halkını, kardeşlerini bir arada tutup onların can ve mal güvenliğini sağlayan kardeşlerdir. Bu özelliğe sahip olan kardeşler genellikle en küçük kardeş olma özelliğini de bünyesinde barındırmaktadır. Ele aldığımız destanlarda geçen "birleştirici, bütünleştirici kardeş" tipi ve destanların ait oldukları Türk toplulukları şunlardır:

- *Altay,* Katay Kökşin ile Katan Mergen Destanı.
- *G. Azerbaycan,* Şikâri Destanı.
- *Başkurt,* Kıssa-yı Yusuf.
- *Hakas,* Altın Taycı Destanı.
- *Hakas,* Ay Huucın Destanı.
- *Kazak,* Dotan Batır Destanı.
- *Nogay,* Mamay Destanı.
- *Tatar,* Yusuf Kitabı.
- *Uygur,* Hurlika ile Hemrecan Destanı (Kaplan 2016: 237).

7. Süt kardeş

Destanlarda karşılaştığımız "süt kardeş" tipinin İslâmiyet'in kabulüyle birlikte arttığı aşikârdır. Destanlardaki süt kardeşler genellikle, ya annelerini küçük yaşta kaybedip mecburiyetten süt kardeşi olmakta ya da iki yiğit arasındaki bağın kutsal bir temele dayanmasına vesile için süt kardeş olmaktadırlar. "süt kardeş" tipine rastladığımız destanlar ve ait oldukları Türk toplulukları şunlardır:

- *Başkurt,* El Kıssa Bozyiğit Destanı.
- *Başkurt,* Seyf-ül-Mülûk Destanı.
- *Karaçay-Malkar,* Şirdan ile Cönger Destanı.
- *Kırgız,* Manas Destanı.
- *Kırgız,* Mendirman Destanı.
- *Nogay,* Bozyiğit Destanı.
- *Nogay,* Edige Destanı.
- *Tatar,* Büz Yiğit Destanı.
- *Tıva,* Alday-Buuçu Destanı (Kaplan 2016: 238).

8. Üvey Kardeş

Destanlarda karşılaştığımız "Üvey kardeş" tipinde kahramanlar genellikle kardeşleri tarafından kötü muameleye uğramaktadır. Nadir de olsa iyi muamele gören kahramanlara da rastladık. "Üvey kardeş" tipinde kahraman, ağabeyleri veya kardeşleri tarafından kıskanılmakta, ihanete uğramakta hatta öldürülmeye çalışılmaktadır. Bu bakımdan "Üvey kardeş" tipinde kahraman, genellikle kardeşleri

tarafından yalnız bırakılmıştır. Çalışmamızda işlediğimiz "Üvey kardeş" tipleri şunlardır:

- *Başkurt,* Kıssa-yı Yusuf.
- *Başkurt,* Zaytülek ile Hıvhılıv Destanı.
- *Kırgız,* Mendirman Destanı.
- *Nogay,* Mamay Destanı.
- *Tatar,* Hurluga ve Hemra Destanı.
- *Tatar,* Yusuf Kitabı.
- *Tatar,* Zayatülek ile Sısılu Destanı.
- *Uygur,* Boz Körpeş Kara Göz Ayim Destanı (Kaplan 2016: 238).

9. Hileci Kardeş

Destanlarda karşılaştığımız hileci kardeşler, kendi menfaatleri için kardeşlerine hileyle zarar vermektedirler. Kardeşlerinin iyi niyetinden faydalanarak onları kimi zaman aldatır kimi zaman da yalan söyleyerek onları farklı durumlara yönlendirirler. Çalışmamızda ele aldığımız "hileci kardeş" tipi ve ait oldukları milletler şunlardır:

- *Başkurt,* İlevkey, Keleyle ve Yayık Batırlar
- *Kırgız,* Mendirman Destanı.
- *Nogay,* Mamay Destanı.
- *Şor,* Kağan Pergen Destanı.
- *Tatar,* Hurluga ve Hemra Destanı.
- *Tatar,* Kadış Mergen Destanı.
- *Uygur,* Boz Körpeş Kara Göz Ayim Destanı.
- *Uygur,* Emir Göroğli Destanı (Kaplan 2016: 239).

10. Abla

Kardeşler arası hiyerarşide saygı önemli bir kavramdır. Kardeşlerden büyük olan her daim diğer kardeşleri tarafından saygı görmüştür. Saygı göstermeyen kardeş dışlanmış hatta yaptığı saygısızlık kimi zaman hayatına sebep olmuştur.

Destanlarda karşımıza çıkan "abla" tipi bu saygının bir tezahürüdür. Abla, kimi zaman anne olmuş kimi zaman baba olmuştur. Aşağıda bu tipin özelliklerini görmemiz mümkündür:

- Abla, yol gösterir. (*Hakas,* Ay Huucın Destanı; Karakalpak, Kırk Kız Destanı)
- Abla, fedakârdır. (*Hakas,* Kara Kuzgun Destanı)
- Abla, kardeşini hayatta tutumak için her şeyi yapandır. (*Hakas,* Kara Kuzgun Destanı)
- Abla, anne-babalık yapan kişidir. (*Şor,* Ak Kağan Destanı)
- Abla, kardeşinin koruyup kollayan kişidir. (*Şor,* Ak Kağan Destanı; *Tıva,* Aldın-Çaagay Destanı)
- Abla, yiğittir. (*Şor,* Kağan Argo Ablalı Kağan Mergen Destanı)
- Abla, cesurdur. (*Şor,* Kağan Argo Ablalı Kağan Mergen Destanı)

• Abla, ulu kişidir. (*Şor,* Kağan Argo Ablalı Kağan Mergen Destanı)

• Abla, kardeşlerinin menfaatini kendi menfaatinden üstün tutan kişidir. (***Tıva,*** Aldın-Çaagay Destanı) (Kaplan 2016: 239)

11. Vefakâr Kardeş

Türk kültüründe ve özellikle Türk aile yapısında "vefa" kavramının çok mühim bir yeri bulunmaktadır. Bu durum destanlara da yansımıştır. Kardeşler arasındaki "vefa" kavramı çalışmamız açısından büyük bir önem arz etmektedir. İncelediğimiz destanlarda karşımıza çıkan "vefakâr kardeş" tipinin özellikleri şunlardır:

• Vefakâr kardeş, kardeşini ölümden kurtarır. (*Altay,* Katan-Kökşin ile Katan Mergen Destanı; *Çuvaş,* Çuvaş Alp Hikâyeleri)

• Vefakâr kardeş, kardeşinin hayatını bağışlar. (*Uygur,* Köroğlu Destanı)

• Vefakâr kardeş, ailesine ve akrabalarına sahip çıkar. (*Başkurt,* Cengizname; *Hakas,* Han Orba Destanı)

• Vefakâr kardeş, kardeşinin mutluluğu için her şeyden vazgeçer. (*Hakas,* Altın Taycı Destanı) (Kaplan 2016: 240).

12. Din Değiştirerek Kardeş Olma

İslâmiyet'in yayılması Türk destanlarında da büyük bir etki yaratmış ve destanlara İslâmî özellikler girmeye başlamıştır. Bu özelliklerden biri de kardeşlik kavramları açısından ele aldığımız "din değiştirerek kardeş olma"dır. Bu kavramda, iki yiğit farklı dinlere mensup olup mücadeleleri sırasında yenişemezler ve yiğitliklerini, güçlerini din değiştirip kardeş olarak düşmanlarına karşı kullanmak isterler veya birbirleriyle arkadaşlık, dostluk ilişkisi kurmaya çalışırlar ancak aradaki din engeli yiğitleri durdurmaktadır. Bu bakımdan iki yiğitten biri dinini değiştirip Müslüman olarak arkadaş veya dost olur.

Özelliklerini verdiğimiz bu kardeşlik tipinin geçtiği destanlar ve destanların ait oldukları milletler şunlardır:

• *Anadolu,* Battal Gazi Destanı.

• *Anadolu*, Danişmend Gazi Destanı.

• *Anadolu,* Saltık Gazi Destanı.

• *Azerbaycan,* Şikâri Destanı (Kaplan 2016: 240).

13. Kan Kardeş

"Kan kardeş" kavramı Türk destanlarında İslâmiyet'in kabulüyle beraber önemi gittikçe azalmış bir kardeş tipidir. Bu kavrama göre, kardeş olan yiğitler arasında kan bağı veya ant içerek kardeş olma gibi durumların temelini kutsiyette aramak gerekir. Kan kardeş olan yiğitler genellikle kan kardeş olmadan önce bir ritüel uygulamaktadırlar. Bu ritüellerden biri genellikle içeceklerine kendi kanlarını damlatıp kadehleri değiştirerek içmektir. Bunun sonucunda yiğitler birbirlerini öz kardeşlerinden ayırt etmezler. Bu kardeşlik tipine rastladığımız destanlar şunlardır:

• *Başkurt,* Zöhre ile Aldar Destanı.

• *Nogay,* Aysın Oğlu Ahmet Destanı.

• *Şor,* Ak Kağan Destanı.

- *Şor,* Ay Mögö Destanı (Kaplan 2016: 240).

14. Yalancı Kardeş

Destanlarda yalan söyleyen kardeşler; kendi çıkarlarını düşündüklerinden veya kardeşlerini kıskandığı için bu özelliği bünyelerinde barındırır. "Yalancı kardeş" tipinin geçtiği destanlar şunlardır:

- *G. Azerbaycan,* Şikâri Destanı.
- *Başkurt,* Kıssa-yı Yusuf.
- *Tatar,* Hurluga ve Hemra Destanı.
- *Tatar,* Yusuf Kitabı (Kaplan 2016: 241).

15. Kız Kardeşi için Savaşan Kardeş

Türk dünyası destanlarında karşımıza çıkan bir diğer kardeşlik tipi de "kız kardeşi için savaşan kardeş"tir. Bu tipin özelliği; kardeş veya ağabey, kız kardeşini isteyen yiğide vermeyip kız kardeşi uğruna yiğitle savaşır veya kız kardeşini kaçırmak isteyen, ona zarar vermek isteyen kahramana karşı kız kardeşi için savaşır. Bu kardeşlik tipine üç destanda rastlamaktayız:

- *Uygur,* Battal Gazi Destanı.
- *Gagavuz,* Şah İsmail Destanı.
- *Şor,* Aran Taycı Destanı (Kaplan 2016: 241).

16. Aldatan Kardeş

İnsanlar arasında aldatmaya her zaman kötü bir anlam yüklenmiştir. Bu durum destanlarda da kendini göstermektedir. Kardeşleri tarafından aldatılan destan kahramanları, incelediğimiz destanlarda genellikle saflığın sembolü durumundadır.

- Aldatan kardeş, merakına yenik düşerek kardeşini aldatmak ister. (*Başkurt,* Ural Batır Destanı)
- Aldatan kardeş, saf ağabeyini aldatır. (*Kırgız,* Boston Destanı) (Kaplan 2016: 242).

17. Beddua Eden Kardeş

Bedduayı, bir başka insan veya varlık tarafından kötü bir olaya maruz kalındığında, karşı tarafa kötü dilekte bulunmak olarak açıklayabiliriz. İslâmiyet'ten önce bedduanın yerini "kargışlama" almaktaydı. İslâmiyet'le birlikte bu kavram yerini bedduaya bırakmıştır.

Beddua, kardeşler arasında da görülmektedir. İncelediğimiz destanlarda karşımıza çıkan "beddua eden kardeş" tipinin özelliklerini şu şekilde sıralayabiliriz:

- Ağabeyi tarafından isteği yapılmayan kardeş beddua eder. (*Altay,* Kan-Kapçıkay Destanı)
- Kardeşinden çocuk isteyen ağabey reddedilince beddua eder. (*Kırgız,* Eşimkul ile Zuura Destanı) (Kaplan 2016: 242)

18. Açgözlü Kardeş

İncelediğimiz destanlarda "açgözlü kardeş" tipine tek bir destanda rastladık.

• Açgözlü kardeş, babasının sözünü dinlemez ve hayvanları için çevresindeki otlarla yetinmeyip yasak ormana gider. (*Gagavuz,* Tepegöz Destanı) (Kaplan 2016: 242).

19. Cimri Kardeş

Malını, mülkünü sakınan sadece kendisi için harcayan, çevresindeki insanlara yardım etmeyen insanlar "cimri" sıfatıyla addedilir. İncelediğimiz destanlarda "cimri kardeş" tipi sadece bir destanda görülmektedir.

• Cimri kardeş, çok zengin olmasına rağmen parasını sakınarak ailesine yardım etmez. (*Başkurt,* Bikyen Batır Destanı) (Kaplan 2016: 242).

20. Kurtarıcı Kardeş

Kardeşliğin en önemli vasıflarından biri de kardeşini zor durumdan kurtarmaktır. İncelediğimiz destanlarda karşımıza çıkan "kurtarıcı kardeş" tipinin özelliği, kardeşin kardeşini esaretten kurtarması olarak görülmektedir.

• Kurtarıcı kardeş, kardeşini esaretten kurtarır. (*Şor,* Ak Kağan Destanı) (Kaplan 2016: 193).

21. Merhametsiz Kardeş

Merhamet duygusu Tanrı tarafından her canlıya verilmiştir. Ancak insanlar bazen davranışlarıyla bu duygunun varlığına gölge düşürmektedirler.

Tarihte gerek insanlar arasında gerekse aile içinde merhamet duygusu bazen kaybolmuştur. Bu duruma gerçek hayatta rastladığımız gibi destanlarda da rastlamaktayız. Tıva destanlarında da bu duruma rastlamaktayız.

• Merhametsiz kardeş, acımasızdır. (*Tıva,* Erelzey-Mergen, Horagalzey Mergen Alışkılar) (Kaplan 2016: 243).

Yukarıda kardeş tiplerini, bu tiplerin özelliklerini, geçtiği destanları ve bu destanların hangi milletlere ait olduklarını vermeye çalıştık. Bu tipler, bize Türk toplumlarının sosyal ve psikolojik özelliklerinin yanı sıra kardeşlerin kendi aralarındaki mücadeleler hakkında da birtakım bilgiler vermektedir.

Türk destanlarında karşımıza çıkan kardeş tipinin genel özelliklerini sıralayacak olursak;

• Kahraman olağanüstü şartlarda doğar. (Bu doğum ilahi bir oluşum sonucunda vuku bulur.)

• Kahraman, Allah katından gönderilmiştir ve genellikle soylu bir aileye mensuptur.

• Kahramanın çocukluğu olağan dışıdır ve kısa sürede büyür. (Destanda kahramanın çocukluğu üzerinde uzun uzadıya durulmaz.)

• Kahramanın fiziki gücü yaradılıştan itibaren olağanüstüdür ve zaman zaman yırtıcı hayvanlarla mukayese edilerek tasvir edilir.

• Kahraman karşımıza yarı tanrı, ilk ata veya ilk insan olarak çıkabilir.

• Destanlarda kahraman iyi bir avcıdır.

- Kahraman genellikle ilahi güçler tarafından korunur. (Yardımcı eren tipi / aksakal tipi)
- Kahramanın veya kardeşin en önemli yardımcısı olağanüstü özellikleri olan atıdır.
- Kahraman bir ülküyü gerçekleştirmek, yiğitliğini ispatlamak veya alesine yapılan zulüm için intikam alır.
- Kahraman cesurdur.
- Atıldığı maceralarda birçok zorlukla karşılaşılır.
- Kahraman macerası esnasında evleneceği kız ile tanışır (Düzgün 2012: 12-15).

KARDEŞ TİPLERİNİN TASNİFİ

Güney-Batı (Oğuz) Grubu Türk Destanlarındaki Kardeş Tipler

	Azerbaycan D.	Gagavuz D.	Anadolu Sahası D.	Türkmen D.
Abla				
Açgözlü kardeş		×		
Aldatan kardeş				
Beddua eden kardeş				
Birleştirici, bütünleştirici kardeş	×			
Cimri kardeş				
Din değiştirerek kardeş olma	×		×	
Fedakâr kardeş			×	
Hileci kardeş				
İhanet eden kardeş	×			
İntikam alan kardeş		×	×	×
Kan kardeş				
Kıskanç kardeş	×			
Kız kardeşi için savaşan kardeş		×	×	
Kurtarıcı kardeş				
Küçük kardeş	×			
Merhametsiz kardeş				
Süt kardeşi				
Üvey kardeş				
Vefakâr kardeş			×	
Yalancı kardeş	×			

(Kaplan 2016: 244)

Güney Doğu (Karluk-Uygur) Grubu Türk Destanlarındaki Kardeş Tipler

	Özbek D.	Uygur D.
Abla		
Açgözlü kardeş		
Aldatan kardeş		
Beddua eden kardeş		
Birleştirici, bütünleştirici kardeş		×
Cimri kardeş		
Din değiştirerek kardeş olma		
Fedakâr kardeş	×	

Hileci kardeş		×
İhanet eden kardeş		
İntikam alan kardeş		
Kan kardeş		
Kıskanç kardeş		
Kız kardeşi için savaşan kardeş		
Kurtarıcı kardeş		
Küçük kardeş		
Merhametsiz kardeş		
Süt kardeşi		
Üvey kardeş		×
Vefakâr kardeş		
Yalancı kardeş		

(Kaplan 2016: 245)

Kuzey-Batı (Kıpçak) Grubu Türk Destanlarındaki Kardeş Tipler

	Başkurt D.	**Karaçay-Malkar D.**	**Karakalpak D.**	**Kazak D.**	**Kırgız D.**	**Tatar D.**	**Nogay D.**
Abla			×				
Açgözlü kardeş							
Aldatan kardeş	×				×		
Beddua eden kardeş					×		
Birleştirici, bütünleştirici kardeş	×			×		×	×
Cimri kardeş	×						
Din değiştirerek kardeş olma							
Fedakâr kardeş	×	×		×	×	×	
Hileci kardeş	×				×	×	×
İhanet eden kardeş	×			×	×	×	
İntikam alan kardeş	×		×				×
Kan kardeş	×						×
Kıskanç kardeş	×					×	
Kurtarıcı kardeş							
Küçük kardeş	×	×	×	×	×	×	×
Merhametsiz kardeş							
Süt kardeşi	×	×			×	×	×
Üvey kardeş	×				×	×	×
Vefakâr kardeş	×						
Yalancı kardeş	×					×	

(Kaplan 2016: 246)

Kuzey-Doğu (Sibirya) Grubu Türk Destanlarındaki Kardeş Tipler

	Altay Destanları	**Çuvaş Destanları**	**Hakas Destanları**	**Şor Destanları**	**Tıva Destanları**	**Yakut Destanları**
Abla			×	×	×	
Açgözlü kardeş						
Aldatan kardeş						
Beddua eden kardeş	×					
Birleştirici, bütünleştirici kardeş	×		×			
Cimri kardeş						

Din değiştirerek kardeş olma						
Fedakâr kardeş	×		×	×	×	
Hileci kardeş				×		
İhanet eden kardeş				×	×	
İntikam alan kardeş	×		×	×	×	
Kan kardeş				×		
Kıskanç kardeş				×	×	
Kurtarıcı kardeş				×		
Küçük kardeş	×		×		×	
Merhametsiz kardeş					×	
Süt kardeşi					×	
Üvey kardeş						
Vefakâr kardeş	×	×	×			
Yalancı kardeş						

(Kaplan 2016: 247)

Sonuç

Türk dünyası destanlarındaki kardeşlik tiplerini incelediğimiz bu çalışmamızda görülmektedir ki, destanın oluştuğu millet içerisinde, o milletin sahip olduğu ahlaki ve hukuki değerler destanlara ve dolayısıyla kardeşlik anlayışlarına yansımıştır. Milletlerin destanları farklı farklı olsa da, kardeşlik anlayışları ve kardeşe verilen değer temelde aynıdır.

Altay destanlarındaki kardeş tipleri umumiyetle iyilik üzerine oturtulmuştur. Yani Altay destanlarında, kardeşin kardeşe ihaneti, aldatmacası mevcut değildir.

Anadolu sahası Türk destanlarında ele aldığımız, *Battal Gazi Destanı, Dânişmend Gazi Destanı, Saltık Gazi Destanı, Köroğlu Destanı ve Dede Korkut Kitabı*'ında karşımıza çıkan kardeş tipleri genellikle dinî kavramlarla bağdaşan kardeş tipleridir. Bunun sebebini ise Anadolu'nun yeni yeni Türk yerleşimine açılması ayrıca İslâm'ın Anadolu'ya yeni yayılmaya başlaması olarak gösterebiliriz.

Başkurt destanlarındaki, kardeş tipi hem iyi temeller üzerine oturtulmuş hem de kötülük üzerine kurulmuştur. Destanlarda, yalancı, hileci, ihanet eden, aldatan, kıskanan kardeşler mevcut olduğu gibi fedakâr, vefakâr birleştiren ve bütünleştiren kardeşler de bulunmaktadır. İslâmiyet'in etkisinin çok az hissedildiği destanlarda kardeşlerin kendi aralarında verdiği mücadeleler ve kardeşlik anlayışları, Başkurtların toplum yapısıyla, ahlaki değerlerini yansıtmaktadır. Bu bakımdan Başkurt destanlarındaki kardeş tiplerine sosyolojik ve psikolojik açıdan yaklaşmak daha doğru olacaktır.

Çuvaş toplumundaki kardeş tipini destanlardan değil de hikâyelerden ele aldık. Çünkü Çuvaşlarda bulunan destanlar destanî özelliklerini kaybetmiştir. *Çuvaş Alp Hikâyeleri* adı altında incelediğimiz kardeş tiplerinde, kardeşliğin temeli tamamıyla iyilik üzerinedir. Kardeşler arası herhangi bir çatışma veya mücadele görülmemektedir.

Gagavuz destanları olarak ele aldığımız destanlar destanî özelliğini tıpkı Çuvaş destanları gibi yitirmiştir. Bu bakımdan buradaki destanları halk hikâyesi olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Gagavuzlardaki kardeş tipinde, iyi kavramlar ve kötü kavramlar bulunmaktadır. Bu kardeş tiplerine yüklenen anlam ile Gagavuzların kardeşe karşı bakış açısını da görmek mümkündür. Gagavuzlara göre iyi kardeş ve kötü kardeş vardır. İyi kardeş her zaman ailesini müdafaa eder, kötü kardeş ise ailesine daima bilerek veya bilmeyerek zarar verir.

Kardeşler arasındaki birliğin, beraberliğin, vefakârlığın konu edinildiği Hakas destanlarında karşımıza çıkan kardeş tipi olumlu özellikler göstermektedir. İncelememiz neticesinde Hakas destanlarındaki kardeşler birbirlerine köstek olmamış, her daim destek olmuşlardır.

Tamamıyla kahramanlıkların konu edinildiği Karaçay-Malkar destanlarında kardeşler her zaman vefakâr ve fedakârdır. Bu bakımdan Karaçay-Malkar destanlarındaki kardeş tipleri de iyi temeller üzerine kurulmuştur.

Karakalpakların en hacimli destanı olan *Kırk Kız Destanı*, tamamıyla kız kardeş tipi üzerine kurulmuştur. Destanda, destan kahramanı olarak karşımıza çıkan kahraman Gülay adlı bir kadındır. Bu kadına yüklenen "abla" görevi kendisinde hem maddi hem de manevi olarak tezahür etmiştir. Gülay, hem kardeşlerini korumakta hem de onları bir arada tutan, onlara yol gösteren bir tip konumundadır. Dolayısıyla bu durum bize, Karakalpakların kadına ve kız kardeşe verdiği değeri göstermektedir.

Çalışmamızda dikkat çektiğimiz bir diğer unsur ise destan kahramanının çektiği kardeş özlemidir. Bu duruma daha çok Kazak destanlarında rastlamaktayız. Bu bölümde ele aldığımız destanların hemen hemen hepsinde, kahramanlar kardeşsizliklerinden dem vurmaktadır. Bu durum bize Kazakların kardeşe verdiği değeri ve kardeş yokluğunun ne kadar zor olduğunu anlatmaktadır.

Türk dünyasının en uzun destanını da içerisinde barındıran Kırgız destanlarında karşımıza çıkan kardeş tiplerinde hem İslâmiyet öncesi etkiler hem de İslâmî etkiler görülmektedir. Bu bakımdan "süt kardeş" tipinde göze çarpan İslâmî etkiler ve Peygamber efendimize yapılan atıflar bu durumun en güzel örneklerinden biridir.

Özbek ve Nogay destanlarında karşılaştığımız kardeş tipler birbirlerini tamamlayıcı niteliktedir. Destanlarda karşımıza çıkan kardeş tipleri ortak olmakla birlikte genellikle kardeşlere ve kardeşliğe yüklenen olumlu sıfatlar dikkatimizi çekmiştir.

Şor destanlarında rastladığımız kardeş tiplerinde olumlu ve olumsuz özellikler destanlara eşit bir şekilde dağılmıştır. Bu durum, Şorlardaki toplum yapısının dengeli olduğunu göstermektedir. Zira ihanet ve fedakârlık destanlarda iç içe işlenen kavramlardır. Destanlarda rastladığımız bir diğer özellik ise İslâmiyet öncesi inançların, Şorların destanlarında ve kardeşlik anlayışlarında kendine oldukça fazla yer bulmasıdır.

Çalışmamızda; Kırım, Kazan ve Sibirya Tatarlarının destanlarını tek bir başlık altında ele aldık. Bu durumun gerekçesi ise destanlardaki kardeş tiplerinin ve destanların içeriğinin birbirine oldukça benzemesidir.

İslâmî etkilerle İslâmiyet öncesi etkileri birlikte barındıran Tıva destanlarındaki kardeş tipi daha çok kötü özelliklere sahiptir. Destanlardaki kardeşlerin genel özellikleri; merhametsiz, ihanet eden, kıskanç kardeşler olarak göze çarpmaktadır.

Türkmen destanlarında rastladığımız kardeş tipi çalışmamızın en dar bölümünü oluşturmaktadır. Destanlarda karşımıza çıkan kardeş tipi "intikam alan kardeş" tipidir.

Uygur destanlarındaki kardeş tipi ise bir destan hariç iyilik üzerine kurulmuştur. *Boz Körpeş Karagöz Ayim Destanı*'nda rastladığımız "hileci kardeş" tipi kötülük barındıran tek tiptir.

KAYNAKÇA

Çobanoğlu, Özkul (2007), *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Düzgün, Ülkü Kara (2012), "Türk Destanlarında Merkez Kahraman Tipinin Tipolojisi", *Folklor Edebiyat Dergisi,* C. 18, S. 69, s. 9-45.

Harman, Ömer Faruk (1998), "Evrensel Dinlerin İnsan Haklarına Bakışı", *Diyanet İlmî Dergi,* C. 3, s. 3-16.

Kaplan, Haktan (2016), *Türk Dünyası Destanlarında Kardeş ve Kardeşlik,* Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya.

Kaplan, Mehmet (2004), *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3 Tip Tahlilleri,* Dergâh Yayınları, İstanbul.

Özcan, Derya (2013), "Türk Destanlarında Kardeşlik Üzerine Bir Değerlendirme: Şakir-Şakirat ve Segrek- Eğrek Örneği", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* C. 6, S. 2, s. 123-130.

Yardımcı, Mehmet (2007), *Türk Destanlarında Tipler ve Motifler –Destanlar*, Ürün Yayınları, Ankara.

Yeşilyurt, Muhammet (2012), *Yahudilikte ve Hıristiyanlıkta Kardeşlik Anlayışı*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum.

ORHAN PAMUK'UN ROMANLARINDA BABA-OĞUL METAFORU EKSENİNDE DOĞU-BATI İKİLEMİ

Prof. Dr. Metin KARADAĞ[*]
Dr. Öğr. Gör. Mihrican AYLANÇ[**]

Özet: Nobel Edebiyat Ödülü'nü kazanan ilk Türk yazar olan Orhan Pamuk, İstanbul ağırlıklı romanlarında kentteki toplumsal yapıyı ve bireyleri olayların akışı içinde sosyo-kültürel bakışla bazen belgesel nitelikte, bazen de kurgunun özgürlüğündeki ayrıntılarıyla inceler. Türkiye'nin sancılı sosyo-politik değişim ve dönüşümlerinin yaşandığı bu megakentte doğup büyüyen Orhan Pamuk, hızlı değişim/dönüşüm süreçlerine doğrudan şahit olur. Doğu ve Batı medeniyetlerinin kültürel çatışmalarına ideolojik kalıplardan bakmamaya özen gösteren Orhan Pamuk, *Kırmızı Saçlı Kadın* romanında Doğu medeniyet ve kültürünü simgeleştirdiği baba ile Batı'nın simgesi olarak düşündüğü oğul ilişkilerini sorgulamaya devam etmiştir. Romanda baba Doğu kültürünün insana bakışını temsil ederken, oğul Batı medeniyeti yaklaşımını sembolize eder. Doğu-Batı meselesi, neredeyse yazarın tüm romanlarında uygarlıkların buluştuğu, uyuştuğu ya da çatıştığı bir platform gibidir. Pamuk'un bu temayı romanlarında bolca kullanmasındaki güçlü kaynaklar, köklü bir İstanbullu aileye mensup olması; Doğu ve Batı uygarlıklarına ilişkin kültürel meselelerin çatışma ve kaynaşma içinde olduğu bir coğrafyada yaşaması; sürekli gözlem ve araştırma çabası içinde bulunmasıdır. Pamuk, bu romanında toplumdaki kültürel tezatların yaşandığı ve bazen Osmanlı İmparatorluğu döneminden beri farklı kültürlerden gelen ailelerin nesiller boyu yaşadığı egzotik ve gizemli kent İstanbul'da yoğunlaşan kültürel ve doğal yapının tarihsel zenginliğini ortaya koymaktadır. Araştırmada değinilen sorunlar metinsel betimleme ve örneklendirmelerle ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Orhan Pamuk, Türk romanı, Doğu-Batı ikilemi, kültür çatışması, İstanbul*

The East and West Dichotomy in the Context of the Father and Son Metaphor in Orhan Pamuk's Novels

Abstract: Orhan Pamuk, the first Turkish author to win the Nobel Prize in Literature, draws attention with his novelist identity who benefits from the various opportunities offered by both fiction and metafiction in his novels to analyze the societal structure and individuals in the city of Istanbul, where he was born and raised and directly witnessed Turkey's most complicated socio-political changes and transformations. Despite his cultural accumulation of Eastern and Western civilations and his persistence to stay away from the cold and static ideological patterns, Orhan Pamuk has continued to portray the various reflections of his self-experienced father and son relationships, as a symbolic representation of the East and West issue, in almost all of his novels. Living in a very different geography where civilizations either clashed or met and having a dominance over East and West cultural issues are the strong sources that Pamuk used to continue this theme in his novels. Pamuk sets

[*] Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, mkaradağ@ciu.edu.tr
[**] Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, maylanc@ciu.edu.tr

forth the historical wealth of the magnificent natural structure surrounded in this conflict, which sometimes takes place during the Ottoman Empire but is mostly centered in the exotic and mysterious Istanbul, where families from different cultural backgrounds have lived in this society for generations.
Keywords: *Orhan Pamuk, Turkish novel, East and West dichotomy, cultural conflict, Istanbul*

Giriş

Türk edebiyatının Nobel edebiyat ödülü almış ilk yazarı olan Orhan Pamuk'un yazdığı romanlarda en dikkat çekici yanlardan biri, hemen tüm hayatını geçirdiği İstanbul'u merkez alarak Türk toplumunun geçirdiği önemli toplumsal ve politik evreleri, baba-oğul metaforu ekseninde, Doğu ve Batı kültürleri ile ilişkiler ve çatışmalar bağlamında ele almasıdır. Bu araştırmada yazarın bu teme ağırlık verdiği örneklerden yola çıkarak özellikle son romanı olan *Kırmızı Saçlı Kadın* üzerinde tahliller yapılacaktır.

Psikoloji alanının yetkin uzmanları tarafından çokça ele alınmış olan baba-oğul ilişkileri, farklı bakış açılarından irdelenmiş, bu bağlamda literatüre önemli araştırmalar kazandırılmıştır. ABD ve Rusya'da (Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri döneminde) başlatılmış olan çalışmalar öncül sayılırken, Freud'un erkek çocuk üzerindeki araştırmaları ise yeni bir çığır olarak kabul edilmiştir. (Freud 2000: 23-78). Freud, ilk çalışmalarında anne merkezli ve cinsel içerikli bir baba-oğul rekabetini ortaya atar, daha sonra çok yaygınlaşarak tartışılacak olan "Odipal Çatışma" (Oidipus Kompleksi) kuramını oluşturur (Freud 1961).

Baba-oğul ilişkileri arkaik/mitik bağlamda Sophokles'in ilk kez MÖ 428 yılında sahnelenen Kral Oidipus adlı tragedyasında ele alınmıştır. Homeros'tan sonra Shakespeare, Turgenyev, Dostoyevski, F. Kafka, Stendhal, Marquez, S. Bellow, Amos Oz gibi farklı dönemlerin yazarları romanlarında baba-oğul ikilemini genellikle çatışma/tezat merkezli olarak işlemişlerdir (Belge 2002: 56-57). Turgenyev'in *Babalar ve Oğullar* adlı romanı baba-oğul sorunsalına yüzlerce yıl öncesinden bakışın somut bir örneğidir. Nikolay Petrovic'in oğlu Arkadiy ile kurmaya çalıştığı ilişkiler, derin kuşak farklılıklarına takılır. Çarlık Rusya'sında gelenekçi baba ile yenilikçi oğul çatışmasının benzer yanlarını O. Pamuk'un romanlarında da somut yansımalarla görmek mümkündür. (Kantarcıoğlu 2009: 136). Rusya'daki büyük dönüşümü ele alan bu romanda baba, meçhul bir biçimde öldürülür ama baba ile oğulun aynı kadına âşık olmaları temi, Orhan Pamuk'un son romanında da karşımıza çıkar (Bjeduğ 2016: 4). Cinayetin eleştirmenler tarafından Doğu-Batı çelişkisinin metaforik yansıması olarak yorumlanması da aynı ortak, ilginç özelliktir.

Klasik dönemde Shakespeare'nin *Hamlet*'inde mezarından dönen babadan hücum emirleri alan oğul Prens Hamlet; babasına kendi kişiliğini kanıtlamak isteyen Daniel Defoe'nun *"Robinson Crusoe"*sindeki oğul ile bağdaşık bir yapı ortaya koyar. Philip Roth'un *"İnsan Lekesi"* adlı romanının kahramanı Coleman Silk, babasının üniversite okuma baskılarına karşı boksör olur. Kafka'nın babası Hermann Kafka ile 1919 yılında yaşadığı çatışmadan kaynaklanan "*Babama Mektup"*

adlı üründeki kimi yanlar, Orhan Pamuk'un "Babamın Bavulu" adlı ürününde ilginç ortaklıklarla karşımıza çıkar (Pamuk 2007: 17).

Çağdaş edebiyat diskurunun bu bağlamdaki önemli örneklerinden biri olan James Joyce'un *"Ulysses"* romanındaki kahramanlardan Dedalus, babası Stephen ile sürekli anlaşmazlık ve çatışma ortamındadır (Karacaoğlu 2013: 3). Oğul da babayı görmezden gelip yok sayar. Babasından miras aldığı genetik kodların yaşamından silinemeyeceğini düşünen oğul, babaya benzeme-benzememe ikileminde red ve başkalaşım cephesini yeğler.

Türk Romanında Baba-Oğul Metaforu

Türk Edebiyatında romanın başlangıcı 1839-1896 yılları arasında oluşan Tanzimat (Osmanlı reformist süreci) edebiyatı dönemine rastlar. Batılı anlamda ilk roman denemelerinin ortaya çıkmaya başladığı bu süreçte yazarlar, baba-oğul ilişkilerini bir çatışma değil, süreklilik odağında ele almışlardır (Parla 1993: 33). Mutlak otoritenin sarsıldığı bu süreçte her roman yazarı, okuru eğitilmesi, yönetilmesi gereken oğul gibi gördüğünden daha uzun süreler romanlarda görülecek olan otokratik tutum, modern romanların ortaya çıkışına kadar sürer (Ecevit 2003: 88).

Modern Türk romanın önemli temsilcilerinden biri olan Oğuz Atay, başta *Tutunamayanlar* olmak üzere, eserlerinde değişen toplumsal yapıdaki yaşamın çelişki ve bunalımlarını başarılı bir biçimde ele alır. *Korkuyu Beklerken* adlı öykü kitabında yer alan "*Babama Mektup"*, araştırma konumuzun Türk Edebiyatı içindeki ilk ve önemli örneklerindendir (Tezgör 2008: 4). Kafka'nın "*Babama Mektup"* adlı eserinde görülen baba-oğul ilişkisine dıştan bakarak yorumlayan yaklaşım, Oğuz Atay'da da sezilmektedir (Ecevit 2012: 126).

Farklı kuramlarla okunabilecek anlatıların yazarı Yusuf Atılgan'ın baba-oğul çatışmalarının en somut bir biçimde görüldüğü romanı, *Aylak Adam*'da baş karakterin çocukluğunda yaşadığı olumsuz baba figürü, gelecekteki derin hüzün ve acıların da kaynağı olarak işlenir.

Çağdaş Türk romanının genç kalemlerinden Murat Gürsoy, *"Baba, Oğul ve Kutsal Roman"* adlı eserinde, dinsel-mistik eski bir öykünün rüya motifinden hareketle yarattığı tiplerle, zaman zaman Freud'un Odipal kompleksine göndermeler yaparken babadan miras kalan ölüm korkusunu antik anlatılardan esinlenerek işler (Gürsoy 2015: 47-78-127).

Gerek Avrupa gerekse Türk edebiyatlarında baba-oğul ilişki ve çatışmalarına dayanan romanların ya da anlatıya dayalı ürünlerin sıkça karşımıza çıkmasının temel nedeni, bu izleğin insanlığın ortak bilincinin derinliklerinde yer etmesidir.

Orhan Pamuk'un Romanlarında Baba–Oğul Metaforundan Doğu-Batı İkilemine

Özellikle Avrupa ile yakın coğrafî, tarihsel ve kültürel ilişkileri olan ve geleneksel köklü kimliğe sahip ulusların yoğun bir Doğu-Batı ikilemi içinde oldukları bilinir. Orhan Pamuk, Türk toplumunun kültürel açıdan görkemli bir hazineye sahip olduğunu keşfedebilmiş bir yazardır. Bir yandan Orta Asya steplerine dayanan, tüm Ortadoğu, Kafkaslar, Akdeniz, Balkanlardan Avrupa'nın içlerine kadar yayıl-

mış coğrafî bir uzam; öte yandan Şamanizmden, Asya inançlarından İslam'la buluşma; Laisizmi tanıma, Arap alfabesinden Latin'e geçiş, Cumhuriyetle tanışma, NATO, Avrupa Birliği serüvenleri Orhan Pamuk gibi araştırmacı bir yazar için bulunmaz bir anlatı hazinesi olacaktır.

Bu bağlamda yazarın kendi hayatından izler de taşıyan ve bazı eleştirmenler tarafından Thomas Mann'ın ünlü eseri *Budenbrook Ailesi*'nden oldukça etkilendiği ileri sürülen ilk romanı *Cevdet Bey ve Oğulları,* 1905- 1970 yılları arasında eriyen bir imparatorluğun yok olan kalıntılarından 1923'te Cumhuriyet'in ilanıyla Batılı örneklerine benzeyen yeni bir ülke olma arzusundaki Türkiye'nin üç kuşak üzerinden aktarılan hengâmeli serüvenini yansıtır. İmparatorluk dönemlerinin mutantan süreçlerini yaşamış bir büyükbaba (Cevdet Bey), ara/geçiş devresini simgeleyen oğulları Refik ile Osman ve modernleşme ile gelenek arasındaki çatışmanın sembolü Refik'in oğlu Marksist ressam Ahmet, baba-oğul çatışmalarının baş aktörleridir. Büyükbaba-oğullar-torun üçlemesi, Türkiye'nin yakın zamandaki sosyal yapı ile tarihsel kimlik konusundaki değişim ve dönüşümlerinin de sembolleridir (Işıksalan 2015: 3). Baba ile oğul arasındaki çatışma aslında köhnemiş düzenle, Türk modernleşmesinin zaman zaman da aşırılıklarla ortaya çıkmış bilim, teknoloji karşıtlığının söylemidir. Türk romanlarında çok gördüğümüz devletin ataerkil aile düzeni içinde otoriter baba ile; geleneğe karşı çıkarak yenilik ve çağdaşlık peşinde koşanların da oğullarla simgeleştirilmesi neredeyse ortak bir tutum hâline gelmiştir.

Orhan Pamuk'taki gelenekle çağdaş Batıcılık çatışmasının başka bir yorumunu da yazarın ikinci romanı olan ve Türkiye'de 1984 Madaralı Roman Ödülü ve Avrupa'da 1991 Prix de la Découverte Européenne ödülünü kazanan ve deneysel (avangart) roman özellikleri taşıyan *Sessiz Ev* adlı romanında görmekteyiz. Doğu toplumlarının yazgıcı anlayışa dayalı skolastik karakterli yapısından kurtulmaya çalışan Batılı pozitivist anlayış hayranı roman kahramanı Selahattin Bey, yenilik arzu ve çabası içinde ikircikliğin çatışmalarını yaşar. Diğer kahraman Fatma Hanım, sarsılmaz dogmatik özellikleri içinde günah ve ayıpla kurgulanmış durağan kimliğiyle yeniliğe direncin ve isyanın temsilcisidir. Romanda yine kişilerin *Kırmızı Saçlı Kadın*'da da göreceğimiz kültürel kimliklerin temsilcileri olarak sunulması, Orhan Pamuk üslûbunun oldukça kökleşmiş bir uygulaması olarak sürdürülür (Gümüş 2007: 3). Romana adını veren "ev" ise birbirleriyle çelişkili, çatışan, didişen insanların toplamıyla, değişen ve yoğun kaosların yaşandığı ülke (Türkiye)dir.

Pamuk'un *Kırmızı Saçlı Kadın* adlı eserine en yakın olarak gördüğü ve Türk romanında postmodern eğilimlerin öncüsü sayabileceğimiz 1985 tarihli *Beyaz Kale* adlı romanında Venedikli köle ile Müslüman efendisinin kimliklerinde, daha eski zamanlara dönük Doğu-Batı ikilemi, 1001 Gece Masalları'nın anlatı tekniklerini anımsatan iç içe geçmiş, bağlantılı öykülerle fantastik bir kurgu çerçevesinde işlenir. Doğu-Batı ikilemine birbirinden tümüyle kopmuş, ilgisiz, ilintisiz odaklar olarak bakmayan Pamuk, pek çok metinlerarası uygulamaları yerleştirdiği romanda bu ikilinin çatışmalarını işlerken, Batılılaşma amaç ve çabası içinde olan Sultan'ın, Batı uygarlığının simgesi saydığı ve ak bir düş olarak görünen *Beyaz Kale* Doppio'yu fethetmek istemesini köklü geçmişe dayanan bir ideal olarak gösterir.

1990 tarihli *Kara Kitap* romanı yine kimlik arayışlarının uygarlıkların çeşitliliğinde tartışıldığı ve iki kıtayı salt coğrafî açıdan değil uygarlıkların kimlikleri bakımından da buluşturan; "ötekileşmişliklerin" yumuşak kavislerle iç içe geçtiği İstanbul'un merkeze yerleştirildiği bir başka eserdir. Şeyh Galip, Mevlânâ gibi klasik şairlerin Hurufilik gibi protestan islamik ekollerin izlerinden ve postmodern romanın zengin anlatım olanaklarından bolca yararlanan yazar, doğduğu yıllarda bir milyonken sonradan hızla 20 milyona dayanan İstanbul kenti odağında Türkiye'nin geçmiş ve güncel durumlarını kurgusal olarak ele alır; doğrudan Doğu-Batı çatışmasının irdelenmesine girişir.

Orhan Pamuk, Doğu-Batı çatışması için *Kara Kitap*'ın kahramanlarından birinin ağzından soruna toplumun bakış açısını dile getirir:

(...) Doğu ve Batı, dünyanın iki yarısını paylaşıyorlardı: İyi ile kötü, ak ile kara, şeytan ile melek gibi bütünüyle birbirinin tersi, reddi, karşıtıydılar. Bu iki âlemin, hayalperestlerin sandığı gibi, birbirleriyle uzlaşıp barış içinde yaşamalarına imkân yoktu hiç. İki âlemden biri, her zaman üstün gelmiş, her zaman iki dünyada biri efendi, öteki köle olmak zorunda kalmıştı. (Pamuk 2003: 296).

Orhan Pamuk'un kendi gençlik yıllarına denk gelen 1970'li yıllardaki üniversite gençliğinin hayatlarını anlattığı ve eleştirmenler tarafından bir anlatı başyapıtı olarak nitelendirilen *Yeni Hayat* (1994) adlı romanda, hızla değişim ve dönüşüm çarkı içinde farklı bunalımlar da yaşayan Türkiye'nin öyküsü ele alınır. İstanbul'dan başlayıp adım adım Anadolu'nun en uç köşelerine hızla yayılan tüketim ekonomisinin kaotik bir kültür erozyonuna yol açtığı anlatılır. Batılılaşmanın tüketim mekanizmalarında gerçekleşen yansımalarını grotesk örneklerle ortaya koyan Pamuk, yüzyıllardır yolu gözlenen "yeni hayat"ın (Batı'nın, Batı uygarlığının) Türkiye'deki yansımasının kapitalist düzenin yarattığı hüznün taşıdığı kimliksizleştirme/kişiliksizleştirmeden başka bir şey olmadığını -bazen ironinin de ötesine geçebilen trajik bir üslûpla- örneklendirir.

Pamuk'un temel roman tekniklerinden olan postmodern metinlerarasılığın yoğun bir biçimde kullanıldığı 1998 tarihli *Benim Adım Kırmızı* adlı romanında, Doğu-Batı çatışması, Osmanlı sarayının evrene hükmeden ama dışarıya ketum; yaldızlı ama "ötekilere" ürpertiler sunan atmosferinde, birbirleriyle rekabet eden minyatür sanatçılarının kişiliklerinde sürrealist bir anlayışla ele alınır (Aras 2008: 2). Jale Parla (2002)'nın da ifade ettiği üzere Pamuk, kendini hem Doğu hem de Batı yazınının mirasçısı olarak nitelendirir. Romanın kahramanlarından Enişte'nin söylediği gibi "*saf hiçbir şey yoktur. Sanat da melezdir*." (Pamuk 2005: 186). İki farklı uçtaki nakkaş ustaları Enişte ve Osman'ın izinde nakkaşlığa yönelen Zeytin'in Frenk üslubunu benimseyen Enişte'yi öldürmesi, babayı öldürmesi olarak yorumlanmaktadır. Büyük usta Behzat'ın kör edildiği iğneyle gözlerini kör eden Osman'ın körlüğü; Allah'a kavuşma, onun gördüğünü görmedir. Üsluba özenerek/kanarak hikâyeler anlatan Zeytin/ oğul da kör edilerek arınır ve kafası kesilerek ölür.

Politik bir yazar olmadığını sık sık vurgulayan Orhan Pamuk'un 2002 tarihli, Kafka'nın Josef K.'sından esinlenerek yazdığı *Kar* adlı romanı, Türkiye'nin en doğusundaki Kars kentinde yaşanan laik-antilaik; çağdaşlık- dindarlık çatışmaları ekseninde politik bir karakter ortaya koyar. Taşra ile kent metaforlarında Doğu-Batı ikileminin ülke özellikleri kapsamında ele alındığı eserde tüm kötülüklerin karanlığı üzerine sürekli yağan ve beş altı ay sokaklarda kalabilen uçsuz bucaksız kar manzaraları, ağır bir durağanlığı/pasifizmi imgelerken, bir yandan da geleceğe ilişkin umudun metaforudur.

2008 tarihini taşıyan *Masumiyet Müzesi* bir aşk romanı kimliği altında yine baba-oğul çatışmasını ele alır, ama gerçekte Pamuk'un ezelî izleği Doğu-Batı ikileminin irdelenmesine dayanır. Batılılaşmanın yaygınlaşmasıyla birlikte ortaya çıkan bireysel ve toplumsal değerlerdeki değişimler; sadakat, bekâret, aşk motifleri odaklarında işlenir. Asırlardan beri devletin "baba" ile özdeşleştirildiği Türk toplumunda çatırdayan, ama köklerine sıkıca sarılmakta inat eden gelenekçi baba, yenilik şarkılarının akortsuz solisti oğulla amansız bir mücadeleyi sürdüregelir. O. Pamuk'un Nobel ödülünü aldığı törende yaptığı konuşmada (daha sonradan Babamın Bavulu adıyla 2007 yılında yayınlanmıştır) vurguladığı gibi, babasını model olarak gören oğulun, baba karşısındaki ikircikli tutumu, romanda açıkça görülür. *"Babamla çatışmalarımı 45 yaşında hallettim"* (Akman 21.12.2003) diyen Pamuk, bir biçimde babanın saygınlığını iade ederek, modern Türk romanındaki oğulların babayı yoksamasını, babadan nefret etmesini tersine çevirir (Aras 2008: 4).

Orhan Pamuk'un 2014 yılında yayınlanan *Kafamda Bir Tuhaflık* romanı, eski yapıtlarında kısmen değinilen ve ülke genelinde yoğun bir biçimde yaşanan İstanbul merkezli değişim ve dönüşümün uzun soluklu, geniş bir uzama yayılmış hikâyesidir. Tek parti yönetiminden kısmî demokrasiye geçişin bireysel ve toplumsal yapıda ortaya koyduğu ve düzensiz/kuralsız kapitalizmin darmadağın ettiği değerler kavramı, romanın temel izleğini oluştururken, geleneksellikten çağdaşlığa geçiş çabalarının karikatürize edilmiş süreci izlenir (Ecevit 2008: 3). Geleneksel düşünce ve tutum içinde olan baba ile onun "yüzyıllık" mesleği olan "bozacılık"ı sürdürmede ısrarlı olan ama "devir"le de ciddi sorunlar yaşayan ve kendini çatışmanın tam ortasında bulduğunda kendi "kafasındaki tuhaflık"ı çözmeye çalışan ve kalıpsallığa kafa tutmaya girişen oğlu ile simgeleşmiş bir eski-yeni çatışmasını işler. Metakurmaca yöntemine bu romanda sıkça başvuran Pamuk, Doğu-Batı meselesini, farklı kültürlerin özelliklerini yansıtan kahramanlarıyla ve büyük oranda psikolojik tahlillerle romanına taşır. Sokak satıcısı Mevlüt, Doğu'yu Batı'yla yarışacak bir güç olarak görmeden ve herhangi birini yüceltmeden bireyin özgürleşmesi ve dolayısıyla varolması sonucuna varacaktır.

Araştırmanın temel konusu olan Orhan Pamuk'un baba-oğul ikileminde Doğu-Batı meselesini işlediği eski romanlarına kısa yaklaşımımız, aslında bir ideoloji taraftarlığından şiddetle kaçınmış olan yazarın Türkiye'deki yakın geçmişe ilişkin bu derinlikli, engin boyutlu konuyu doktriner bir yaklaşımla değil, yaratıcı estetik bir tutumla işlediğini yansıtmıştır.

Kırmızı Saçlı Kadın Romanında Baba-Oğul Metaforundan Doğu-Batı İkilemine

Romanlarının adlarında renkleri sembolik olarak sıkça kullanan Orhan Pamuk'un 2016'da yayınlanan *Kırmızı Saçlı Kadın*'ın özgün kapağındaki resim, roman kahramanlarından Gülcihan'ın kendisine benzeterek duvara astığı Dante Gabriel Rosetti'nin eşi Elizabeth Siddal'a aittir. Orhan Pamuk, romanlarında simge ve imgelerden ustaca yararlanmayı kendisine üslûp edinmiş bir yazardır. Kapakta başlayan bu tarz, roman boyunca farklı biçim ve uygulamalarla sürüp gitmektedir. Baba-oğul çatışmasını, Doğu-Batı sorunsalının simgesel aktörleri olarak ele alma tutumunu *Benim Adım Kırmızı*'da resim sanatı üzerinde kurgularken bu romanında daha çok sosyo-kültürel açıdan sürdüren Pamuk, bir söyleşisinde romanını Hemingway'ın "*İhtiyar Balıkçı"* adlı eserinden esinlenerek kaleme aldığını açıklar (Akman 2003: 2). Romanın kurgusu, Doğu mitosu olan İran kaynaklı Şehname'deki Sührab ile Batı mitosu Kral Oidipus söylencelerine dayanır. Bu söylencelerin ilkinde baba oğulu; ötekisinde oğul babayı öldürür. Eklektik bir yapı kurarak eserde bir Doğu-Batı sentezi yapmayı düşünen Pamuk, her iki kültüre mensup okura da pencelerini açar. Romanın içerik ve mesajını irdelemeye girişmeden önce kurgunun çıkış noktasındaki söylencelere göz atmanın yararlı olacağı düşünülmektedir.

Sophokles'in M.Ö. 429-425 yılları arasında yazmış olduğu Kral Oidipus'un trajik serüveni kâhinlerin bildirdiği yazgıdan kaçınılamayacağı ana izleğine dayanır: Babasını öldürüp, bilmeden annesiyle evlenen kahraman, kendisini kör ederek sonsuz bir kefaret ödeme yazgısıyla baş başa kalır. (Jones 1976: 86-115).

İkinci antik söylence İran şairi Firdevsi tarafından 977 ila 1010 yılları arasında yazılmış 60.000 beyitlik Şehname'de yer alan Sührab ile ilgilidir. Destanın kahramanı Rüstem, bir aşk gecesinden sonra dünyaya gelen oğlu Sührab'tan habersizdir. Gerçek babasını öğrenen ve onu bulmaya çıkan oğlan, kendisini savaş meydanında tanımayan babasıyla çatışmak zorunda kalır ve babası tarafından öldürülür. Oğlunun ölümüyle ızdırap çeken ve savaşlara son veren Rüstem, ülkesi İran'a dönmez ve acılar içinde çöllere düşer.

Görüldüğü üzere Batılı mitosda oğul babayı; Doğulu anlatıda ise baba, oğulu öldürür. Bu anlatılarda hayatta kalan ve ortadan kalkan farklılığı, dikkat çekicidir ve bu, iki kültür arasındaki düşünsel tezatın sembolik göstergesidir. Batılı oğul için gelişmek, hatta varolabilmek için -Oidipus Kompleksi- baba engelini aşmak zorunluluğu sözkonusuyken, Doğu'da ise varoluşunu sağlamak için oğlun gelişmesine çabalayan baba metaforunu görmekteyiz. Freud'un psikanaliz kuramının çıkış noktalarından olan Oidipus kompleksinin temelinde oğlanın 3-5 yaşları arasında annesini bilinçdışı bir biçimde arzulayıp, engel olarak gördüğü babasını rakip kabul etmesi nedeniyle, yine bilinçdışı bir eğilimle babayı öldürmeye yönelmesi sözkonusudur. Baba tarafından cezalandırılmayı önlemenin tek yolu ise, ensest arzudan vazgeçerek annesi gibi bir kadınla dayanışma içinde babasının konumuna yükselmektir. Oidipus mitosunda ağırlık merkezi oğul iken Şehname'de ise babadır, ikisinde de anne ikinci hatta daha arka plandadır (Kahraman 2016: 3). Doğu mitosu-

nun kahramanı oğul değil, babadır. Sührab'ın babayı arama amacının birlikte Doğu ve Batı'ya hâkim olmak idealini gerçekleştirmeye ve dolayısıyla babasıyla eşit konuma gelmeye yönelik olmasına karşın, baba Rüstem bunu kendi otoritesinin imhası olarak gördüğünden oğluna engel olur, onu öldürür. Simgesel olarak baktığımızda, Batı'da ilerlemenin, gelişmenin önündeki engeller aşılır; Doğu'da ise bu eylemin düşünsel boyutu bile sakıncalıdır.

Orhan Pamuk, *Kırmızı Saçlı Kadın* romanının yayınlanmasından sonra kendisiyle yapılan pek çok röportajda, eserin Oidipus ve Sührab anlatılarından esinlendiğini, -çok sevdiği- metafor, imge ve simge kullanımlarını bu iki anlatıya dayandırdığını ifade etmiştir:

"Kehanetten kurtulamama bütün dünya edebiyatlarının en önemli konularından(dır). Romanda 'Oidipus' hikâyesini yazdım, bir tane de Mevlânâ'dan Ne kadar birbirlerine benziyorlar. Geleneksel edebiyatın en önemli konusudur, bir kehanet yapılır. Kötü bir kehanettir, baba oğlunu korumak için, oğul ise canını kurtarmak için çırpınır. Çırpındığı için de kaçınmaya çalıştığı şey başına gelir. Bu Oidipus'ta, Sophokles'te de var, Mevlânâ'da da var. Bu kaderinden kaçamamamın trajedisidir. Ama bir de o duruma düşmüş bireyin çırpınması, o kötü kaderinden iyi bir insan olarak kurtulmaya çalışması vardır. Modern insanın gördüğü asıl trajedi buraya doğru evriliyor. Bizim de romanlarda bunu görmemiz lazım." (Kural 2016: 5).

Bu temel paradigmalar üzerine kurgulanan romanın olay akışı şöyledir: Türkiye'nin yaşadığı çalkantılı siyasal ortamın merkezi olan İstanbul'da, sol düşünceye yakın bir aile içinde büyüyen Cem hapse giren ve aniden ortadan kaybolan babasına gizliden büyük öfke besler. Çok kitap okuma alışkanlığı sonucu yazar olmak isteyen Cem, para kazanmak zorunda olduğu için Mahmut Usta'nın hem çırağı hem de oğlu olur. Cem, Mahmut Usta'nın anlattığı Doğu mitolojilerinden ve efsanelerinden kaynaklanan hikâyeleri unutmaz. Bir akşam da Cem, ustasına Oidipus'un öyküsünü anlatır. Öngören adlı İstanbul'un varoşlarında yeni oluşmaya başlayan bir semtte bir sanayici için açmaya çalıştıkları kuyudan bir türlü su çıkmaz. Bu arada Cem, yakın kasabaya gelmiş olan gezici bir tiyatro grubunda görevli, evli ve asıl adı Gülcihan olan Kırmızı Saçlı Kadın'la tanışır. Hayatındaki ilk cinsel deneyimini bu kadınla yaşayan Cem, bir gece kuyunun dibinde çalışan ustasının başına kazaen bir kovayı düşürür ve ölmesine sebep olur. Korku ve telaş içinde kimseye haber vermeden ilk trene atlar ve kaçar. II. Bölümde yazar olma arzularını terketmiş olan Cem, başarılı bir jeoloji mühendisi olur. Kuyuda terkettiği ustasını ve âşık olduğu Kırmızı Saçlı Kadın'ı unutmak isteyen Cem, akrabalarından Ayşe ile evlenir. Karısıyla birlikte, İran mitolojisi kahramanlarından Sührab'ın adını taşıyan bir emlak şirketi kuran Cem, giderek zenginleşir. Yurtdışına yaptıkları gezilerde Oidipus, Rüstem ve Sührab'ın izlerini sürerler. Kuyu işçiliği günlerinin anılarını taşıyan Öngören'e yatırım yapmak isteyen Cem, babasının cenaze töreninde tanıştığı Enver adlı farklı, gizemli bir gençten, Mahmut Usta'nın yaralıyken kuyudan sakat olarak çıktığını, sonunda suyu bulduğunu ama kısa bir süre önce öldüğünü öğrenir. Bu arada Cem, bir arkadaşından babasının Kırmızı Saçlı Kadın

ile olan aşk ilişkilerini ve annesinin babasına duyduğu derin öfkenin sebebini öğrenir. Öte yandan Öngören'de oturan Enver, Cem'e oğlu olduğunu söyleyerek onu ölümle tehdit eder. Serhat takma adıyla Cem'den bir iş görüşmesi için randevu talebinde bulunan Enver'in isteğini kabul eden Cem, kuyu başında delikanlıyla buluşur. Baba (Cem) ile oğul (Enver) geçmişi irdelerler; iş boğuşmaya dönüşür ve Enver babasını vurarak malum kuyuya atar. III. Bölüm Gülcihan'ın (Kırmızı Saçlı Kadın) anlatımıyla oluşturulur. Gülcihan, Cem'in babasına duyduğu aşkı hiç unutamamıştır. Cem ile ilişki kurmasının sebebi de Cem'i babasına benzetmesidir. Enver'in babası konusunda başlangıçta şüpheleri olan Gülcihan, daha sonra Cem'in gerçek baba olduğunu anlamış ve durumu da Enver'e anlatmıştır. Enver'in Cem'e olan öfkesini bilen Gülcihan, baba-oğulun kuyu başında buluşmalarını engellemeye çalışmışsa da, yazgısına razı olan Cem'in oğlu tarafından öldürülmesini engelleyememiştir. Acılı kadın, muhtemel bir mahkûmiyeti önlemek amacıyla olanları bir kitap hâlinde yazmasını Enver'den ister. Babaya nasip olmayan yazarlık, Kırmızı Saçlı Kadın'ın çabalarıyla oğluna nasip olur. Gülcihan basılacak kitabın kapak resmi için kendisine benzettiği evinin duvarına asılan resmi önerir (Pamuk 2016: 204).

Orhan Pamuk, Kırmızı Saçlı Kadın adlı romanıyla ilgili bir bir röportajda "toplumu bir psikanalist gibi masaya yatırdığını" ek olarak da *Kırmızı Saçlı Kadın* romanının baş kahramanı Cem Çelik'in doğrudan Odipus Kompleksini yaşayan biri olduğunu söylemektedir (Akman 2003: 2).

Politik/ideolojik irdelemelerden bilinçli bir biçimde kaçınan Orhan Pamuk, son romanında yine de genel toplumsal yapının İstanbul (ve hatta Öngören kasabası) özelindeki değişim/dönüşüm ve -açıkça yargılamadan salt sergilenen- "deformasyon"u, daha çok toplumsal/tarihsel irdelemelerle ortaya koyar.

Romanın adı, kapak resmi, ana epizotlar birbirlerine eklenmiş zengin metaforla bir bütünsellik göstermektedir. Okur, bir yandan "Kırmızı Başlıklı Kız" masalını anında anımsarken, kapaktaki Rosetti'ye ait tablonun "Kalplerin Kraliçesi" imgesine de ulaşmaktadır. Romanın finalinde kuyu başındaki hesaplaşmanın asıl sebebi olan Kırmızı Saçlı Kadın, geleneksel anlatıların yüzyıllar sonra kimlik değiştirmiş kişisidir. Romanda anlatı katmanlarının zenginliğinde bir yandan J. Campbell'in *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*'nu anımsatan işlemeler, diğer yandan evi terkeden baba motifinin mitolojik ve dinsel kökenleri iç içe ortaya konulur. Bir gecelik ilişkisinden dünyaya gelen oğlunu tanımayan Doğu mitosundaki Rüstem, çatışma ortamında oğlu Sührab'ı öldürmüştü. Batı anlatısında ise Oidipus'un bilmeden öz babasını öldürmesi söz konusudur. Böylelikle İstanbul'un "*Doğu"*sundaki Gebze'de başlayan *Kırmızı Saçlı Kadın* romanı "*Batı"* yakasındaki Öngören'de noktalanırken hem efsanelerin hem de coğrafyanın koşutluğunda Doğu ile Batı'nın karşı karşıya gelmesi aktarılmaktadır. Karamazov Kardeşler'de babanın katli meçhul gösterilse de aynı kadına âşık olan baba-oğul ikilisi, Kırmızı Saçlı Kadın'ın ana motiflerindendir. Babası tarafından terkedilmiş çocuğun intikam için babasını öldürme (patrisit) arzu ve eylemi, evrensel bir tem olarak Orhan Pamuk'a start vermiştir. Postmodern anlatının sağladığı çoğulcu bakış açısının olanakları,

mitoloji ve İran epopesi (Şehname) kurguya önderlik ederken 1001 Gece Masalları'nın iç içe geçmiş, birbirleriyle bir şekilde bağlantılı anlatı öbekleri -özellikle Oidipus mitosu- yazarın kaleminde buluşarak çağcıl bir kimlikle yeniden hayat bulmuştur. İlk örneklerine *Karamazof Kardeşler*'de rastlanan baba-sadakat, otorite-başkaldırı, gelenek-bireysellik, çağdaşlaşma- dinsellik ikilemleri, *Kırmızı Saçlı Kadın*'ın düşünsel omurgasını oluşturur. Romanda babanın öldürülmeden önce oğul tarafından "*Sana kızdığım zaman aslında seni kör etmek geliyor içimden (...) bir babada dayanılmayacak yan hep seni görmesidir*" (Pamuk 2016: 170) denilerek önce kör edilmek istenmesi, hatta tabancayla gözünden vurularak öldürülmesi, Orhan Pamuk'un metaforik bir renklilik içindeki rotada Oidipus'a yaptırdığı yolculuğun yansımasıdır. Bu da yazarın Doğu-Batı ikilemine getirdiği özgün bir yaklaşımdır. Romanın kurmaca yapısını ortaya koyan kuyu motifi, anlatının kaynak aldığı arkaik verilerdeki baba-oğul rekabetinin simgesidir. Romanda Cem'in kuyuda yazgısına terk ettiği salt ustası değil, metin içinde de sıkça vurgulandığı gibi babasıdır da. Aslında Cem'in Mahmut ustaya sevgi ve saygı duyduğunu belirtse de "ustalık", "otorite-buyurganlık" ın simgesi olarak gördüğü ustasının kuyuda ölüme terkedilmesini kabulünde, başkaldırının simgeleştirilmesi sözkonusudur ki o yazgı romanın sonunda kendi oğlu Enver tarafından Cem'in öldürülmesiyle yeniden sahneye konulacaktır.

Sofokles'in Oedipus'u, İran'ın Rüstem ile Sührab efsanesi, Bizans kuyuları, Freudyen rüya yorumları, Jules Verne romanları, hatta Pasolini filmleri gibi farklı kültür zenginliklerinde kulaç atan romanın adındaki "kırmızı saçın" doğrudan kadın tarafından yapay bir renk olarak özellikle vurgulanması ve bununla övünç duyulması, gerçek karşısında kurguya övgü ya da kurguyu ön plana çıkarma metaforu olarak yorumlanabilir. Çocuğu olmayan ve baba boşluğunu nevrotik bir biçimde yaşamış olan Cem'in öyküsü, babasını öldürüp annesiyle evlenen kral Oidipus ile babası tarafından öldüren ve sınırsız güce ulaşmanın peşinde olan Sührab'ın tezat oluşturan yazgısında, babasızlık ve baba arayışı motifiyle biçimlenir. Salt baba-oğul çatışmasıyla yetinmeyen O. Pamuk, Oidipus kompleksini, romanın geçtiği süreçlerdeki Türkiye siyasal hayatında yaşanan kaos, karmaşa ve devasa sorunlarla da bağdaştırıp işleyerek, mitolojik motiflerin güncelleştirilmesini sağlamıştır.

Sonuç

Asya ve Avrupa'yı coğrafî açıdan birleştiren bir kent olan İstanbul, tarih boyunca Doğu- Batı kültür ve uygarlıklarının hem buluştuğu hem de çatıştığı bir mekânın simgesi olarak kabul edilegelmiştir. Burada doğan, ömrünün büyük bir kısmını İstanbul'un türlü değişim ve dönüşümlerini deneyimleyip gözlemleyen Orhan Pamuk, benliğinde buluşturabildiği çok kültürlü kişiliğiyle romanlarını kaleme almıştır.

Doğu ve Batı kültürlerindeki baba-oğul çatışmasının farklı görünümlerine odaklanmış olan yazar, kullandığı çeşitli metaforlarla Doğu-Batı sorunsalına yeni bakış açıları sunmuştur. Eserlerinde yarattığı kahramanların öznel yapısını önceleyen, kökleri itibarıyle Doğu mistisizmi ve mitoloji birikimini Batılı akılcı düşünceyle birleştirebilen Pamuk, insanın kendi içine bakabilmesini, "kendilik bilincini"

kazanmasını ister. Üzerinde durulan romanlarda -özellikle *Kırmızı Saçlı Kadın*'dakimi zaman Oidipus kompleksinin bağlayıcılığından çıkıp salt kavramın simgeci işlevini ön plana çıkaran Pamuk, Doğu-Batı ikileminde de taraf olmanın ötesinde durur. Evrensel değerlerin peşine düşer. Türkiye'de 12 Eylül 1980 askerî darbesinin hemen sonrasında başlatılan *Kırmızı Saçlı Kadın* romanında Doğu ve Batı'da evrensel olarak ele alınan baba-oğul metaforuna ayna tutan Pamuk, Kral Oidipus'un, Rüstem ile Sührab'ın yüzyılların ardından gelen rekabetlerini, çağcıl bir kurguda ve sosyo-politik gelişim süreci içinde işler. Orhan Pamuk, farklı bir yaklaşımla bu romanda Oidipus ve Sührab anlatılarında ikinci ve hatta daha arka planlarda bırakılmış olan ama romanda "sevgili" ve "anne" tiplemesinin sembolü olmakla birlikte olay örgüsünün oldukça dışında kalan "kadın"ın -Kırmızı Saçlı Kadın'nın-soluğunu tüm anlatı boyunca hissettirir, ona ağırlık kazandırır. Romanda Macbeth'teki çocuksuzluk motifi ile Kuran'daki Yusuf'un kuyuya atılması hadisesi gibi pek çok gizli montajlarla Doğulu ve Batılı izleklere göndermeler yapan Pamuk, Oidipus ve Sührab öykülerinin çerçevesinde ördüğü dolayımlayıcı bir stille, kurmacanın yapısını imleyen kuyuyu ana metafor olarak kullanır.

Orhan Pamuk'un yazarlık serüveninin başlangıcından beri baba-oğul/(usta-çırak) çatışmalarına dayalı olarak Doğu-Batı ikileminin etkisinde kaldığı görülmektedir. Pamuk, özellikle *Benim Adım Kırmızı* ve *Kırmızı Saçlı Kadın*'da Doğu kültürüne has toplumsal ve bireysel buyurganlığı, gelişmemiş bireyselliği, öfkeli isyancılığı sergiler. Baba otoritesinin bireysel hayal ve düşünceyi ikinci plana itmesine karşı çıkan Pamuk, dünyeviliği-insanlığı; değişimi, aşkı, tutkuyu, kıskançlığı, şeytanı simgeleyen "kırmızı"nın simgeselliğinde, hoşgörü yerine sert, disipliner toplum anlayışına ironinin sınırlarında eleştiriler sunar. Âşık olduğu İstanbul kentinin melankolik, kimi yanlarıyla hâlâ egzotik ruhunu duyumsayan Orhan Pamuk, kültürlerin karşılaşması ve örtüşmesi için baba-oğul metaforlarını farklı işlevlerle romanlarına taşır. Baba ve oğulla simgeleştirdiği Doğu ve Batı'yı "asla bir araya gelemeyecek tepeler" olarak değil, -nüansları ötelemeden- birlikte zengin yaşam alanları üreten kültürler olarak gören Pamuk, bu konudaki düşüncesini açık bir biçimde ifade etmiştir:

"Bütün kitaplarım Doğu'nun ve Batı'nın yöntem, usül, alışkanlık ve tarihinin karışmasından yapılmıştır ve kendi zenginliğimi de buna borçluyum. Kendi rahatlığım, çift mutluluğum da buradan gelir, ikidünya arasında suçluluk duygusu duymadan, kendi evimde gezinir gibi gezinirim. Muhafazakârlar, köktendinciler benim Batı'yla kurabildiğim rahatlığı asla hissedemedikleri gibi, hayalperest modernistler de benim gelenekten rahat yararlanabilmemi hiçbir zaman anlayamaz" (Pamuk 1999: 155).

Doğu ve Batılı tiplere romanlarında bolca yer veren Pamuk, çok kimlikli ve çok kültürlü yaklaşımların etkisiyle baba-oğul ikilisinin zamanla birbirlerinin yerine geçerek kaynaşmasını sahneye çıkarır. Bu tezat gibi görünen iki cepheyi aktarırken tarihsel-siyasal olayları, resmi öğretileri ya da somut bilgileri kurmacanın büyülü dünyasında ele alır. Yazar, bu köklü ve çetrefilli soruna yaklaşımında insanla-

rın önyargılardan ırak, farklı kimlik ve kişiliklerle uzlaşma ve iletişim içinde olabilmelerini, "empati" geliştirebilmelerini çıkar yol görür.

Pamuk'un romanlarında "ilk aşk deneyimlerinin ve baba otoritesinin mi yoksa efsanelerin devam edegelen güçlerinin mi yazgıyı belirleyeceği" sorusu egemen leitmotiftir. Bu tem, *Benim Adım Kırmızı* ve *Kırmızı Saçlı Kadın* romanlarında geleneksellikten evrenselliğe ulaşmanın arzu ve gayreti bağlamında ele alınmış gibidir. Yazarın asla bir politikacı olmadığını sıkça vurgulayan Orhan Pamuk, okuyucusuna yol göstermek sevdasında olmaksızın estetik çizgiyi ihmal etmeyen kurgunun görkemli dünyasında çağdaş bir anlatıcı olarak karşımızda bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

Akman, Nil (21.12.2003), "Orhan Pamuk'la Söyleşi", İstanbul: Zaman Gazetesi.

Alpay, Necmiye. (15.12.2007), "Orhan Pamuk'un Konuşması Nasıldı?", Dil Meseleleri, Radikal Kitap Eki.

Aras, Makbule (2008), "Masumiyet Müzesi'ne Doğudan Bakmak", *Kitap-lık*, 122, s. 110.

Bjeduğ, Murat (12 Şubat 2016), "Kırmızı Saçlı Kadın: Orhan Pamuk'tan Yeni Bir 'Magnum Opus'", /24.com.tr.

Belge, Murat (2012), *Edebiyat Üstüne Yazılar*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Ecevit, Yıldız (2003), "Türk Edebiyat Eleştirisinde Postmodernist Yönelimler", *Hece Eleştiri Özel Sayısı*, Ankara.

Ecevit, Yıldız (2008), *Orhan Pamuk'u Okumak: Kafası Karışmış Okur ve Modern Roman*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Ecevit, Yıldız (2012), *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Freud, Sigmund. (1961), *Beyond the Pleasure Principle* (Çev. James Strachey), New York, Londra: W. W. Norton & Company, s. 3-78.

Freud, Anna (2000), *Çocuklukta Normallik ve Patoloji*, (Çev. Ali Nahit Babaoğlu), Metis Yayınları, İstanbul.

Gümüş, Semih (16.02. 2007), "Orhan Pamuk'un İç Sesi", *Radikal Kitap Eki*, İstanbul.

Gürsoy, Murat (2015), *Baba, Oğul ve Kutsal Roman,* Kent Yayınevi, İstanbul.

Işıksalan, Nilay (2015) "Postmodern Öğreti ve Bir Postmodern Roman Çözümlemesi: *Kara Kitap*/Orhan Pamuk". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 7, S. 2, s. 419-466.

Jones, Ernest (1976), *Hamlet and Oidipus*, London.

Kahraman, Hasan Bülent (12 Şubat 2016) "Çağcıl Bir Tragedya: Kırmızı Saçlı Kadın" , *Sabah Gazetesi*, İstanbul.

Karacaoğlu, Emre (2013), "Baba Demek Çatışma Demek: Edebiyatın Temel Meselelerinden 'Baba-Oğul İlişkisi' Ekseninde Ulysses" (11 August). www.paslanmazkalem.com [Father means conflict: Ulysess On the father&son's axis], (accsess: 15.12.2016).

Kantarcıoğlu, Sevim (2009), *Edebiyat Akımları Platon'dan Derrida'ya*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.

Kural, Nil (07.02.2016), "Orhan Pamuk ile Söyleşi", *Milliyet Gazetesi*, İstanbul.

Pamuk, Orhan (1999 a), *Cevdet Bey ve Oğulları*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Pamuk, Orhan (1999 b), *Öteki Renkler*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Pamuk, Orhan (2001), *Sessiz Ev*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Pamuk, Orhan (2003), *Kara Kitap*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Pamuk, Orhan (2002), *Yeni Hayat*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Pamuk, Orhan (2004), *Beyaz Kale*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Pamuk, Orhan (2004), *İstanbul*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Pamuk, Orhan (2005), *Benim Adım Kırmızı*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Pamuk, Orhan (2005), *Kar*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Pamuk, Orhan 2007), *Babamın Bavulu*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Pamuk, Orhan (2008), *Masumiyet Müzesi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Pamuk, Orhan (2014), *Kafamda Bir Tuhaflık*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Pamuk, Orhan (2016), *Kırmızı Saçlı Kadın,* Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Parla, Jale (1993), *Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Parla, Jale (2002), *Donkişottan Bugüne Roman*, 4. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.

Sophokles, *Kral Oidipus* (2005), (Çeviren C. Çetinkaya), Bordo Siyah Yayınları, İstanbul.

Tezgör, Hilmi (2008), "Oğuz Atay'ın 'Babama Mektup'una Psikanalitik Bir Yaklaşım", hilmitezgor.blogspot.

TÜRK KÜLTÜR COĞRAFYASI EKSENİNDE TAŞELİ YÖRESİ EVLİLİK KÜLTÜRÜ: DÜĞÜN ÖNCESİ BAZI UYGULAMALAR

Doç. Dr. Onur Alp KAYABAŞI*

Özet: Halk kültürü, bireyin toplum içerisindeki yaşantısında, düzeni ve uyumu sağlar. Halk kültürünün oluşmasında, bireyin içinde yaşadığı toplumun tarihi, sosyal yapısı, kültürel olayları ve gelişen teknoloji etkili olur. Halk kültürü ürünleri, Türk toplum hayatının ifadesi, duygu ve düşünce birliğinin temel göstergesidir. Halk kültürü içerisinde evlilik, toplum hayatının kültür unsurlarının en yoğun yaşandığı geçiş dönemlerinden birisidir. Evlenme döneminde uygulanan adet ve inanmalarla, bireyin yeni başlayan yaşantısında mutlu olması, kötülüklerden korunması amaçlanır. Eski Türklerden günümüze kadar gelen inanmalarla, aileye yeni katılan bireyi kutsamak için, dinsel-büyüsel pratikler uygulanır. Bu çalışmada evlenme biçimleri, evlilik yaşı, evlilik isteğinin belirtilmesi, kız arama, kız isteme ve nişan gibi, evlenmenin düğün öncesi süreçlerini oluşturan aşamalarında yer alan uygulamaları, bunlara ilişkin çeşitli inanmaları ve bunların Türk kültür coğrafyası ile Taşeli Yöresindeki benzerlikleri üzerinde durulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Türk kültürü, evlenme, Taşeli yöresi*

Turkish Culture Geography as a Centerline Taşeli Region Wedding Culture: Prewedding Rituals

Abstract: Folk culture ensures individuals' order and harmony in social life. History, social structure, cultural events and developing technologies of the society in which the individual lives are effective at the formation of folk culture. Folk culture products are the expression of Turkish society life, a basic indicator of the unity of feeling and thought. Marriage in folk culture is one of the transitional periods in which the cultural elements of community life are most intense. With the practices and beliefs applied during the marriage period, its aimed that to be happy and protection from evil in the beginning of the individual's life. With the beliefs that come until to day from the ancient Turks, to bless the newly joined individual to he family religious-magical practices are applied. In this study, it wastried to focus on the applications of pre-wedding process of the marriage such as age of marriage, request-formarriage, searchforgirl, request of girlandengagementetc.,various beliefs related to these and their similarities in Turkish culture geography and Taşeli Region.

Keywords: *Turkish Culture, wedding, Taşeli region*

Giriş

Aile tanımı birçok araştırmacı tarafından farklı şekillerde tanımlanmakla beraber[1]; hepsinin ortak noktası toplumun temel biriminin aile olduğunu işaret etmesidir. Aile kavramı bütün toplumlarda önemini korumakla birlikte ailenin oluşma süreci de Türk toplumunda önemli bir yere sahiptir. Diğer tüm toplumlarda olduğu gibi, Türk toplumunda da aile kurma, evlenmek ile başlamaktadır. Evlenmek söz-

* Aksaray Üniversitesi Eğitim Fakültesi, oakayabasi@gmail.com

1 bk.Günindi ve Giren 2011; Nirun 1994; Ağdemir 1991; Martin 2002; Özgüven 2001.

cük anlamı olarak; erkek ve kadının, kanun ve törelere uygun olarak aile kurup birlikte yaşamaya başlamasıdır. İnsanın yaşamındaki bir dönüm noktası olan evlenme, kimi zaman büyük bir aşkla, kimi zamanda büyüklerin isteği (beşik kertmesi, berdel vb.) üzerine gerçekleşmiştir. Sosyal aile kavramının oluşması ve soyun devamı için de toplum hayatında gerekli kılınmıştır. Evlenme; kişilerin hayatlarında önemli bir dönüm noktası, geçiş eşiği ve sağlıklı bir toplumun devamlılığının asıl öğelerinden birisi olmasından dolayı, halk kültürü içerisinde kendisine önemli bir yer edinmiştir. Evlilik, bir erkekle bir kadın arasında Allah'ın koyduğu prensipler çerçevesinde gelişen, evli olma hali; toplumsal kuralların ve yasaların öngördüğü şekilde kişilerin yaşantılarını birleştirdikleri ilişkiler bütünü gibi anlamlara geldiği gibi *"ev eri olmak, eve bağlanmak"* (Ataman 1992: 3)gibi çeşitli anlamlara da gelebilmektedir.

Geçmişten günümüze her ana-baba çocuklarının aile kurup, çoluk çocuğa karışmalarını ister. Dede Korkut Hikayeleri'nde evlilik ile ilgili bu tür motifler geniş bir yer tutar. Kanlı Koca, oğlu Kanturalı'yı evlendirmek istediğinde şöyle der: *Yarenler, atam öldü, ben kaldım; yerini yurdunu tuttum; yarınki gün ben ölürüm, oğlum kalır, bundan yeğreği yoktur ki gözüm görürken oğul, gel, seni evereyim* (Gökyay 1976: 133).

Evlilik sadece bir tabiat güdüsüyle belli bir maksada yani kadın ve erkeğin cinsi duygularla birleşmesinde ibaret, karşılıklı menfaatlere yönelik bir kuruluş değil soyun üremesi ve devamı gibi kutsal bir amaca bağlıdır. Düğün törenleri de rastgele ve bir takım şekli gösteriden ibaret değildir. Büyük ölçüde din inanışlarına bağlı anlam ve önem taşıyan hareketlerdir (Ataman 1992: X).

Tarih boyunca, Türk toplum yapısında ev, ocak sahibi olmak, evlilik müessesesinin kurulmasıyla mümkün olmuş, evlilikle birlikte çocuk sahibi olmak, sosyal varlığın ve bütünlüğün devamlılığını sağlamıştır. Türkçede izdivaç için kullanılan, evlenme veya evlendirme tabirleri, evlenen erkek veya kızın baba ocağından ayrılarak ayrı bir ev (aile) meydana getirdiğinin ifadesidir (Kafesoğlu 1993: 216). Taşeli Yöresinde evlendirmeye, başgöz etmek, ev bark kurmak, ocak sahibi olmak gibi isimler verilmektedir.

Türklerin geçmişte konar-göçer bir toplum hayatı yaşamaları, gittikleri yerlere kendi kültürlerini götürmelerini ve ister istemez başka kültürlerin de etkisi altında kalmalarına neden olmuştur. Bu nedenle evlilik adetleri bölgeden bölgeye değişiklik gösterse de evlilik kendi içerisinde bir bütündür.

Türk topluluklarında ve Taşeli yöresinde evlilikle ilgili olarak birtakım hazırlık ve uygulamaların birbiri arkasına yapıldığı görülmektedir. Bu sebeple halk birtakım görenekleri uygulamak zorundadır. Evlenme ile ilgili göreneklerin çoğu kuşaktan kuşağa geçmiş, gelenekleşmiş olup, bunların içerisine birtakım inançlar ve pratikler girmiştir. Ancak çok eski zamandan beri uygulanan ve bugün artık Türk topluluğunun malı, kültürünün bir parçası haline gelmiş olan evlenme görenekleri ve uygulamalarının batılılaşma sürecinde yozlaşarak değişmekte olduğu da bir gerçektir (Erdentuğ 1977: 213).

1. Evlilik Çeşitleri ve Evlenme Öncesi Ritüeller

Geçiş dönemleri içerisinde incelenen evlenme, kız ve erkeğin bir aile olarak sosyal yaşama katılma sürecinin başladığı önemli bir dönemdir. Evlilik sonucu oluşan aile, toplumsal yapının temelini oluşturmaktadır. Her toplumda evlenme, bağlı bulunduğu kültürün gelenek ve göreneklerine göre gerçekleşmektedir. Bu sebeple, töre, âdet, gelenek ve göreneklere göre gerçekleştirilen evlilik, ait olunan toplumun evlenme kültürünü oluşturur.

1.1. Evlenme Biçimleri

Türk topluluklarında da varlığı bilinen farklı evlenme biçimlerine Taşeli yöresinde de rastlanmaktadır. Bunlar; beşik kertmesi, akraba evliliği, berdel ve kız kaçırmadır. Bunun yanında çok eşlilik gibi evlenme türüne de rastlanılmakla birlikte iç güveysi evlilik türüne rastlanılmamıştır.

1.1.1. Beşik Kertmesi

Türk dünyasında ve Taşeli yöresinde görülen evlenme biçimlerinden birisi '*beşik kertme*'dir. Çocuklar daha beşikte iken aileler, ileride çocuklarını birbirleriyle evlendirmek için, beşiklere birer kertik atarak, karşılıklı söz vermektedirler. Böylece çocuklar kendi istekleri dışında nişanlanmış olmaktadır. Genellikle ekonomik ilişkilerini daha da pekiştirmek isteyen aileler arasında bu tür evlilikler görülmektedir. Ancak, çocuklar büyüdüklerinde böyle bir evliliğe karşı olabilmekte veya ailelerden biri sözünden dönebilmektedir. Böyle bir durumda, aileler arasında sürtüşmeler ve gerginlikler ortaya çıkmaktadır (Örnek 2000: 187). Dede Korkut Hikâyeleri'nde de adı geçen beşik kertme yoluyla çocukların nişanlanmaları eski bir gelenektir. Dede Korkut Hikâyeleri'nde geçen beşik kertmesiyle ilgili bölüm şu şekildedir: *Oğuz beyleri Pay Püre'nin bir oğlu, Pay Biçen'in bir kızı olması için dua ederler. Pay Biçen Bey "Beyler Allah Ta'ala bana bir kız verecek olursa, siz şahit olun, benim kızım Pay Püre Bey'in oğluna beşik kertme yavuklu olsun."* diyerek çocuklar doğmadan onların nişanlarını ilân etmiştir (Gökyay 1976: 49).

Günümüzde önemini kaybetmeye başlayan beşik kertmesi uygulaması Türk topluluklarında şu şekillerde görülmektedir. Kaşkay Türkleri arasında *'göbek kesiği'*; Kırgızlarda anne hamile değilken ya da çocuk anne karnındayken çocukları evlendirmek için sözleşilmişse *'belkuda'*; çocuklar beşikteyken sözleşilmişse *'beşikkuda'* adıyla; Tuvalarda, kız çocuğunun kıçının altına keçi kılı bırakma şeklinde; Hakaslar da çocuk doğmadan önce "Birimizin oğlu, birimizin kızı olursa, çocuklarımızı birleştirek! Eğer ikimizin de oğlu veya kızı olursa, keher atları değiştirek!" diyerek beşik kertiği yapılmaktadır (Karaaslan 2010: 285; Dıykanbayeva 2009: 209-210; Jumabayev 2006: 37-38; Kenin-Lopsan 1998:298; Yoloğlu 1999: 27). Türk topluluklarında olduğu gibi Taşeli yöresinde de yaygın olmasa da aynı zamanda doğan çocuklara beşik kertmesi yapılmaktadır (Ermenek, Gülnar, Anamur, Bozyazı).

1.1.2. Akraba Evliliği

Akraba evliliği, Türkler arasında İslâmiyet'in kabul edilmesinden önce görülmemektedir. Dışarıdan evlenme; doğal etkenlere, salgınlara ve saldırılara göğüs

gerebilmek için göçebe Türk gruplarının yaşantısına daha uygundur (Bacon 1965:50-52; Eker 1998: 17-18). Köktürklerde amca çocuğu ile evlilikler yasaklanırken, Karahanlılar devrinde *mübah* sayılmaya başlanmıştır (Divitçioğlu 2004: 165-166). Akraba evliliği Arapların İslâmiyet öncesinden taşıdıkları bir evlilik modeli olarak Emeviler döneminde *'İslâmlaşmayla birlikte Araplaşma'* sonucunda devam ettirilerek, İslâm toplumu içerisinde yayılmaya başlamıştır (Koratayev 2000: 401-403).İslamiyet'le birlikte Türk kültüründe akraba evliliklerine yaygın olarak rastlanmaktadır. Özellikle kırsal kesimde yaygın olarak görülen bu uygulama köyden kente göçlerin yoğun olduğu şehirlerde de belli ölçüde görülmektedir. İki tür akraba evliliğinden söz etmek mümkündür. Bunlar, amcaoğlu ile amcakızı ya da teyze oğlu ile teyzekızı arasında gerçekleşen, aynı cinsten kardeşlerin çocuklarının evliliğini ifade eden paralel kuzen evliliği; dayıoğlu ile halakızı ya da halaoğlu ile dayıkızı arasında gerçekleşen ayrı cinsten kardeşlerin çocuklarının evliliğini ifade eden çapraz kuzen evliliğidir (Tezcan 2000: 49-53).

Kaşkay Türkleri arasında çok yaygın bir şekilde görülürken; Kırgızlarda anne tarafından yapılabilirken baba tarafında yedi ata geçmeden bu mümkün değildir (Karaaslan 2010: 283; Aynakulova 2006: 96; Dıykanbayeva 2009: 212). Taşeli yöresinde, malın dışarı çıkmaması için *ve "Kendi kötümüz elin kötüsünden iyidir, uzak çevreden gelen bize bakar mı, bakmaz mı?"*inancıyla akraba evlilikleri yapılmaktadır (Ermenek, Anamur, Bozyazı, Gülnar, Mut, Silifke).

1.1.3. Berdel

Bu tip evlenme şekline Türk toplulukları arasında ve Taşeli yöresinde rastlanmaktadır. Berdel geleneğine *'bedel evliliği', 'kızların değiş-tokuşu'* veya *'değişik usulü'* de denilmektedir (Örnek 2000: 188). Kırgızlarda *'kayçıkuda'*; Kaşkaylarda*'Gobego'* adıyla bulunmaktadır (Jumabayev 2006: 243-244; Karaaslan 2010: 289). Türk topluluklarında görülen *berdel* usulü evlilik, Taşeli yöresinde de görülmektedir. Yörede karşılıklı kız alıp verme şeklinde yapılan evlenmeler mevcut olup, bu olaya *'değişik'* denilmektedir (Ermenek, Anamur, Gülnar, Mut, Bozyazı)

1.1.4. Kız Kaçırma

Evlenmek isteyen gençlerin isteklerine ailelerin çeşitli nedenlerle karşı çıkması üzerine, gençlerin kaçarak kendi rızalarıyla evlenmesi şeklinde tezahür eden bu evlilik türü Türk dünyası'nda ve Taşeli yöresinde zaman zaman görülmektedir. Çok hoş karşılanmayan, hatta ayıplanan bu evlilik türü, bazen taraflardan kızın rızası olmadan da gerçekleşebilmektedir. Bu durumda aileler arasında düşmanlık meydana gelmekte hatta bu düşmanlık aileler arasına kan girmesine neden olmaktadır (Yeşil 2012: 154).

Hakaslarda *'tuhtam'*; Kırgızlarda *'al agacıp'*; Gagavuzlarda *'kavramak'* adlarıyla bulunmaktadır. Altaylılarda da kız kaçırma görülmektedir (Yoloğlu 1999: 41; Kalafat 1996b: 90; Perçemli 2011: 75; İnan 2000: 166). Türk topluluklarında olduğu gibi Taşeli yöresinde de geçmişte kız kaçırma yoluyla evlilik sıkça yapılmış ve genellikle sözlüsünü ve nişanlısını kaçırma şeklinde gerçekleşmiştir. Toros dağlarının engebeli ve yüksek olmasına bağlı olarak halk arasında, *"Allah bu enginli,*

yüksekli dağları kocadan boşanmış avrad ile nişanlı kız için yaratmış." denilmektedir. Toroslarda genellikle halk orta halli olduğu için düğün masraflarını karşılayamaz. Bu nedenle kız kaçırma olayı, fakirlikten, düğün yapmamak için, isteyip verilmeme ve uzun süren nişanlılık döneminin ardından yapılmaktadır. Ayrıca, eğer kızı ailesi vermezse, genelde kızlar kaçırılarak bir ay sonra düğün yapılır. Halk tarafından kaçırılan kızlar için: *"Canavar dişlediğin alır."* denir. Bu nedenle kaçırılan kızlar, kaçıran kişiyle evlenmek zorunda kalır. Evlenmezlerse de *"şunun bunun artığı"*denilir. Geçmiş dönemlerde evlenecek olan erkek, evleneceği kızı yayla göçlerinde, düğünlerde, çeşme başlarında, ekin biçilen tarlada ya da davar sağmaya gittiği yerde beğenerek, dolaylı yollardan takip ederek kaçırır. Tabi bu kaçırma işlemi kızın ve erkeğin belli bir yerde buluşması şeklinde gerçekleşir (Kayabaşı 2018: 72).

1.1.5. Çok Eşlilik

Her toplumun olduğu gibi Türklerin de bir yazısız hukuk dönemi vardır. Yasa koyan hukuk adamının çıkışına kadar, hukuki işler bir takım âdetler ve geleneklerce düzenlenir. Genel olarak bu geleneklere bakıldığında, kadına oldukça iyi bir statü verilmiştir. Yakutlarda (Saha), Kırgızlarda, Orta Asya Türk aşiretlerinde bugün Batı ve Doğu Türkistan da aynı durum görülmektedir (Erkul 2002: 90).

Eski Türklerde çok eşlilik konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bunlardan birisine göre; eski Türklerde çok eşlilik bulunduğunu gösteren hiç bir etnografik araştırma bulunmamaktadır. Hatta Dede Korkut hikâyelerinde çocuğu olmayan Dirse Han, karısına kızsa da, onu çocuğu olmadığı için suçlasa da ikinci bir eş almayı düşünmez (Gökyay 1976: 2-3).

Taşeli yöresinde az da olsa çok eşliliğe rastlanmıştır. Yörede görülen çok eşlilik türü evliliklerde diğer eşlerin farklı evlerde oturtulma geleneği vardır (Anamur, Gülnar, Mut, Bozyazı, Silifke). Diğer eşler ve onlardan olan çocukların hayatlarını idame ettirebilmeleri için ev, tarla verilmesi veya bankaya belli bir miktar para yatırılması uygulamasına gidilmektedir. Kuma olarak getirilen eşlerden olan çocuklar medeni hukuk karşısında eşit olmakla birlikte sosyal hayat içerisinde bir takım güçlüklerle karşılaşmaktadırlar. Hatta miras paylaşımında diğer eşlerden olan çocuklar bu paylaşımdan mahrum bırakılmaya çalışılmaktadır.

1.2. Evlilik Çağı\ Yaşı ve Evlilik İsteğinin Belirtilmesi

Geleneksel kesimde kız ve erkeğin biyolojik ve fizyolojik gelişmelerle buluğ çağına girmesiyle evlilik çağı başlar. Bu belirtilerle birlikte kişisel sorumluluklar da başlar. Kızlar ev işlerine katılarak, aile ve grup içerisinde genç kızlığın gerektirdiği rollere bürünür, karşı cinsle ilgilenmeye başlarlar. Erkek çocuk da, aynı toplumsal role bürünerek, evin ekonomisine katkıda bulunmaya başlar. Bu arada erkeğin askerliğini yapması, İş bulması, evlenmesi için geçerli sayılan ölçülerdir. Evlenme işinde, abilerin, ablaların daha önce evlenmelerine dikkat edilir. Abla veya abinin izni olmadan, küçük kardeşe evlenme sırası verilmez. Kırsal alanda evlenme, kentlere göre daha erken yaşlarda olmaktadır. Yasalarımıza göre çocuğun reşit sayıldığı yaş 18'dir. Medeni kanuna göre evlenebilmek için kızın 15,erkeğin 17

yaşını doldurması gereklidir. Ancak, 14 yaşını doldurmuş kızla, 15 yaşını doldurmuş erkek yargıç kararıyla ve ana baba vesayeti ile evlenebilirler (Örnek 2000: 189-190). Anne ve babaya duyulan saygı onların sözünden çıkmamalarına ve gençlerin evlenme isteklerini, onlara doğrudan söylemelerine engel olmakta, gençleri çeşitli hareketlerle evlenme isteklerini anlatmaya sevk etmektedir. Türk topluluklarında ve Taşeli yöresinde evlilik çağı, yaşı ve evlilik isteğinin gençler tarafından belirtilmesiyle ilgili bir takım uygulamalar görülmektedir.

Kırgız, Kazak, Kosova, Bulgaristan, Dağıstan Kaşkay gibi Türk topluluklarında gençler evlilik isteklerini davranışları, tavırları, sözleri gibi çeşitli şekillerle belli etmektedirler. Ataerkil toplum yapısı burada kendisini güçlü bir şekilde göstermektedir (Aynakulova 2006: 103; Köktan 2008: 151; Karaoğlu 2013: 198; Kalafat 1999: 67; Karaaslan 2010: 411). Türk toplulukları arasında olduğu gibi, Taşeli yöresinde evlenme yaşıyla ilgili kesin bir yargı görülmemektedir. Yörede evlenme yaşı yörelere göre farklılık göstermekle birlikte, genel olarak 18-25 yaşları arası evlenmek için en uygun dönem olarak kabul edilir. Eğitim görmüş gençlerde evlenme yaşı daha yüksektir. Evlenecek kızın, erkekten birkaç yaş küçük olmasına dikkat edilmektedir. Evlenmek için kardeşler arasında sıra gözetimi geçmiş dönemlerde görülmekteyken, son dönemlerde evlilikler sıraya bakmadan gerçekleşmektedir (Anamur, Ermenek, Gülnar, Mut, Silifke, Bozyazı). Sosyal yaşamdaki değişiklikler vb. sebeplerle evlilik yaşı da son yıllarda yükselmiştir. Taşeli yöresinde de kız hiçbir şekilde evlilik isteğini söyleyememekte, erkek ise aracılar vasıtasıyla (Abi, dayı, hala vb.) bu isteğini iletebilmektedir (Anamur, Silifke, Gülnar, Mut, Ermenek, Bozyazı) *"Ulu sözü dinlemeyen ulur durur"* atasözü bağlamında babanın uygun gördüğü kişiyle evlenilir (Anamur, Bozyazı, Gülnar, Mut). Yörede evlenmek isteyen erkek ya çorbada kaşık bırakır ya da pilava kaşık saplar. (Ermenek, Anamur, Gülnar, Mut) Genç kız başına al cember[2] bağlar (Anamur, Gülnar, Bozyazı). Geçler asi tavırlar sergiler, taydaşlarının çoluk çocuğa karıştığından bahseder (Silifke, Anamur, Gülnar, Ermenek, Mut, Bozyazı).

1.3. Eş Seçimi\ Kız Arama

Geleneksel kesimde evlenme işi kız bakma, kız arama, kız soruşturma ile başlar. Oğullarını evlendirmek isteyen aileler, akrabalarından, komşularından ve yakın çevrelerinden olmak üzere kız aramaya başlarlar. Bu konuda arkadaşlar, komşular da yardımcı olur (Örnek 2000: 190). Türk kültüründe eş seçimi yapılırken bazı hususlara dikkat edilmekte, evlenilecek kadın ve erkekte bir takım özellikler aranmaktadır.

Dede Korkut kadınların dört türlü olduğunu söylemektedir: *"Karılar dört türlüdür. Birisi solduran sopdur. Birisi tolduran topdur. Birisi ivün tayagıdur. Birisi niçe söyler-isen bayagıdur =Birisi solduran soptur. Birisi dolduran toptur. Birisi evin dayağıdır. Birisi ne kadar dersen bayağıdır."* (Özsoy 2006: 52). Bu kadınlar içerisinde evlenilecek olanı evin dayağı (direği) olanıdır. Bu kadının özellikleri de Dede Korkut'ta şu şekilde sıralanır: *"İvin tayagı odur ki yazıdan yaban*

---

2 Başörtüsü

ive bir konuk gelse, er adam ivde olmasa ol anı yidürür, içürür, agırlar, azizler, gönderür. Ol Ayişe, Fatıma soyıdurhanumanun bebekleri yetsün. Ocağunabunçulayın avrat gelsün. = Kırdan yaban eve bir misafir gelse, kocası evde olmasa da o; onu yedirir, içirir, ağırlar, azizler, gönderir. O Ayişe, Fatıma soyundandır hanım. Onun bebekleri yetişsin. Ocağına bunun gibi avrat gelsin" (Özsoy 2006: 52).

Kanlı Koca oğlu Kanturalı Hikâyesi'nde de Kanturalı il il dolanıp kız bulamayınca babasına evlenmek istediği kızın özelliklerini şöyle sıralar: *Ben yerimden doğrulmadan o kalkmış, ayağa dikilmiş olmalı, ben Karakoç atıma binmeden o binmiş olmalı, ben kanlı kâfir eline varmadan o varmış, bana baş getirmiş olmalı* (Gökyay 1976: 133).

Kutadgu Bilig'te evliliğin kiminle yapılması gerektiği özetle şu şekilde anlatılmaktadır: *Evlenirken çok dikkatli olmalı ve iyi bir kız aranmalıdır. İyi bir kız, soyu sopu belli, iyi bir aileye mensup, iyi bir Müslüman, hayâ sahibi ve temizdir. Erkek yüzü görmemiş, bakire bir kız olursa karşılaştırma yapamayacağı için kocasını sevecektir. Erkek kendinden aşağı bir kızla evlendirilmelidir. Kız kocasından yüksek aileye mensup olursa erkek ona esir olur. Yüz güzelliği yerine huy güzelliği tercih edilmelidir en önemlisi kadın takva sahibi olmalıdır* (Arat 2006: 769-773).

Erkeklerin eş seçimiyle ilgili geçerli olan kurallar Türk kültürü içerisinde kız için de görülmekte, kız de kendisiyle evlenmek isteyen erkeklerde bir takım özellikler aramaktadır. Kam Büre Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda Banı Çiçek, beşik kertme sözlüsü Bamsı Beyrek'le evlenmeden önce onu binicilik, ok atma ve güreşte sınar. Bamsı Beyrek'in maharetini gördükten sonra onunla evlenmeye karar verir (Gökyay 1976: 56-57).

Taşeli yöresinde de yapılan evlilikler anne, babanın rızasıyla gerçekleştiği için kız istenmeden önce soruşturulur. Kızın soruşturulması mahalleden başlanıp, ailenin büyüklerine, yakınlara ve arkadaşlara sorarak yapılmaktadır. Yani kız bakma tavsiye üzerine yapılır. Uygun değilse, *"O bizim dengimiz değil."* denir. Bir kız, bir erkekle sokakta görünürse o kızı almak isteyenlerin sayısı düşer (Ermenek, Anamur, Bozyazı, Silifke). Genelde kız beğenme düğünlerde olmaktadır. Kızı, erkeğe göstermek için düğünde karşılıklı oynarlar. Gösterilecek kız, erkeğin annesi ya da kız kardeşi tarafından oyuna çağrılır. Kız gönlü varsa kalkıp oynar. Kız oynayınca da davulun ardından para takılır (Ermenek, Anamur). Erkek için ailenin geçimini sağlayabilecek olması, iyi huylu olması, eli ayağı düzgün olması vb. özellikler aranmaktadır (Anamur, Mut, Bozyazı, Gülnar, Ermenek, Silifke).

Kız beğenilirken dikkat edilmelidir, soyu sopu bilinmeli, huyu suyu iyi araştırılmalıdır. Yöre insanın düşüncesi *"her güzelden kadın olmaz, aslı soy olmayınca"* görüşüdür. İyi gelin kocasının yüzünü eğdirmeyendir (Anamur, Mut, Gülnar, Ermenek).

1.4. Görücü Gitme /Dünür Gitme, Kız İsteme ve Söz Kesimi

Görücülük, dünürcülük daha çok şehir ve kasaba ortamlarının birer göreneği durumundadır. Kırsal kesimde, görücülük ile kız isteme birbirine karışmıştır. Aynı çevrede yaşayan gençler ve aileleri zaten birbirlerini gördükleri ve tanıdıkları için

görücülüğe gitmek yerine doğrudan dünürcülüğe gitmektedir. Geleneğin devam ettiği yerlerde kız görmeye erkeğin annesi ve yakın akraba olan kadınlar gider. Kadınlar önce kızın güzelliği, terbiyesi, temizliği, davranışları vb. hakkında yargıya varırlar. Daha sonraki aşama kızın ve ailesinin soruşturulmasıdır. Bu arada kız tarafına da düşünme süresi tanınmış olmaktadır. İki taraf karşılıklı, olumlu değerlendirmeye varınca görücülerin işi sona ermektedir. Bu tür uygulamalarda erkek ya da kızdan çok ailelerin girişimi, beğenisi ve isteği önemlidir (Boratav 1994: 173-174; Örnek 2000: 185-186).

Divanü Lûgat-it-Türk'te dünürcü kavramı için *arkuçı, yorıgçı ve sawçı* kelimeleri verilmektedir (Atalay 1985: I. C. 141; 1986, II. C. 51; III. C. 154). Başkurt, Kazak ve Altay lehçelerinde güvey ve kız ailesi arasında aracılık eden kişiye *'yavçı' (yuçı)* denilmektedir. Türkmenlerde ve Kaşkaylarda dünürcüye *'sovcu'* kelimesi kullanılmaktadır. Kırgızlarda *'cuuçuciberüü'*; Tıvalarda*'aytırar'*; Gagavuz Türklerinde *'arakı', 'kodosçu'*; Kosova Türklerinde *'misiçi';* Irak Türkmenlerinde *'dilekçi'* denilmektedir. Bu gelenek de çok eskilerden günümüze kadar süre gelmiştir. Dünürcü olarak genelde yaşça büyük, halka nazı geçen, sevimli, namuslu ve konuşkan insanlar gönderilmektedir (İnan 1998: 347; Karaaslan 2010: 164; Dıykanbeyava 2009: 211; Yoloğlu 1999: 36); Perçemli 2011: 71; Eroğlu 2008: 169; Murad 2009: 292). Taşeli yöresinde erkek ve kız tarafının arasını yapan kişiye *'görücü', 'aracı', 'dünürcü', 'ar elçisi'*, 'isteyici' denilmektedir.

Türk topluluklarında görüldüğü gibi Taşeli yöresinde de görücü gitme, kız isteme ve söz kesimiyle ilgili olarak bir takım uygulamalar görülmektedir. Kız istemeye giden dünürcü, isteme faslındaki bütün masrafları karşılar (Anamur, Ermenek, Mut, Gülnar, Bozyazı). Uygun bir eş bulunduğunda oğlanın annesi, yakın bir akrabası veya arkadaşı gönlünün olup olmadığı konusunda oğlanın ağzını arar. Eğer oğlanın da gönlü varsa kıza görücü gitmeye karar verilir. Böylece gelin adayı belirlendikten sonra oğlanın anası ve yakın akrabalarından birkaç kadın, kız evine görücü giderler. Giderlerken kız evine haber verilmez, kız doğal haliyle, günlük kıyafetleriyle, görülür. Kızın hizmet edişine, oturup kalkmasına, dışarıdan görülebilen fiziki kusurları olup olmadığına, ağzının kokup kokmadığına bakılarak kız iyice incelenir (Anamur, Gülnar, Bozyazı, Mut, Silifke). Taşeli yöresinde kız istenirken şu yol takip edilmektedir. Erkek beğendiği kızı annesine söyler. Erkeğin annesi, kız kardeşi ve teyzesi, kızı görmeye giderler. Erkeğin annesinin gönlü olursa, kız tarafına haber verilir. Bazen de araya *"aracı"* koyulur. Arayı yapması için ise mendiline para konulur. Aracı, denilen kişi kızın annesiyle konuşur, annesi kızını vermek istemezse; *"Münasibimiz var."* der (Anamur, Silifke, Gülnar, Bozyazı, Mut, Ermenek).

Oğlan tarafından gelenler kız evinde halının, kilimin, paspas vb. altına gizlice çöp vb. bir şey saklayarak kızı sınarlar. Bir dahaki gelişlerinde bıraktıkları şey hala orada duruyorsa kız temizliğe önem vermiyor demektir (Gülnar, Anamur, Ermenek). Dünürcü, *"Allah emri ile eviniz iyi, ayranınız koyu değil, sizinle hısım olmaya geldik biz"* diyerek niyetlerini belli eder (Ermenek, Gülnar, Mut).

Türk topluluklarında ve Taşeli yöresinde kız, her zaman evin dışına giden evde kalıcı olmayan evlattır. Yakutlarda (Saha) bu yasayı teyit eden bir atalar sözü vardır. *Kız ogo omukka anallah kıl boulağa = kız çocuk yabancıya tayin edilmiş yaratıktır* (İnan 1998: 241). Türklerin örf ve adetlerine bağlı olarak kız isteme olayı yöreden yöreye değişiklik gösterse de geçmişten günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir. Dede Korkut hikâyelerinde Dede Korkut, Beyrek için Deli Karçar'ın kız kardeşini isterken şöyle der: *Karşı yatan dağını aşmaya gelmişim, akındılı suyunu geçmeye gelmişim; dar koltuğuna kısılmağa gelmişim; Tanrı buyruğuyla, peygamberin kavliyle, aydan arı, günden görklü kız kardaşın Banıçiçek'i Bamsı Beyrek'e dilemeğe gelmişim* (Gökyay 1976: 60). Bu sözler o gün nasıl kız isteme esnasında canlılığını koruyorsa günümüzde de canlılığını korumaktadır.

Taşeli yöresinde kız istemeye, kızın ailesinin de gönlü olursa erkek tarafının büyükleri ve yengeler perşembe akşamı *(hayırlı gece)* kız evine gider (Anamur, Gülnar, Silifke, Ermenek, Mut, Bozyazı). Kız isteme faslında, erkek evi kız evine hediyelik götürür. Kız evi, kızını verecekse değişik hediyeler koyar. Vermeyecekse de aynısını geri gönderir (Ermenek). Kız istemeye yengelerin götürülmesinin sebebi kız tarafına ailede dirliğin, düzenin, huzurun yerinde olduğunu göstermektir.

Oğlan tarafı kızı istemeye gitmeden bir yarasa tutar, yarasayı kurutur cebine koyar bunun kız isterken uğur getirileceğine inanılır. Kız istemeye oğlanın, babası, annesi ve aile büyükleri gider. Kız evine: *"Sizden hısımlık ummaya geldik"* denir. Sohbetten sonra hiçbir şey sorulmadan kalkılır. Bir süre kız evine uğranmaz. Bu süre kız evinin durumu değerlendirmesi, oğlan tarafını araştırması için verilir. Bu süre buyunca oğlan tarafı araştırılır. Babası, kızın annesine, kızın gönlünün olup olmadığını anlamak için: *"Kızın ağzına bir ip ölç bakalım."* der (Anamur, Bozyazı, Ermenek, Gülnar). Kıza fikri mutlaka sorulmalıdır bu sünnettir. Hz. Muhammet (SAV) kızı Fatıma'ya, Hz. Ali ile evlenmeye gönlü olup olmadığını sormuş iki genci ondan sonra evlendirmiştir. Kız verilecekse bile ilk istemede verilmez, eşe dosta sorma bahanesiyle erkek tarafı gönderilir, çünkü kız evi naz evidir (Silifke, Gülnar, Mut, Ermenek, Bozyazı, Gülnar).

Birkaç gün sonra oğlan tarafı tekrar gelir. Kız evinin kızı vermeye gönlü yoksa kızı verimkâr değillerse söze ilk onlar başlar -oğlan tarafı söze hemen başlamaz kız tarafının kararını bekler- *"Sizin orağınız keskinleşmiş ama bizim başağımız daha olgunlaşmadı."* denilerek uygun bir dille reddedilir. Eğer kız tarafının gönlü varsa ancak ailede kızın verilmesini istemeyen başka biri varsa o kişi kız isteme sırasında evin ocağının bacasından su döker, dünürcünün ayakkabısının içine tuz atar, istemeye gelen kayınbabanın ayakkabısının ökçesini keser, ayakkabısının içerisine tuz atar ya da su döker (Anamur, Mut, Gülnar, Bozyazı, Silifke, Ermenek).

Hoşbeşten, havadan sudan sohbetten sonra oğlan tarafından yaşlı ve iyi konuşan biri, *"Allah'ın emri peygamberin kavliyle kızınız falanı oğlumuz falana istemeye, hısım olmaya geldik."* der. Kızın aile büyükleri de *"Allah yazdıysa olsun."* derler. Kız verilmişse *"Tatlısını yiyelim."* denir. Daha sonra ki bir gün için *kaville-*

şilir (sözleşilir) (Anamur, Bozyazı, Gülnar, Mut, Ermenek, Silifke). Yörede başlık parası uygulamasına rastlanılmamıştır.

Kızın verildiğinin göstergesi olarak değerlendirebilecek söz kesme uygulaması, tıpkı nişan gibi yüzük, küpe vb. takılar takılarak kutlanmaktadır. Takı takılmasının amacı da artık bu kızın istenildiği ve ailesi tarafından verilmesinin uygun görüldüğü ve başka görücülerin kızı istemeye gelmemesi gerektiğini belli etmektir. Söz kesme işleminden sonra tatlı yeme uygulaması da Türk topluluklarında evlilik ritüellerinde sıkça görülmektedir. Türklerde yaşam, tatlı ile başlamakta ve tatlı ile bitmektedir. Doğum, nişan, evlilik, sünnet ve hatta ölüm gibi geçiş dönemleriyle ilgili yemeklerin çoğu zaman sembolik yemeği *'tatlı'*dır (Özdemir 2005: 188). Özellikle evlilik töreninde huzur ve sükûnetin korunması için acıya yer verilmez. Kız istemede tatlı yeme âdeti evlilik hayatının tatlı geçmesi, kız tarafı ile oğlan tarafının tatlı geçinmesi içindir (Eker 1999a: 49). Burada sempatik büyü inancına dayanılarak, tatlılardaki tatlılığın yapılacak birleşmeye geçirilmek istendiği görülür (Erdentuğ 1974: 375-376).

Türk topluluklarında olduğu gibi Taşeli yöresinde de kız istemenin ardından söz kesimi ve tatlı yeme uygulaması yapılmaktadır. İstenilen kıza başka görücülerin gelmemesi için yüzük, küpe, yazma, kıyafet vb. hediyeler verilmektedir (Anamur, Bozyazı, Gülnar, Silifke, Ermenek, Mut). Oğlan tarafının getirmiş olduğu tatlı yenilerek söz kesilmiş olur. Tatlı yenilmesinin sebebi iki tarafın anlaşarak kızın verildiğinin arada hiçbir sorunun olmadığının gösterilmesi diğer bir amaç da gençlerin ileriki yaşamlarını ağız tadıyla sürdürmeleri içindir (Anamur, Bozyazı, Gülnar, Silifke, Ermenek, Mut).

1.5. Nişan Töreni ve Nişanlılık Dönemi

Kızın istenmesiyle birlikte yapılan söz kesme uygulamasından sonra uygun bir zaman seçilerek aileler arasındaki bağ nişan ile resmileştirilir. Nişanda kızla birlikte oğlana yüzükleri takılır. Aileler kendi akrabalarını ve tanıdıklarını nişana davet ederler. Kimi zaman küçük eğlencelerin de yapıldığı nişan merasimleri yöreden yöreye kısmen değişen âdetlerle yerine getirilir (Gönen 2006: 63). Geçmiş dönemlerde nişan ile söz aynı günde yapılırken zamanla bu gelenek değişmiş ve nişan ayrı bir günde yapılmaya başlamıştır. Nişanlılık süresinin kesin bir kuralı yoktur. Bu süre daha çok iki tarafın anlaşmasına bağlıdır. Kimi özel durumların, askerlik, okul, gurbetten dönüş, hastalık, ölüm, vb. dışında süre uzatılabilir ya da kısaltılabilir. Sürenin uzatılmasında ya da kısaltılmasında her iki tarafın hazırlanması ve kimi ekonomik etmenler de rol oynamaktadır (Örnek 2000: 193-194). Gençler nişan töreninden sonra artık nişanlı sayılırlar ve birbirini tanımaya çalıştıkları ve ailelerin de düğün için hazırlıklarını tamamladıkları dönemdir. Geleneksel kesimde nişanlılık döneminde gençler ya aileleri yanında birbirleriyle görüşürler ya da saklı gizli görüşmeye çalışmaktadırlar.

Erkek ile kız arasında ya da erkeğin ailesi ile kızın ailesinin arasında yapılan anlaşmanın somutlaştırılması görevini nişan yüzüğü üstlenmektedir (Gönen 2006: 64). Nişan ve yüzük takma geleneği eski dönemlerden beri uygulana gelmiş bir

gelenektir. Eski Türklerde evlenmeyi düşünen çiftlerin birbirlerine yüzük takarak ve mendil vermek suretiyle nişanlı sayıldığı bilinmektedir (İnan 2000: 166). Eski Türklerde nişanlanma delikanlı tarafından kızın açık başına bir elbise atmak suretiyle olurdu; başka bir tarihçi ise *"evlenmek isteyen Türkler kızın açık başına mendil korlar; kız mendili kabul ederse rızalık nişanı sayılır"* der. Altay Türkleri arasında delikanlı, kaçırmak için sözleştiği kızdan nişan olarak bir mendil alır (İnan 1998: 348-349). Dede Korkut'ta yüzük ve nişan sözleri, Kam Büre Bey Oğlu Bamsı Beyrek Boyunda şu cümlelerle geçmektedir: *...Beyrek üç öptü bir dişledi 'Düğün kutlu olsun han kızı' dedi. Parmağındaki altın yüzüğü çıkardı, kızın parmağına geçirdi. 'Ortamızda bu nişan olsun, han kızı' dedi* (Gökyay 1976: 57).

Kırgızlarda *'söykesaluu, sırga saldı'*; Kazakistan'da *'öltiri toy'* adı altında; Kaşkaylarda *'şalenguşter, üzükçarget, kefşenguşter, şirinihorluk'* gibi farklı adlarla nişan merasimi yapılır (Jumabaev 2006:42-43; Altay 1998: 159; Karaaslan 2010: 176-177). Türk topluluklarında da görülen nişan töreni, Taşeli yöresinde evlilik sözü verildikten sonra ailelerin yüzük takmak için nişanda bir araya gelmesiyle gerçekleşir. Geline güzel bir elbise giydirilerek, süslenir. Erkek evi kız evine giderken, kestiği bir keçiyi küle bulayıp pişirerek götürür, buna *'sövüş'*denir. Yemek yenilir, şerbet içilir, lokumlu pekmezli helva dağıtılır, sonra nişan yapılır. Gelinin ve damadın parmağına altın yüzük takılarak dua edilir. Aileye çok yakın olanlar altın, komşular para takar. O paralarla kız tarafı *çeyiz düzer*[3]. Ancak nişan bozulursa kız tarafı gelen hediyeleri geri verir. Nişanlılık döneminde düğün günü kararlaştırılır. Evlilikle nişanlılık arasındaki süre en fazla bir yıl tutulur. Nişan ile düğün arasındaki kurban bayramında erkek evi kız evine, boynuzuna kırmızı kurdele ve altın bağlı bir kurban gönderir. Kız evi tarafından kesilen bu kurban komşulara dağıtılır (Ermenek, Mut, Anamur, Gülnar).

Sonuç

Kültür, toplumların geçmişi ile geleceği arasında bir köprü görevindedir. Halk kültürü ürünleri de bağlı bulunduğu toplumun maddî ve manevî unsurlarına bağlı olarak oluşur ve gelişir. Kültürel unsurlar yer, zaman, modernleşme gibi farklı etkenlere bağlı olarak bir dönüşüm içerisine girseler de anlam bağlamında aynı özelliklerini koruması onun özü itibariyle aynı kaldığını göstermektedir. Bu noktada Türk kültür coğrafyası ve Taşeli Yöresindeki evlilik öncesi ritüeller Türk tarihi boyunca uzanan tarihî kültürel kökenleriyle ve birbiriyle belirgin bir bütünlük gösterdiği görülmektedir.

KAYNAKÇA

Ağdemir, Sürmeli (1991), "Aile ve Eğitim", *Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Dergisi*, C. 1, S. 1, s. 11-14.

Altay, Halife (1998), *Anayurttan Anadolu'ya, (2. Basım)*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Arat, Reşit Rahmeti (2006), *Kutadgu Bilig*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

---

[3] Çeyiz almak.

Atalay, Besim (1985), *Divanü Lügati't Türk Tercümesi II. Cilt*, TTK Basımevi, Ankara.

Atalay, Besim (1985), *Divanü Lûgat-it Türk Tercümesi I Cilt*, TDK yayınları, Ankara.

Ataman, Sadi Yaver (1992), *Eski Türk Düğünleri ve Evlenme Ritleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Aynakulova, Gülnisa (2006), "Kırgızlarda Evlilik ve Evlenme Törenleri", *Millî Folklor*, C. 9, Yıl 18, S. 72, s. 95-106.

Bacon, E. Elizabeth (1965), *Esir Orta Asya* (çev. Tansu Say), Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul.

Boratav, Pertev Naili (1994), *100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*, Gerçek Yayınevi, İstanbul.

Dıykanbayeva, Mayramgül (2009), *Kırgız Atalar Kültü ve Kırgız Atalar Kültünün Yaşayan Kültüre Etkileri*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi, Ankara.

Divitçioğlu, Sencer (2004), *Osmanlı Toplumunun Kuruluş Sürecini Açıklama: Ortaçağ Türk Toplumları Hakkında*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Eker, Gülin Öğüt (1999), "Türk Kültürü İçinde Kıbrıs Düğün Geleneğinin Değerlendirilmesi", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, S. 1, s. 39-50.

Eker, Gülin Öğüt (1998), *Karakeçili Türkmen Düğünü*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi, Ankara.

Erdentuğ, Nermin (1974), "Türkiye'nin Karadeniz Bölgesi Evlenme Görenekleri ve Törenlerinin Etnolojik İncelemesi", *I. Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri (Ekim 1973)*, Ankara, Başbakanlık Basımevi, s. 373-382.

Erdentuğ, Nermin (1977), *Sosyal Adet ve Görenekler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Erkul, Ali (2002), "Eski Türklerde Evlenme Gelenekleri", *Türkler Ansiklopedisi 3. Cilt*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara. s. 90-107.

Eroğlu, Erol (2008), *Prizren Türk Halk Kültüründe Geçiş Dönemleri (Doğum-Evlenme-Ölüm)*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi, Sakarya.

Gökyay, Orhan Şaik (1976), *Dede Korkut Hikâyeleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Gönen, Sinan (2006), "Dede Korkut Hikâyeleri'nden Günümüze Yansıyan Evlilik Âdetleri", *Milli Folklor*, C. 9, Yıl 18, S. 69, s. 62-71.

Günindi, Yunus, Giren, Songül (2011), "Aile Kavramının Değişim Süreci ve Okul Öncesi Dönemde Ailenin Önemi", *Selçuk Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi*, S. 31, s. 349-361.

İnan, Abdulkadir (1998), "Altay Yenisey Şamanlığında Eski Unsurlar", *Makaleler ve İncelemeler II. Cilt* (3. Baskı), TTK Yayınları, Ankara.

İnan, Abdulkadir (2000), *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

Jumabayev, Maksat (2006), *Kırgız Gelenek ve İnanışlarında Dini Ritüeller*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi, Ankara.

Kafesoğlu, İbrahim (1993), *Türk Millî Kültürü*, Ötüken Yayınevi, İstanbul.

Kalafat, Yasar (1996), "Uluğ Türkistan'da Halk Sufizmi (Kırgızistan)-II", *Milli Folklor*, C. 4, Yıl 8, S. 31-32, s. 90-94.

Kalafat, Yaşar(1999), *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, AKM Yayınları, Ankara.

Karaaslan, Mehmet (2010), *Kaşkay Türklerinde Geçiş Dönemleri (Doğum- Evlenme-Ölüm)*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi, Van.

Kayabaşı, Rabia Gökcen (2018), "Bahşiş Yörüklerinde Evlilik ile İlgili Âdet ve İnanmalar", *Folklor/ Edebiyat*, 24 (95), s. 67-93.

Kenin-Lopsan, Monguş (1998), "Tuvaların Eski Gelenekleri", Çev, Ekrem Arıkoğlu, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 5, Bahar, s. 303.

Korotayev, Andrey (2000); "Paralel-Cousin (FBD) Marriage, Islamization, andArabization." *Ethnology*, 39 (4), s. 395-407.

Köktan, Yavuz (2008), *Gilan Halk Kültüründe Geçiş Dönemleri (Doğum-Evlenme-Ölüm)*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi, Sakarya.

Martın, C. - Bagavos, C. (2002), " What Happens to the European Family. Family Observer, European Observatory on Family Matters", *European Commission Employmentand Social Affairs*, S. 3, s. 20-28.

Nirun, Nihat (1994), *Sistematik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür*, A.K.M. Yayınları, Ankara.

Örnek, Sedat Veyis (2000), *Türk Halkbilimi* (2.baskı), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Özdemir, Nebi (2005), *Cumhuriyet Dönemi Türk Eğlence Kültürü*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Özgüven, İbrahim Ethem (2001), *Ailede İletişim ve Yaşam*, PDREM Yayınları, Ankara.

Özsoy, Bekir Sami (2006), *Dede Korkut Kitabı (Transkripsiyon - İnceleme - Sözlük)*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Perçemli, Valentina (2011), *Gagavuz Türklerinde Doğum, Evlenme ve Ölüm Âdetleri*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi, İzmir.

Tezcan, Mahmut (2000), *Türk Aile Antropolojisi*, İmge Kitabevi, Ankara.

Yeşil, Yılmaz (2014), *Türk Dünyası'nda Geçiş Dönemi Ritüelleri (Doğum-Evlenme-Ölüm Gelenekleri)*, Grafiker Yayınları, Ankara.

Yoloğlu, Güllü (1999), *Türklerin Aile Merasimleri*, AKM Yayınları, Ankara.

SİBİRYA SAHASI TÜRK DESTANLARINDA ANLATICI TİPOLOJİSİ

Dr. Öğr. Üyesi Rabia Gökcen KAYABAŞI*

Özet: Destanlar, bir millete ait maddi ve mânevi değerleri bünyelerinde barındırmaları sebebiyle ait oldukları toplumlar için büyük bir önem arz ederler. Sözlü kültür ortamında yaratılan ve kültürel bellekte saklanan destanların günümüze ulaşmasında en önemli etken de destan anlatıcılarıdır. Bu anlatıcıların anlatım tarzı çeşitli şekillerde tasnif edilip adlandırılır. Destanlar da farklı coğrafyalarda varlıklarını sürdürürken köklü bir değişiklik olmasa da anlatıcısının isteğine ya da dinleyenlerin beklentilerine cevap vermek için bazı değişimlere uğramaktadırlar. Sözlü geleneğin ve destan anlatıcılığının devam ettiği Türk topluluklarına mensup kişilerin yaşadığı bölgelerden biri de Sibirya Sahasıdır. Bölgede destan anlatıcılığı canlı olarak yaşamakta olup, önemli bir yere sahiptir. Sibirya sahası Türk destanları ile ilgili pek çok çalışma yapılmakla birlikte Sibirya Sahası Türk destanlarında anlatıcı tipolojisi ile ilgili bir çalışma yapılmamıştır. Bu nedenle bu çalışmada Sibirya Türklerine (Altay, Hakas, Şor, Tuva, Yakut / Saha) ait destanların anlatıcısı ve destan anlatımında kullandığı bakış açıları ile ilgili tespitler tasnif edilerek değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Destan, Sibirya, anlatıcı tipolojisi, bakış açısı*

Narrator Topology in Siberian Turkish Epics

Abstract: Epics are of great importance for the societies they belong to due to the fact that they hold the material and moral values belonging to a nation.The epic narrators are the most important factors in the daily reach of the epics created in the oral cultural environment and hidden in the cultural memory. The narrative style of these narrators is classified and named in various forms. Epics are also undergoing some changes in order to respond to the wishes of the narrator or the expectations of the listeners, although there is no radical change in maintaining their existence in different geographies. One of the regions inhabited by people belonging to Turkish communities whose oral tradition and epic narratives continue is the Siberian Field. The epic narrative in the region is alive and has an important place. There have been many studies on the Turkish epics of Siberia, but there is no study on narrative typology in Turkish epics of Siberia.For this reason, in this study, it was tried to evaluate to the narrator of Siberian Turks' (Altay, Hakas, Şor, Tuva, Yakut / Saha) and the findings related to the points of view used in the narration of these epics.

Keywords: *Epic, Siberia, narrator typology, point of view*

Giriş

Türk halk anlatıları içerisinde yer alan ve toplumun ortak bilincinden beslenen destanlar, diğer sözlü ürünler gibi kültürel belleği gelecek nesillere aktaran bir işleve sahiptir. Sözlü gelenekte yaşayan kültür unsurları sürekli değişim ve gelişimin etkisinde olduğundan yapı, biçim, muhteva, fonksiyon bakımından da değişiklik göstermektedirler (Yıldırım 1998: 37-38). Bir aktarıcının bir hikâyeyi anlattığı

* Aksaray Üniversitesi Eğitim Fakültesi, rabiagokcen@hotmail.com

metin (Demir 2002: 30) olarak tanımlanan anlatı metinlerinde, asıl yapı unsurlarından biri de anlatıcıdır. Belirli bir olay ve kahramanlar etrafında şekillendirilen destanlar bir anlatıcı aracılığı ile aktarılmaktadır. Çok eski dönemlerden beri bütün dünyada değerli bir iş olarak görülen anlatıcılık, hem "insanın özgürleşmesinin araçlarından biri" sayılmış, hem de modern yaşamla birlikte geçerliliğini yitiren bir değer olarak kabul edilmiştir. Anlatıcılar, insanoğlunun geçmiş deneyimlerini, hatıralarını anlatılar yumağı ile aktarmıştır (Ergun 2014: 35). Anlatılardaki bu canlılık ve hareket de performans teori ile ilişkilendirilebilmektedir. Çünkü performans teori, folklor araştırmalarında ürünü değerlendirmek için yalnızca metnin yetmeyeceğini, ürünün yaratıldığı şartların ve zeminin yani anlatım ortamının da dikkate alınması gerektiği fikrini ortaya koymaktadır (Oğuz 2000: 32). Bu çerçevede performans teori ile birlikte anlatılanların yanında anlatıcı ve anlatıcının bakış açısı da önem kazanmaktadır. Anlatı türlerinin genelinde olduğu gibi destanlar da farklı anlatıcılar tarafından farklı toplumlarda yeniden icra edilebilmektedir. Bu yüzden bir destanı değerlendirirken anlatıcısı ve anlatıcısının kullandığı bakış açısı ile değerlendirmek gerekmektedir.

Sözlü edebiyat ürünlerinden destan başta olmak üzere masal, fıkra, halk hikâyesi ve mitlerin anlatıcıları tip statüsünde yer almaktadır. Tipler, basit ve sabit karakterli kişiler olup küçük farklarla aynı dönemde ortaya çıkan eserlerde toplumun inandığı temel kıymetleri temsil ederler (Kaplan 2007: 6). Sözlü kültür ortamında yaratılan destanların günümüze ulaşmasında en önemli tip toplumun değer verip, önemsediği destan anlatıcılarıdır. Bu anlatıcıların farklı anlatım tarzları çeşitli şekillerde tasnif edilip adlandırılır. Nitekim Türk destanlarında kahramanın eylemlerini belirleyen ana unsurların başında onun vasıfları ve destanın konusuyla birlikte anlatıldığı coğrafî ve kültürel ortam gelmektedir (Dilek 2010: 46). Bu nedenle de destanlar farklı coğrafyalarda varlıklarını sürdürürken köklü bir değişiklik olmasa da anlatıcısının isteğine ya da dinleyenlerin beklentilerine cevap vermek için bazı değişimlere uğramaktadırlar. Sözlü geleneğin ve destan anlatıcılığının devam ettiği Türk topluluklarına mensup kişilerin yaşadığı bölgelerden biri de Sibirya Sahasıdır. Sibirya sahası Türk destanları ile ilgili pek çok çalışma yapılmakla birlikte Sibirya Sahası Türk destanlarında anlatıcı tipolojisi ile ilgili bir çalışma yapılmamıştır. Destan dünyası içinde de anlatıcı, dinleyici ve onların bakış açıları arasındaki ilişki yani anlatıcı tipolojisi üzerinde durulması gereken bir konudur. Bu nedenle bu çalışmada Sibirya Türklerine (Altay, Hakas, Şor, Tuva, Yakut/ Saha) ait destanların anlatıcısı ve destan anlatımında kullandığı bakış açıları ile ilgili tespitler tasnif edilerek değerlendirilmeye çalışılmıştır.

A) Destan Anlatıcısı /Destancı

Destanlar üzerlerinde taşıdıkları sosyal ve kültürel değerlerle birlikte anlatıcısı bakımından da önemlidir. Destan gibi olay ve olay örgülerinden oluşan anlatı metinlerinde kurgusal bir anlatıcı ile karşılaşılmaktadır:

"Eser yaratıcısı tarafından seçilen, işlenen ve anlatma yetkisinin verildiği itibarî/kurmaca/hayalî varlık anlatıcı, anlattığı metni anlatmakla kalmaz, çeşitli yorumlar yapar, derin ruh tahlillerine girer, zaman zaman dinleyici veya okuyu-

cu/dinleyici veya okuyuculara mesaj verir. Anlatıcı, eser yaratıcısı tarafından eseri anlatmak üzere metne yerleştirilmiş olsa bile okuyucu/anlatıcı veya eser yaratıcısı zaman zaman devreye girerek kurmaca metnin içinde, kurmaca anlatıcılarla birlikte görülebilir" (Yücel Çetin 2016: 49).

Mehmet Tekin de anlatıcıyla ilgili görüşlerini Pospelov'un düşüncelerine dayandırarak; anlatıma dayalı destan, roman, masal, öykü gibi türlerde anlatıcının bir gerçek olduğunu açıklamakta, dolaylı veya dolaysız bir anlatıcının olduğunu vurgulamaktadır (1985: 72; 2001: 18). Gördüğü, dinlediği, yaşadığı, bizzat şahit olduğu olayları zihninde tasarlayıp bir düzene koyan, kendisinden ve kendi çevresinden bir şeyler katarak dinleyicisine aktaran anlatıcı toplum hayatına bağlıdır. Bu nedenle destan ve anlatıcısı arasında büyük bir ilişki vardır.

Toplumsal olayları konu edinerek tarihe kaynaklık eden destanlar genellikle 8-11 heceli dizelerden oluşan ve kıta sayısı yediden yedi yüze kadar değişen anonim veya bireysel halk şiirleridir. Bu nedenle destanlar, mitlerden sonra en eski ikinci tür olarak kabul edilmektedir. Halk edebiyatı anlatı türlerinden masal ve halk hikâyelerinde olduğu gibi destanların da anlatıcıları vardır. Türk lehçelerinde bu anlatıcılar "destancı" olarak bilinip kabul edilmektedir. (Ekici 2004: 46). Destancı anlatıcı tipi, anlatmalarını bir kahraman etrafında toplamakta ve bu sayede anlatmaları belirli bir hâle getirmektedir (Ekici 2005: 227). Karl Reichl de, destancıyı yeni destanlar veya destan dairelerinin kollarını üretme ve dinleyicilerine bir metni yaratarak kabul ettirme yeteneğine sahip olan kişiler olarak nitelendirmektedir (Reichl 2002: 78). Dinlediği bir destanı kendi bilgi ve kültürüyle yoğuran, yeniden şekillendirip uslûp kazandıran usta anlatıcılardır. Sibirya Türk boylarının destancılık geleneğinde destan anlatıcıları yani destancılar Altay Türklerinde *kayçı/ gayçı,* Hakas Türklerinde *haycı,* Şor Türklerinde *Kayçı*, Tuva Türklerinde *Maadarlık toolçu / toolçu* ve Yakut/Saha Türklerinde *olonghohut* kelimeleri ile karşılanmakta ve dinleyiciler nezdinde itibar görmektedirler. [1] Nitekim Fuad Köprülü'nün destan anlatıcısı ve ozanların pîri olarak gördüğü Dede Korkut'u halk tarafından önem verilen, belli hikmetleri olan, kutsal bir varlık olarak nitelendirmektedir (Köprülü 1999: 140). Türk destan anlatıcısının ilk örneği olarak Dede Korkut'u görmekte olan Dursun Yıldırım'da, ilk destan anlatıcılarının sadece kahramanlık maceraları anlatmadığının ve her dönemde toplum içinde gerekli hürmeti gördüklerini belirtmektedir (Yıldırım 1998: 152). Bu nedenle Dede Korkut; gerek destandan halk hikâyesine geçişte gerekse ozanlık geleneğinden âşıklık geleneğine geçişte, hem tiplerin, hem de tür ve diğer özelliklerin sağlıklı bir şekilde aktarılmasını ve yeniden oluşumunun takip edilebildiği önemli bir köprü görevi görmektedir (Yakıcı 2007: 47).

Destan anlatıcısının görevini başarıyla yerine getirmesinde üç şartın önemli olduğunu ileri süren Yıldırım: "Bunlardan birincisi destancının anlattığı hikâyenin ana hatlarını iyi bilmesi, ananevi yapı formüllerini ezberlemesi, irticâlî söz söyleme

[1] Geniş bilgi için bk. Aça 1998: 7, Çobanoğlu 2007: 62-63, Ekici 2004: 46-47, Kayabaşı 2016: 14-25.

kabiliyetine ve yaratıcı bir hafızaya sahip olmasıdır. İkinci husus, destan anlatımı sırasında temalara uygun melodileri ve ritimleri bulup kullanmadaki ustalığıdır. Üçüncü husus ise, icra sırasında, sanatçıyı teşvik edecek ve destandan anlayan bir dinleyici topluluğunun bulunmasıdır. Bu üç şart gerçekleştiğinde, sanatçı kullandığı müzik aleti eşliğinde destanını başarılı bir şekilde icra etme şansına sahip olur." ifadeleri ile bu durumu açıklamaktadır (Yıldırım 1998: 153). Destan anlatıcıları, icraları sırasında bu konudaki hünerinden, diğer destanları da bildiğinden bahsederek konuya vâkıf olduğunu göstermek için anlatıyı yeniden şekillendirip geleneksel destanı tazelemektedir. Destancının bunu yapmasında en önemli etken ise, dinleyicilerde iz bırakma ve meslektaşları arasında iyi bir yer edinme/öne geçme isteğidir (Yayın 2007: 262). Anlatıcı kadar dinleyicilerinin düşüncelerinin de önemli olduğu dikkate alındığında destanların yanlış icra edilmesi hâlinde dinleyicilerden tepki aldığı hatta destancının cezalandırıldığı inancı da yaygındır (Çobanoğlu 2007: 69). Zira Altay Türklerinde "kayçı"nın yani destan anlatıcısının destanı eksik anlatırsa, o gece rüyasına destan kahramanının girerek onu döveceğine ya da cezalandıracağına inanılmaktadır (Ergun 1993: 25; Bekki 2001: 14). Bu tür bir inanışın olması da destan anlatıcısının görevini layıkıyla yerine getirmesi açısından önemli olduğunu göstermektedir.

Anlatmaya dayalı türlerde anlatıcının metindeki diğer kişiler kadar hissedildiği görülmektedir. Bu nedenle anlatıların; anlatıcı, dinleyici, anlatının icra edildiği ortam ve dinleyici ile bir arada değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü anlatı, anlatıcının yarattığı yeni bir formla dinleyicilerle buluşmakta ve anlam kazanmaktadır.

B) Destan Anlatıcısı Bakış Açısı / Destancı Bakış Açısı

Her anlatı metnini aktaran bir anlatıcı vardır ve bu anlatıcılar metinleri aktarırken farklı anlatım tarzları kullanmaktadırlar. Bu anlatım tarzları Batı'da perspektif, odaklanma, figüral anlatı, yansıtıcı vb. kavramlar çerçevesinde adlandırılmakta Türkçe'de ise "bakış açısı" terimi ile karşılanmaktadır. Anlatı türlerinin çoğunda sanatkâr ifade etmek istediği fikre göre bir bakış açısı belirler. Yazar tarafından seçilen bu bakış açısı, metin içindeki anlatıcının bakış açısıdır (Aktaş 2005: 78). Herhangi bir varlık, olay ve insan karşısında, sahip olduğumuz dünya görüşü, hayat tecrübesi, kültür, yaş, meslek, cinsiyet, ruh hâli ve yere göre aldığımız algılama, idrak etme ve yargılama tavrı" olarak ifade edilen bakış açısı kişiden kişiye, dönemden döneme değişiklik göstermektedir (Çetişli 2004: 82). Anlatıcının işlevi farklı dönemlerde farklı biçimler aldığından "bakış açısı" da tarih içinde bazı değişimlere uğramıştır (Altıkulaç Demirdağ 2015: 100).

Ayşe Yücel Çetin'in, *Türk Halk Hikâyelerinde Anlatıcı Tipolojisi* adlı eserinde halk hikâyelerinde görülen bakış açılarını; Hâkim (İlahi) Bakış Açısı, Müşahit/Gözlemci Bakış Açısı, Katılımcı Bakış Açısı, Çoğulcu/Çoklu Bakış Açısı ve Dış Anlatıcı olmak üzere beş madde hâlinde sınıflandırmıştır. (Yücel Çetin 2016: 55-147) Bu itibarla Sibirya sahası Türk destanlarında görülen bakış açılarını Hâkim (İlahi) Bakış Açısı ve Müşahit/Gözlemci Bakış Açısı başlıkları altında toplamak mümkündür:

B.1. Hâkim (İlahî) Bakış Açısı

Sözlü ortamda icra edilen destan gibi anlatmalarda hâkim bakış açısına sahip anlatıcı görülmektedir. Anlatıcı yani destancı, anlattığı olayların dışında durarak, gerektiğinde metne müdahale etmektedir. Olayların içinde olan değil, olayları gören konumundadır. Bu bakış açısına sahip anlatıcının son derece geniş bilme, görme, duyma imkânı, kahramanların gönlü veya kafasından geçenleri okumaya kadar uzanır. Bu noktada onun için imkânsızlık söz konusu değildir. Özellikle mit, destan, masal, efsane gibi anlatılarda, inanırlık zamana ve mekâna bağlı olarak önem arz etmektedir (Yücel Çetin 2016: 56).

Altayların *Maaday-Kara Destanı*'nda anlatıcı olaylara dışarıdan bakar: "Ölecek insanın nefesini tanır/ Canlıların ömür süresini bilir/ Talih gülecekse / Sevinir altın guguk kuşları/ Talih küsecekse / Üzülür bozca guguk kuşları." (Gürsoy 2015: 35) mısraları ile onların iç dünyalarını aktarırken dinleyicideki inanırlık derecesini de yükseltmeye çalışır.

Altayların destan geleneğinde kayçı, destanın icrasını, gırtlak veya boyundan çıkardığı özel bir ses ile yapmaktadır. Aynı zamanda şekilden şekile giren yüz hareketleri ile olayları dramatize etmektedir (Dilek 1998: 310). Erke-*Koo* adlı Altay destanının giriş kısmında destancı destan metnine hâkim olduğunu "İhtiyar bir gün şöyle düşündü/ Yaşlılık vaktim geldi/ Gençliğim tükendi/ Çoluğum çocuğum olmadı/ Kol gücümle kar kazıp/ Yenimle yer kazıp (sürünüyorum)/ Ayaklarım yola çıkamadan/ Halk içine girmeden/ Dolaşıp duruyorum / İhtiyar Ar-Aspak böyle düşündü/ Altayına doğru avlanmaya çıktı." (Dilek 2007: 32) mısraları ile gösterir. Kahramanın aklından geçenleri çözümlemeye çalışan destancı destanın gelişme bölümünde yine ilahî bakış açısı ile olayları anlatmaya devam eder: "Sık ormanlık Altay'a / İki güzel çölüne / Getirdi/ Tekrar yurt kurdurup/ Erke-Koo düşündü/ 'Bu yaşıma kadar ben / Yalnız yaşadım' deyip/ Bir eş bulmalı deyip/ Çıkıp gitti" (Dilek 2007: 50).

Ölöştöy adlı Altay destanında anlatıcı olayları dışarıdan gözlemler. Zaman zaman durum değerlendirmesi yaparak yaşanılanları aktarır: "Kağanın evine / Tekrar giremeyeceği için/ Mutsuz hayatını düşünüp/ Hayvan güderek yıllarını geçirdi" (Dilek 2007: 72 ayrıca bk. s. 73-74 ve 89). Kahramanın aklından geçenleri dinleyici ile buluşturması destancının ilahî (hâkim) bakış açısı kullandığını göstermektedir: "Geçitten geçmeye yaklaştı mı/ Ada-biy'e yaklaştı mı/ İyice doyurursa/ İçkisinden bana içirirse/ Bana böyle türkü söylerse/ Geçiririm. Diye / Kodran bahadır düşündü" (Dilek 2007: 212).

Şulmıs- Şunı adlı Altay destanının başlangıcında ise ilahî (hâkim) bakış açısına sahip anlatıcı sıradan insanların yaşayamayacağı, göremeyeceği hatta düşünüp idrak edemeyeceği şeyleri görmekte ve algılamaktadır: "İlk, ilk, ilk çağda / Oturan insanlar yokken/… /Şulmus-Şunı oğullu/ Alınacak canı yok/ Kızarıp akacak kanı yok / Kaldan-kaan yaşamış" (Dilek 2007: 322).

Tuvaların *Boktu-Kiriş, Bora-Şeeley Destanı*'nda anlatıcı kahramanın gönlünden veya kafasından geçenleri okumaktadır: "Gece yarısı konuşmaya alışkın bunlar, bu kez ne konuşurlar acaba? diye düşündü" (Ergun-Aça 2004: 317).

Arı- Haan adlı Tuva destanında anlatıcı kahramanın düşüncelerine tercümanlık etmektedir: "Beni şimdi nereye götürür/ Bu şey acaba?' diye düşünüp/ Oğlan ağlayıp sızlayıp/ Gidermiş" (Ergun-Aça 2005: 232 ayrıca bk. s. 240).

Şöögün Bora Attığ Şöögün-Köögün adlı Tuva destanında da anlatıcı kahramanın düşüncelerini sadece gözlemleyerek aktarmaktadır: "Demir Kara Çançın/ Ulu uykusunu uyuyup uyuyup/… / Düşünüp taşınıp oturmaz mı" (Ergun-Aça 2005: 347).

Er Sogotoh adlı Yakut destanında anlatıcı destan kahramanın zihninden geçenleri okuyucuya aktarır: "Böyle uyuyan adamı / Öyle öldürürsem / Benim ünlü adım kirlenir / Sinsice öldürmek / İyi adımı kirletir deyip / Bunu düşünüp / Bu adamı öldürmeden/ Dokuz tutam saç örgülü" (Ergun 2013: 609 ayrıca bk. s. 631, 663 ve 709).

Ay Huucın adlı Hakas destanının ilk sayfasından itibaren anlatıcı, ilahî (hâkim) bakış açısını kullanarak; tasvirler, ruh çözümlemeleri ve psikolojik tahliller yapmaktadır: "Hıs Han dönüp gelip/ Döşeğine oturmuş/ … / Şarıldadıp şırıldatıp doldurur" (Ergun 2010: 186), "Han Hıs kadının/ Kara yüreği kaynamış/ İki çocuğunu hatırlayıp/ İçi yüreği burkulur" (Ergun 2010: 275 ayrıca bk. s. 192, 193, 202, 203 ve 269).

Altın Arığ adlı Hakas destanında anlatıcı genellikle müşahit/gözlemci bakış açısıyla olayları aktarırken belli bir yerde ilahî (hâkim) bakış açısına bürünerek kahramanın aklından geçenleri aktarmaktadır: "Alp Saaday, durup düşünmüş/ Aklım şaştı, fikrim karıştı/ … / Büyük köye doğru iner" (Özkan 1997: 77).

Şorların *Ak Kağan Destanı*'nda anlatıcı sıradan insanların yaşayamayacağı, göremeyeceği hatta düşünüp idrak edemeyeceği şeyleri görür, anlar ve idrak eder: "Aba Kulak, yamaçtan aşağıya iniverdi, … , Aba Kulak içinden düşündü: 'Bunun atı böyle ise, üstüne binen yiğidi nasıldır, acaba' diye" (Ergun 2006: 189 ayrıca bk. s. 153).

Ak Ölen İle Kır Ölen adlı Şor destanında da anlatıcı, sıradan insanların yaşayamayacağı, göremeyeceği şeyleri metnin içine yerleştirerek ilahî (hâkim) bakış açısı kullanmaktadır: "Söylenen söz bitmeden, bakan göz kırpmadan, bu gökten düşen demir ok, …, ölmezlik otu aramaya gidiyorum, getirip onunla Ak Ölen'i diriltmek için" (Ergun 2006: 215).

B. 2. Müşahit/Gözlemci Bakış Açısı

Sözlü ortamda icra edilen anlatmalarda anlatıcıların sıklıkla kullandığı bir diğer bakış açısı da Müşahit/ Gözlemci bakış açısıdır. Bu bakış açısının kullanıldığı destanlarda anlatıcı, destanın bir kahramanı konumunda olup, destanı bize kendi bakış açısıyla anlatmaktadır. Müşahit anlatıcı bakış açısında anlatıcı, vakaya dışarıdan bir kameraman gözüyle bakmakta, metnin içindeki her şeyi bilmemektedir.

Aynı zamanda olayların iç yüzü, kahraman veya varlıkların iç dünyaları hakkında herhangi bir bilgiye sahip değildir (Yücel Çetin 2016: 91).

Gözlemci anlatıcı, aktarma ve sunma tutumu açısından; nesnel tutumlu gözlemci anlatıcı, öznel tutumlu gözlemci ve Tanrısal konumlu gözlemci anlatıcı olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Bunlardan nesnel tutumlu gözlemcinin olaylarla herhangi bir bağlantısı yoktur, olayları dışarıdan takip eder. Öznel tutumlu gözlemci olayları metinde geçen kişiler tarafından onların bakış açısı ile aktarır. Tanrısal konumlu gözlemci anlatıcı metnin içinde geçen olaylara bizzat şahit olmuşçasına aktarır ve onların ne düşündüklerini bilir (Çetin 2009: 104-108).

Altay Türklerinin destancılık geleneğinde, destancıların (anlatıcıların) önemli bir konumu bulunmaktadır[2].

"Altay Türkleri için destanlar ve bazı destancılar "iyeli" kabul edilir. Destanın iyesinin topşuurunun içinde yaşadığına, kayçı (destan anlatıcısı) uzun süre tapşuurunu eline alıp destan söylemediğinde topşuurun kendi kendine çalınarak, kayçıyı destan söylemeye çağırdığına, iyeli kayçı, evin içinde destan anlatırken evin kapısının açılıp kapandığına, destanı dışarıdakilerinde apaçık duyduğuna inanılır. Bu durum destana büyük bir saygı duymayı gerektirir. Zira gelenekte destanı bütünlüğü bozmadan, gereksiz kısaltmalar yapmadan anlatmak esastır. Destanı doğru düzgün anlatamayan destancıların destanın iyesi veya kahramanları tarafından rüyasında cezalandıracağı düşünülür. Bununla ilgili olarak Kan-oozı bölgesinde Anike adlı destancının "Altay –Buuçay" destanının bazı yerlerini anlatmayı unuttuğu ve destanın yapısını bozduğu için destan kahramanı Altay- Buuçay'ın Anike'nin rüyasına girerek onu kamçıladığı ve bu yüzden Anike'nin öldüğü inanışı halk arasında yayılmıştır" (Dilek 2002: 259).

Güney ve Kuzey Sibirya bölgelerinde kayçılar, sadece destan ve masal anlatan sanatkârlar olarak algılanmamıştır. Kayçıların, şamanik özellikler taşıyan kutlu kişiler olduklarına inanılmıştır (Aça 2007: 11).

Maaday-Kara adlı Altay destanı bu anlamda Şamanist özelliklere sahip bir destandır. Destanın bu kadar Şamanist bir karakter göstermesinde, yaşadıkları coğrafyadan bezmiş, yeryüzünde kendine yurt edinememiş Güney Sibirya Türklerinin, bu hayallerini gerçekleştirebilmek için kendilerine yeni bir yer olarak gökyüzünü seçmiş olmalarıdır (Ögel 2003: 432). Destan anlatıcısı da bulunduğu ortama ve gelen tepkilere bağlı olarak ilahî (hâkim) bakış açısını kullanmayı bırakıp bazı durumlarda gözlemci bakış açısı ile olayların geçtiği mekânı betimlemeye çalışmaktadır: "Otlağa hayvanlarını salıp/ Ağaçlık yere yurdunu yerleştirdi/ Tepeli korunaklara hayvanlarını salıp/ Yaşanacak yere yurdunu oturttu" (Gürsoy 2015: 34 ayrıca bk. s. 42 ve 127).

Erke-Koo Destanı adlı Altay destanında anlatıcı olayları anlatmaya; gözlemci bakış açısı ile başlamıştır: "Bir erkek çocuk çıktı / Erke-Koo diye adlandı/ Ge-

[2] Geniş bilgi bk. İbrahim Dilek'in "Altay Türk Kayçılık Geleneği ve Kayçı N.U. Ulagaşev" adlı makalesinde Altay destanlarının icra ortamı, destancının özelliklerini ve destanlardaki olay akışı ile ilgili önemli bilgilere yer vermiştir (Dilek 1997: 195-201).

reksizi (kız çocuğu) büyüğüydü/ … / Büyük ırmağın kenarından yol aldılar" (Dilek 2007: 34 ayrıca bk. s. 41, 44 ve 46). Belli bir yere kadar kısa süre ilahî (hâkim) bakış açısını kullanan destancı sonra tekrar gözlemci bakış açısına dönüş yapar ve destan metnini bu bakış açısı ile bitirir: "Altmışaltı cepheli/ … / Orada yaşadı/ Esen kalın" (Dilek 2007: 67 ayrıca bk. s. 54 ve 57).

Ölöştöy Destanı adlı Altay destanında anlatıcı destan metnini anlatmaya gözlemci bakış açısını ile başlamıştır: "Kara dağın koltuğunun/ … / Monıs-kaan yaşıyordu" (Dilek 2007: 68). Olayları aktarırken bazı yerlerde ilahî (hâkim) bakış açısına geçiş yapan destancı, sonrasında yalnızca gördüğü olayları anlatarak dışarıdan gözlemleye devam etmiştir: "Ölöştöy'ün demir piposuna/ … / Sonra yola çıkmak için hazırlandı" (Dilek 2007: 77 ayrıca bk. s. 85, 91, 93, 94, 95, 97, 102, 104, 109, 113, 121, 127, 132, 143, 156, 170, 174, 188, 194, 217, 229 ve 238). Destancı anlatımını gözlemci bakış açısı ile sonlandırmıştır: "Kan-Mergen ile Ak-Koo / … / Bu destanla süsledim" (Dilek 2007: 259).

Katan- Kökşin ile Katan- Mergen adlı Altay destanında anlatıcı, destan metninin başından sonuna kadar olayları dışarıdan gördüğü kadarıyla gözlemci bakış açısını kullanarak okuyucuya aktarmaktadır: "Altın dizgini taktılar/ …/ Dolayıp denk çektiler" (Dilek 2007: 262 ayrıca bk. s. 269, 274, 286, 297, 317 ve 321).

Şulmıs- Şunı adlı Altay destanında anlatıcı destan metnini aktarmaya ilahî bakış açısı ile başlamış, destanın sonu kadarda gözlemci bakış açısını kullanarak anlatımını tamamlamıştır: "Ondan sonra altın masaya oturup/ …/ Eskiyi hatırlattı" (Dilek 2007: 395 ayrıca bk. s. 324, 335, 369, 370 ve 382).

Üç Kulaktu Ay kara At adlı Altay destanında da anlatıcı kahramanların gönüllerinden ne geçtiğini bilmemekte, destan metnini aktarırken sadece gözlemci bakış açısını kullanmaktadır: "Böyle yaşarken/ Altın-kaan/ Ak hayvanına bakmak için/ Halkına emredip toplamış/ Er silahlarını takındı/ Baştan aşağı donandı / Kat kat zırhını giyindi/ Sadağını astı" (Dilek 2007: 406 ayrıca bk. s. 411, 434, 444 ve 455).

Hakas Türkleri de Altay Türkleri gibi destanların mânevi gücüne inanmaktadırlar. Nitekim ölen insanı ve evini kötülük ve felaketlerden korumak için haycı (destan anlatıcısı) sabah kadar alıptıh nımah (destan) okumaktadır. Bu şekilde cin ve şeytan gibi kötü ruhların cenazeye yaklaşamadığına inanmaktadırlar (Özkan 1997: 13).

Hakasların *Kara Kuzgun Destanı*'nda anlatıcı olaylara dışarıdan bakarak, gördüklerini okuyucuya aktarmaktadır. Metnin tamamında destancı gözlemci bakış açısı ile olayları aktarmaktadır: "Çıplak oğlun / Altın Saraçı, altı çift/ Altın bıçak edip/ Altın cebine koydu/ Dilediği oğlunu bulunca/ Atın başını çekip döndürerek/ Sıçrayarak dörtnala koştu/ Bağırarak kamçı vurdu" (Ilgın 2008: 159 ayrıca bk. s. 203). Destancı, destan metnini aktarırken unutulduğunu düşündüğü anlarda, kendi varlığını dinleyiciye hissettirmektedir: "Uzak yerde kaldılar/ Ağaç yatığımı tutunup/ Dönüp ben geldim/ Görünmez yerde onlar kaldılar/ Her havada yatığımı çalıp/ Çok kimsenin önünde türkü söyleyip geldim" (Ilgın 2008: 209).

Altın Arığ adlı Hakas destanında anlatıcı gelişme bölümünden sonra, destan metninin sonuna kadar gözlemci bakış açısını sürdürmektedir: “Onlar, hazırlanıp, toparlanmışlar/ Silahlarını önlerine, azıklarını arkalarına bağlayıp/ Atlarına binip gitmişler/ Altay dağının üzerine çıkmışlar/ Altın Arığ'ın yanından geçmişler/ Selam bile vermemiş, dönüp de bakmamışlar” (Özkan 1997: 167).

Han Orba adlı Hakas destanında anlatıcı müşahit/gözlemci bakış açısını kullanmaktadır. Destancı, genellikle olayların dışında kaldığından dolayı, aktarma ve sunma tutumu bakımından “nesnel tutumlu gözlemci anlatıcı bakışı” ile olaylar aktarılmıştır: “Ay Arığ kız böyle konuşup/ Demir çite doğru koştu / Demir kelepçeyi çekip/ Kara nehre fırlattı/ Altmış pudluk kumu yüklenip/ Ak ovaya savurdu/ Demirden ağacın ipek düğümünü çözüp / Eyerin ortasına yerleştirdi/ Han Mirgen'e veda edip / Kandan kızıl doru atın ardına düştü” (Aktaş 2011: 83 ayrıca bk. s. 125).

Altın Taycı adlı Hakas destanında da anlatıcı, müşahit/gözlemci bakış açısını kullanarak, olayları gördüğü kadarını okuyucuya aktarmakta, destandaki kahramanların aklından ve gönlünden geçenleri bilmemektedir: “Ayağa kalkıp/ Dokuz başka ses çıkararak çevirip/ Dokuz ağızlı kara sandığını açtı/ İşlemeli eyerini, gümüşlü gemini, Dokuz kat zırhını, silahlarını çıkardı/ Alp kişi, eyerini gemini toplayıp/ Evden çıkardı/ Gemini açık kula atın başına getirdi/ İşlemeli eyerini arkasına koydu/ Yanına gelip, kuyruk altı koşumunu yerleştirdi/ Doğrulup kolanı çekti/ Göğsünden dört kolan/ Belinden beş kolan çekti” (Yılmaz 2013: 99 ayrıca bk. s. 206 ve 207).

Tuvaların *Haan- Tögüldür Destanı*’nda, anlatıcı, destanda geçen olayların dışarıdan gördüğü kadarını okuyucuya aktarmakta, kahramanların iç dünyalarıyla ilgili bir bilgi vermemekte gözlemci bakış açısı ile destan metnini aktarmaktadır: “Tamam, üst dünyanın insanı temizlenip yemeklerini yiyip/ … / Yerin kara toprağı göğe kadar yükselmiş” (Arçın 2014: 91). Ancak gözlemci anlatıcı, destanın iki yerinde "dinleyin hey" nidası ile okuyucuya seslenerek varlığını belli etmektedir: “Dinleyin hey, Haan-Tögüldür adında cesur yürekli bir yiğit varmış/ … / Şefkatli Kan-Hüren atlı bir ermiş” (Arçın 2014: 57) ve “Dinleyin hey, Haan-Tögüldür / Çin çayını içip/ Yağlı eti yiyip / Oturan ermiş” (Arçın 2014: 79).

Alday- Buuçuadlı adlı Tuva destanında anlatıcı müşahit/gözlemci bakış açısı ile destan metnini aktarmıştır. Gözlemci anlatıcı, aktarma ve sunma tutumu bakımından "nesnel tutumlu gözlemci anlatıcı" kategorisine girmektedir. Anlatıcı vakaya dışarıdan bakmakta ve gördüklerini, izlediklerini okuyucuya aktarmaktadır: “Oyuna oyun, toya toy katıp yaşayıp/ Ciğer yemez ağa olmuşlar/ Bağır yemez bey olmuşlar/ Öylece yaşayıp kaldılar/ Ben ise dönüp geldim” (Ergun- Aça 2004: 288). Görüldüğü üzere bu destanda anlatıcının kim olduğu ve anlatım ortamı açıkça ifade edilmemektedir.

Kangıvay- Mergen adlı Tuva destanında anlatıcı gözlemci bakış açısı ile zaman zaman “dinleyin şimdi” gibi hitaplarda bulunmuştur: “Dinleyin şimdi/ Erzaklarını hazırlayıp/ Silahlarını kuşanıp/ İyi atlarına binip/ Gece demeden/ Gidivermişler” (Ergun- Aça 2004: 504). Bu durum destancının, olayların akışında belirleyici,

etkileyici, değiştirici bir role sahip olmadığını ve destandaki kişilerin iç dünyalarıyla ilgili bilgilere ancak okuyucu kadar sahip olduğunu göstermektedir. Bu nedenle de "nesnel tutumlu gözlemci anlatıcı" kategorisine girmektedir.

Han-Şilgi Attıg Han-Hülük adlı Tuva destanında anlatıcının müşahit/gözlemci bakış açısını kullandığı görülmektedir. Çünkü anlatıcı, metindeki kahramanların akıllarından ne geçirdikleri bilmemektedir. Gözlemci anlatıcının varlığı destanda geçen "dinleyin hey!" nidalarından anlaşılmaktadır. "Atını gönderip eyerini sırtlayıp/ Keçesini döşeyip/ Yatıp uyumuş/ Dinleyin hey/ Say Kuu kadın bir gün/ Obasının önündeki..." (Ergun-Aça 2005: 177), "Dinleyin hey/ Han Hülük uyanıp kalkıp/ Öldürdüğü avını, hayvanını/ Han Şilgi atına terkileyip/ Obasına hüzünlü yırını yırlayıp/ Çaptırıp gelirmiş" (Ergun-Aça 2005: 180).

Arı- Haan adlı Tuva destanının giriş kısmında anlatıcı gözlemci bakış açısı ile olayların sadece gördüğü kadarını okuyucuya aktarmaktadır: "Oğlan yaklaşıp varırken/ Âlemin kuşu, saksağanı/ Uçup kaçıp/ Tezip uzaklaşırmış" (Ergun-Aça 2005: 228). Destanın gelişme kısmında belli bir süre ilahî (hâkim) bakış açısı ile olayları aktarır, sonrasında ise gözlemci bakış açısı ile destanı anlatmaya devam eder ve bu bakış açısı ile destan anlatımını tamamlar: "O oğlan çukurun ağzını/ Kolu ile vurup/ Kolunu sokup/ Atasını yargınından tutup/ Atasını çekip çıkarmış" (Ergun-Aça 2005: 270).

Arzılan Kara Attıg Çeçen Kara Möge adlı Tuva destanında anlatıcı, gözlemci bakış açısıyla destanı anlatmıştır. Destancı, olaya dışarıdan bakmaktadır, olayların iç yüzü, kahramanın iç dünyası hakkında da herhangi bir bilgiye sahip değildir: "Ayın yenisinde, günün iyisinde/… / Ulu ala tayga önünde/ Geniş sarı tayganın ortasında/ İki kara göl, iki kızıl sırt/ Yuvarlak kara tepe gözükmüş" (Ergun-Aça 2005: 315). Destancı belli bir yerde "dinleyin hey!" nidası ile kendi varlığını hissettirmeye çalışmaktadır: "Dinleyin hey / Öncelerin öncesi çağda / Olmuştu / Şil Tayga ile Şilen Tayga'nın / Eteğini yurt tutan/ Dalay Baybın kağanın/ Halkı kavminden" (Ergun-Aça 2005: 273).

Şöögün Bora Attığ Şöögün-Köögün adlı Tuva destanında da anlatıcı, destanın gelişme bölümünden sonra gözlemci bakış açısı ile olayları okuyucuya aktarmaktadır: "Dede kocakarının baldırının/ Ucundan başlayıp dibine dek/ Kesip açıvermiş / Kesip yardığı yaradan / Küçük çocuk kolu gözüküp/ Titreyip yatarmış; böyle imiş" (Ergun-Aça 2005: 362 ayrıca bk. s. 375 ve 399).

Er Sogotoh adlı Yakut destanın giriş kısmında anlatıcı gözlemci bakış açısını kullanarak olayları gördüğü şekli ile okuyucuya aktarmaktadır. "Yer üstünde hafif rüzgâr çıktı/ … / Turna balığı tuzağa takılmıştı" (Ergun 2013: 567 ayrıca bk. s. 589). Belli bir süre ilahî (hâkim) bakış açısı kullandıktan sonra tekrara gözlemci bakış açısı ile destanı anlatmaya devam eder: "Yıldırım olup düşüp/ Kırılgan eye gibi / Ortadan kırdı/ İşte böyle / Özgür kara ormanı / Bir boyun geçer / Koyu kızıl atlı / Kudretli Er Sogotoh'u / Aniden öldürdüler" (Ergun 2013: 615 ayrıca bk. s. 809).

Şorların *Ak Kağan Destanı'*nda Anlatıcı, destan metnini sonlandırırken gözlemci bakış açısını kullanmaktadır: "Benim yiğidim orada yaşayıp kaldı/ Ben ise buraya dönüp geldim/ Uzun deyip uzatmadım/ Kısa deyip kısaltmadım/ Duyduğum, gördüğüm gibi oldu/ Bu kağanın bahtını topladım/ Ak tavşana yükledim/ Ak tavşana yükleyip/ Ak bozkıra bıraktım/ Oturup dinleyen kişilere/ Bütün ülüş yetsin/ Yatıp dinleyen kişilere/ Yarım ülüş yetsin" (Ergun 2006: 213 ayrıca bk. s. 198).

Altın Ergek adlı Şor destanında anlatıcı olayları dışarıdan gördüğü kadarıyla yorumlamakta, destan metninin tamamında gözlemci bakış açısı görülmektedir: "Dizgininden kapıp aldı/ Binip gidiverdi/ Sağ kolundan kanat çıktı/ Kamçılayıp Altın dağı aşırdı/ Sol kolundan kanat çıktı/ Kamçılayıp Gümüş dağı aşırdı" (Ergun 2006: 218 ayrıca bk. s. 221 ve 228).

Altın Sırık adlı Şor destanında anlatıcı, müşahit/gözlemci bakış açısını ile olayların yalnızca gördüğü kadarını okuyucuya aktarmaktadır: "Burada yurtlayıp, yaşayıverdi/ Uzun deyip kısaltmadım/ Kısa deyip uzatmadım/ Duyduğum, gördüğümce anlattım/ Bu kağanın bahtını topladım/ Ak tavşana yükledim/ Ak tavşana yük yükleyip/ Ak bozkıra boşalttım/ Oturup dinleyenlere/ Tam pay düşsün/ Yatıp dinleyenlere/ Yarım pay düşsün" (Ergun 2006: 301 ayrıca bk. s. 232, 235, 248 ve 260).

Kağan Pergen adlı Şor destanında da anlatıcı olayların dışında kalmakta sadece gördüğünü aktararak metinle arasına bir mesafe koymaktadır: "Gümüş eyerini / Al doru atına eyerler/ Üç kolan bağlayıp/ Üç kuskunu yerleştirir/ Otuz kat zırha bürünür/ Otuz kat çizme giyer/ Kağan Pergen atına bindi/ Ak taygaya avlanmaya çıktı/ Ak tayga eteğine gitmiş/ Avın semizini öldürdü/ Deniz kıyısınca gitti/ Kuşun semizini öldürdü/ Avla kuşu sırtlanıp aldı/ Evine geri dönüp/ Evine çıkıp geldi" (Ergun 2006: 421 ayrıca bk. s. 428 ve 433).

İncelenen destan metinlerinde gözlemci bakış açısı ile destancıların; bazı durumlarda destan metnindeki olayları sadece dışarıdan takip ederek nesnel bir tutum sergiledikleri, belli durumlar karşısında da destan kahramanlarının bakış açısı ile olayları aktararak öznel bir tutum içerisinde oldukları görülmektedir. Aynı zamanda destan anlatıcısı destanda yaşanan olaylara bizzat şahit olduğunu, destan kahramanlarının olaylar karşısında ne düşündüğünü aktararak hâkim bakış açısını da kullanmaktadır.

Sonuç

Türk destan geleneği, Türk milletinin en eski tarihinden günümüze kadar devam etmekte olan bir gelenektir. Üzerinde mânevi, kültürel, sosyal, siyasal, dinî vb. pek çok değeri taşıyarak milli birlik ve beraberliği sağlamakta olan destanlar, destan anlatıcısının belleği sayesinde bugüne dek korunmuş ve yazıya aktarılmıştır. Her ne kadar destanlar, onları icra eden anlatıcıyla yeniden yaratılmış ve yaratılmaya devam etmekte olsalar da geleneğin yaşatılmasında öncü konumundadırlar. Bu nedenle Türk destanlarındaki anlatıcılarının tipolojisinin belirlenmesi Türk'ün ortak düşünüşün ve bakış açısının belirlenmesi bakımından önemlidir. Bu çalışmada da Sibirya Türklerine ait destanların anlatıcı tipolojisi üzerinde durulmuş, anla-

tıcının destanını icra ederken destanın akıcılığını ve etkinliğini artırmak için nasıl bir yol izlediği tespit edilmeye çalışılmıştır. Anlatıcı kavramı etrafında metinler incelendiğinde Sibirya Sahası Türk destanlarında anlatıcının içinde bulunduğu sosyal yapı ve destan içerisindeki olayların durumuna göre uzun tasvirlerle anlatımını kurguladığı ortaya çıkmaktadır. Anlatıcı tipolojisi açısından değerlendirildiğinde; destan kahramanının zihninden geçirdiklerini okuyucuya aktarmak için ilahî (hâkim) bakış açısı kullanan anlatıcının (destancı), olayları objektif bir şekilde okuyucuya aktarmak için ise gözlemci bakış açısını kullandığı görülmektedir. Destan metinlerinin teşekkül tarihi ve o günkü şartlar düşünüldüğünde bu durumun değişkenlik arz etmesi de doğal kabul edilmelidir. Sibirya sahası Türk destanlarındaki anlatıcı tipolojisi üzerine yapılan bu çalışmanın Türk Destanlarının Tipolojik yapısının ortaya çıkarılabilmesinde model olabileceği beklenmektedir.

KAYNAKÇA

Aça, Mehmet (1998), Kozı Körpeş Bayan Sulu Destanı Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma, *Selçuk Üniversitesi Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Konya.

Aça, Mehmet- Metin Ergun (2004), *Tıva Kahramanlık Destanları 1*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Aça, Mehmet- Metin Ergun (2005), *Tıva Kahramanlık Destanları 2*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Aça, Mehmet (2007), Güney Sibirya Türklerinde Ava Destancı ve Masalcı Götürme Geleneği, *Tübar*, S. 21, 7-16.

Aktaş, Şerif (2005), *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Aktaş, Erhan (2011), *Hakas Destanları 3 / Han Orba*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Altıkulaç Demirdağ, Refika (2015), "'Anlatıcı' ve 'Bakış Açısı' Bağlamında Halikarnas Balıkçısı'nın Deniz Gurbetçileri Romanı", *Turkısh Studıes*, (Prof. Dr. H. Ömer Karpuz Armağanı), 10/16, 97-108.

Arçın, Salih Mehmet (2014), *Tuva Destanları 2 / Haan-Tögüldür*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Bekki, Selahattin (2001), *Altay-Türk Destanı Maaday-Kara, İnceleme- Metin,* Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yayımlanmamış doktora tezi), Erzurum.

Çetin, Nurullah (2009), *Roman Çözümleme Yöntemi*, Öncü Kitap, Ankara.

Çetişli, İsmail (2004), *Metin Tahlillerine Giriş 2 –Hikâye, Roman Tiyatro*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Çobanoğlu, Özkul (2007), *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Demir, Yavuz (2002), *İlk Dönem Türk Hikâyelerinde Anlatıcılar Tipolojisi*, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Dilek, İbrahim (1997), Altay-Türk Kayçılık Geleneği ile Türkiye'deki Âşık Tarzı Şiir Geleneği Arasındaki Benzerlikler, *Sibirya Araştırmaları* (Hzl. Prof. Dr. Emine Gürsoy -Naskali), 195-201, İstanbul: Simurg Yayınları.

Dilek, İbrahim (1998), Altay Türk Kayçılık Geleneği ve Kayçı N. U. Ulagaşev, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 5, 309-360.

Dilek, İbrahim (2002), Şalgandu Masallarında Bitiş Formeli Olarak Anlatıcının Masal Ülkesine Dönmesi, *Uluslar Arası Türk Dünyası Halk Edebiyatı Kurultayı Bildirileri* (26-28 Mayıs 2000), KB Yayınları, Ankara.

Dilek, İbrahim (2007), *Altay Destanları 3*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Dilek, İbrahim (2010), "Sibirya Türk Destanlarında Kahramanın Yeraltı ve Gökyüzü Dünyalarıyla İlişkileri Üzerine Bazı Tespitler", *Millî Folklor,* 22 (85):46-56.

Ekici, Metin (2004), *Türk Dünyasında Köroğlu*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Ekici, Metin (2005), "Türk Sözlü Geleneğinde Anlatıcılar ve Anlatmalar Arasındaki İlişkiye Art Zamanlı (Diyakronik) ve Eş Zamanlı (Senkronik) Bir Bakış", *Fikret Türkmen Armağanı*, 225-229.

Ergun, Metin (1993), "Hakas Hayçıları ve Hayçılık Sanatı", *Millî Folklor,* III: 19-26.

Ergun, Metin (2006), *Şor Kahramanlık Destanları*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Ergun, Metin (2013), *Yakut Destan Geleneği ve Er Sogotoh*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Ergun, Pervin (2010), *Hakas Destancılık Geleneği ve Ay Huucın*, Kömen Yayınları, Konya.

Ergun, Pervin (2014), "Türk Masal Anlatıcısının Kimliği", *Millî Folklor,* 26 (104): 33-45.

Gürsoy, Emine, Naskali (2015), *Altay Destanı / Maaday-Kara*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Ilgın, Ali (2008), *Hakas Destanları 2 / Kara Kuzgun*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Kaplan, Mehmet (2007), *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3 Tip Tahlilleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Kayabaşı, Onur Alp (2016), *Destan ve Hükümdar*, Kömen Yayınları: Konya.

Killi Yılmaz, Gülsüm (2013), *Hakas Destanları 4 / Altın Taycı*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Köprülü, Mehmet Fuad (1999), *Edebiyat Araştırmaları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

Oğuz, Öcal, (2000), *Türk Dünyası Halk Biliminde Yöntem Sorunları,* Akçağ Yayınları: Ankara.

Ögel, Bahaddin (2003), Türk Mitolojisi: Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar, C. I, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

Özkan, Fatma (1997), *Altın Arığ Destanı*, Bilig Yayınları, Ankara.

Reichl, Karl (2002), *Türk Boylarının Destanları (Gelenekler, Şekiller, Şiir Yapısı* (Çev. Metin Ekici), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Tekin, Mehmet (2001), *Roman Sanatı*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Yakıcı, Ali (2007), "Dede Korkut Kitabı'nda Görülen Ozan Tiplerinin Türkiye Sahası Âşıklık Geleneğinin Oluşumuna Etkisi", *Millî Folklor,* 19, 73: 40-47.

Yayın, Nerin (2007), "Ak Möör Destanındaki Ara Sözler", *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi,* Ege Üniversitesi Yayınları, 13: 261-288.

Yıldırım, Dursun (1998), *Türk Bitiği-Araştırma/İnceleme Yazıları,* Akçağ Yayınları, Ankara.

Yücel Çetin, Ayşe (2016), *Türk Halk Hikâyelerinde Anlatıcı Tipolojisi*, Kitabevi, İstanbul.

EDEBÎ HUSUSİYETLERİ İLE KÂTİB-ZÂDE SÂKIB'IN HİKÂYE-İ LATÎFE ADLI MESNEVİSİ

Prof. Dr. Mehmet KIRBIYIK*

Özet: Bu çalışmada, XVII. yüzyılın ikinci yarısında doğan ve XVIII. yüzyılın başında vefat eden şair, hattat ve divan kâtibi Kâtib-zâde Sâkıb'ın *Hikâye-i Latîfe* adlı kısa mesnevisinin edebî yönleri hakkında bir değerlendirme yapılmıştır.Tam metni de verilen hikâyenin, taşıdığı edebî değere ve vermek istediği mesajlara temas edilmiştir. Gerçek olabilecek olay, şahıs, mekân vs. unsurlara sahip *Hikâye-i Latife*'de sanat kaygısı ön planda olduğundan, edebî tasvirlere ve psikolojik tahlillere sıkça yer verilmiştir.Bu hikâyede hırsın, emelin; ıstırap, elem doğuracağı ve kanaatkâr olmanın önemli olduğu çokça vurgulanmıştır.
Anahtar Kelimeler: *Kâtibzâde Sâkıb, Hikâye-i Latife, mesnevi, edebîlik, nasihat*

The Literary Characteristic of the Mesnevi Hikaye-i Latife by Katib-zade Sakıb

Abstract: In this study, the short masnavî titled *Hikâye-i Latîfe* by Kâtip-Zâda Sâkıb, a poet, calligrapher, and divan clerk born in the second half of 17th century and died at the beginning of 18th century, was evaluated. The literary value of the story, given in full text, and the messages given through it were referred to. Since the artistic consideration came into prominence in *Hikaye-i Latifa*, which comprises events, persons, places, etc., that may be real; literary depictions and psychological assessments are often included. It was substantially emphasized in the story that the ambition and desire brought about agony and sufferings and that frugality was an important trait.
Keywords*: Kâtip-zâde Sâkıb, Hikaye-i Latife, masnavî, literariness, advice*

Giriş

Çalışmamıza konu olan *Hikâye-i Latife* adlı mesnevinin şairi Kâtibzâde Sâkıb (d.?/?-ö.1129/1716-17)'ın asıl adı Mustafa olup İstanbul doğumludur. Dîvân-ı hümâyun kalemlerinden olan rüus kaleminde yetişmiştir. Hâce-zâde Mehmed Efendi'den hüsn-i hat dersi almış olan Sâkıb, aynı zamanda hattattır. Reisülküttâb kaleminde kâtipliğinin yanı sıra yazısı ve inşası güzel olduğundan vezirlerin divan kâtipliğinde görevlendirilmiştir. İstanbul'da vefat etmiştir. Şairin *Dîvân'*ından başka *Kenzü'l-Vakâyi'* adlı bir eseri daha vardır. *Dîvân*'ında, 11 kaside, 17 kıta, 3 mesnevi, 5 musammat (2 murabba, 1 tahmis, 1 tesmin, 1 de terci'-i bend), 604 gazel, 9 rubai, muamma olarak kaleme alınmış 3 matla ve 2 müfred bulunmaktadır. *Kenzü'l-Vakâyi',* Sâkıb'ın mensur eseridir. Maraş ve çevresindeki aşiretlerin, göçerlerin hareketlerini hikâye etmektedir. İskân meselesi hakkında önemli bir kaynak eser olan *Kenzü'l-Vakâyi'*, Maraş Beylerbeyi Mustafa Paşa'nın yanında görevde iken münşiyâne bir tarzda 1118/1706-7'de kaleme alınmıştır. Sâkıb'ın şiirlerinin özünü aşk ve hikmet teşkil etmektedir. Şiirlerinde Mevleviliğe ilgisini görmek

* Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi, mkirbiyik@konya.edu.tr

mümkündür. *Dîvân*'ında vecîz sayılabilecek ifadelere, mısra-ı berceste değerindeki söyleyişlere, sosyal tenkit mahiyetindeki beyitlere sıkça rastlanmaktadır. Şiirlerinde Sebk-i Hindî'nin izlerini bulmak mümkündür. Bu akımın etkisiyle Fehîm, Nâ'ilî, Neşâtî'ye nazireler yazmıştır. Ancak en çok Nâbî'nin şiirlerini tanzir etmiştir. Bu anlamda Nâbî'nin bir takipçisi sayılabilecek niteliklere sahiptir.[1]

Sâkıb hakkında verilen bu bilgilerden sonra kısaca hikâye terimine ve klâsik Türk edebiyatında hikâye bahsine bir bakış uygun olacaktır. Genel olarak "Yalın bir olayın çevresinde kişilerin ilişkilerini anlatma esasına dayanan edebî tür" (Yazıcı 1998: 479) olarak tarif edilen hikâye, eski Türk toplumlarında, insanları dinî-ahlâkî yönden eğitmek, onların olgun insan olmasını sağlamak amacını gütmektedir. (Kavruk-Pala 1998: 491). Klasik Türk edebiyatında öncelikle aşk konusu olmak üzere farklı konularda manzum, mensur; tercüme, telif, uzun, kısa pek çok hikâye kaleme alınmıştır. Kısa hikâyeler hakkında "Bunların konuları diğerlerine göre farklı bir gerçekçilik anlayışına sahiptir. Bir kişinin başından geçen ya da iki üç kişi arasında cereyan eden, zaman ve mekânı belli bu tür hikâyelerde olaylar İstanbul, Bursa, Kastamonu, Konya, İskenderiye, Kahire vb. yerlerde ve çoğunlukla tarihi belli bir zaman diliminde gerçekleşir. Türk toplum hayatının belli bir cephesini göstermesi bakımından konu birliğine sahip bu tür hikâyelerin her biri aynı zamanda bir tarihî vesika değeri taşımaktadır" (Kavruk-Pala 1998: 493)[2] bilgisi verilmektedir.

Kâtibzâde Sâkıb'ın *Divan*'ında yer alan (Kırbıyık 1999: 268-280; Kırbıyık 2018: 100-122) ve bu yazıya konu olan *Hikâye-i Latife* adlı mesnevisi kısa hikâye vasfındadır. Mesnevi *Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilün* kalıbıyla yazılmış olup 142 beyitten oluşmaktadır.

Hikâyenin konusu şöyle özetlenebilir: Eski zaman padişahlarından biri bir gün ava çıkar. Av dönüşünde çok güzel bir bahçede bir bahçıvana rastlar. Bahçeyi beğenen ve bahçıvanın kendisine karşı gösterdiği hürmet ve cömertlikten memnun kalan padişah, ertesi gün bahçıvanı ikramlarda bulunmak üzere sarayına davet eder. Padişahın kendisine nasıl davranacağını, neler ihsan edeceğini merak edip uykusuz, huzursuz bir gece geçiren bahçıvan, sabah olur olmaz hızlıca saraya gider. Sarayın kapısından girince bahçede cezalandırılan suçlularla karıştırılır ve yanlışlıkla onlarla birlikte hapse atılır. Uzun süre hapiste kalan bahçıvan padişahın genel bir affı neticesinde zindandan çıkar ve bir yolunu bularak hâlini padişaha arz eder. Yapılan bu yanlışlıktan dolayı padişah, bahçıvandan özür diler ve teselli olsun diye ona hazinesinden istediğini alabileceğini söyler. Ancak bahçıvan fâni diyerek dünya malına, servetine el uzatmaz ve hazineden yalnızca bir balta ve bir Kur'an alır. Bunu gören padişah, bahçıvanın aklından şüphe eder ve bahçıvanın deli olup olmadığını araştırır. Tekrar bahçıvanı huzuruna getirterek durumu sorar, bahçıvan ham sevdaya düştüğü için başına gelmedik bir şey kalmadığını söyler. Bunun üzerine

[1] Kâtib-zâde Mustafa Sâkıb'ın hayatı, eserleri ve edebî kişiliği ile ilgili bilgiler için (Kırbıyık 1999: 5-25); (Kırbıyık 2013); (Kırbıyık 2018: 3-26)'dan yararlanılmıştır.

[2] Klasik Türk edebiyatında hikâyeler konusunda geniş bilgi için bk. (Ünver 1986: 432-463; Kavruk- Pala 1998: 491-493).

padişah da takdir olmayınca kimseye bir şeyin nasip olmayacağını; ümidin, zengin olma isteğinin/hırsının mihnete ve sıkıntıya sebep olacağını düşünerek bu olaydan ders çıkarır.

Bu mesnevide genellikle müstakil mesnevilerdeki klasik mesnevi tertibine bütünüyle uyulduğu söylenemez. Eserde, mesnevilerde giriş bölümünde bulunması gereken besmele, tevhid, münacat, na't, mirâc, mu'cizât, medh-i çehâr-yâr-ı güzîn, dönemin padişahına övgü, devlet büyüğüne övgü, sebeb-i te'lîf gibi kısımlar/başlıklar bulunmamaktadır. Bununla birlikte kısa mesnevilerde de bu kısımların/başlıkların bir kısmının veya hepsinin bulunduğu örnekler de vardır.[3] Hikâyeye, giriş mahiyetinde üç beyitle başlandıktan sonra konunun işlendiği bölüm başlamakta ve son beyte kadar devam etmektedir. Kanaatimizce son beyit de bitiş bölümü sayılmalıdır. Bitiş bölümünde de klasik mesnevilerde yer alan, Allah'a dua, sultana övgü, şairin eseriyle övünmesi, mesnevinin yazılış tarihi vs. bulunmamaktadır.[4]

Sâkıb'ın *Hikâye-i Latife* adlı mesnevisi, konusu itibariyle didaktik, ahlâkî ve hikemî bir mesnevî kabul edilebilir. Bununla birlikte dil, üslup ve anlatımı bakımından edebî nitelikler taşımaktadır.

Hikâye hakkındaki tespitleri şöyle ifade etmek mümkündür:

Hikâye, giriş niteliğindeki üç beyitle başlar. Burada şairin hikâyeyi kendisinin anlatmadığı, onun bir anlatıcısının olduğu sezdirilmek istenmiş ve şair kendini soyutlamıştır. Bu beyitlerde kullanılan *gülşen-i ahbâr, bülbülân-ı hadâyık, bağ-ı beyân* tabirleri hikâyenin bahçe, bağ, bülbül, gül bahçesi gibi tabiat unsurlarıyla ilgili olabileceğini hissettirmektedir:

1. Nâkılân-ı vakâyi'-i eslâf
   Râviyân-ı menâkıb-ı eşrâf

2. Nagme-sencân-ı gülşen-i ahbâr
   Bülbülân-ı hadâyık-ı âsâr

3. Eyledi bu hikâyeye âgâz
   Oldı bâg-ı beyânda zemzeme-sâz

Hikâye-i Latîfe, girişten sonra hikâyenin kahramanlarından biri olan eski, ne zaman ve nerede yaşadığı belirtilmeyen bir padişahın adaletine, ahlâkına, cömertliğine, şanına, kısacası övülecek vasıflarına vurgu yapılarak başlamaktadır (4-24): Hikâyenin bu beyitlerinde (4-24. beyitler) bu padişahın âdil sultanların yüzsuyu, şerefi olduğu (5. beyit); cömertliğiyle meşhur Hâtem-i Tay olduğu (6 ve 12. beyitler), övgüye lâyık hükümdarlar arasında seçkin bir konumda bulunduğu (7. Beyit), güzel ahlâkının kokusunun ufukları kapladığı (8. beyit), zengin ve fakir herkesin ona iltica edip devrini bir sığınak gibi kabul ettiği (9. beyit) vs. belirtilmektedir.

Bu bölümde (4-24. beyitler) şair, padişahı edebî niteliği hâiz olan bir kaside üslubu, ifadeleri, kavramları, unsurları ile övmektedir. Devlet ve din çeşmesi-

3 Bu konuda örnek olarak bk. (Özdemir 2010: 68-82).
4 Mesnevi tertibi hakkında geniş bilgi için bk. (Ünver 1986: 432-450).

nin/suyunun kaynağı (Menba'-ı çeşmesâr-ı devlet ü dîn), mesut ve cömert hükümdar (Dâver-i kâm-rân u cûd-âsâr), cömertlik mumunu yakan (îkâd-ı şem'-i cûd u kerem) gibi ifadeler cömertliğin timsali Hâtem-i Tay[5], adaletiyle meşhur Kisra[6] ve onun tâkı kasidelerde çokça görebileceğimiz övgü unsurlarındandır.

Şair, padişahın devrinde gülün dikeninden incinen bülbülün dışında zulümden kimsenin figan etmediğini (14. beyit); billur kadehten başka hiçbir şeyin, kimsenin kırılmadığını (16. beyit); düğünde yakılan mumdan başka ağlayanın olmadığını (17. beyit); çabucak sönerek yok olan şarap kabarcığının dışında hanesi harap olmuş kimsenin görülmediğini (18. beyit) söylerken mübalağalı bir şekilde padişahın adaletini, mükemmelliğini kasidelerde görülebilecek biçimde dile getirmektedir.[7]

4. Didi var idi sâbıkâ bir şâh
Sâye-i lutfı hâss u 'âmma penâh

5. Menba'-ı çeşmesâr-ı devlet ü dîn
Âb- rûy-ı mülûk-i 'adl-âyîn

6. Şeh-i Hâtem-nihâd u kâr-güzâr
Dâver-i kâm-rân u cûd-âsâr

7. Pâdişâh-ı sütûde-haslet idi
Ber-güzîn-i mülûk-i devlet idi

8. O şehüŋ bûy-ı hüsn-i ahlâkı
Tutmış idi dimâg-ı âfâkı

9. 'Ahdi bir sâyebân idi gûyâ
İlticâ eylemişdi bay u gedâ

---

5 Hâtem-i Tay, Hâtem-i Tai, Arapların Tay kabilesine mensup olup cömertliğiyle meşhurdur (Onay 1992: 196).

6 Kisra adaletiyle meşhurdur. Nuşirevan-ı âdil olarak da bilinir. Sarayın kubbesine çan astırmış ve bir ucu kubbedeki çanda bir ucu da saray dışında bulunan zincirle şikayetçilerin geldiğini anlarmış (Onay 1992: 12).

7 Nitekim padişahın adaletinin ve mükemmelliğinin bu şekilde vurgulanışına, Kâtib-zâde Sâkıb *Divan*'ındaki kasidelerde de rastlanmaktadır. Dolayısıyla şairin bu mesnevisinde kaside dil ve üslubunu, unsurlarını kullandığını şu beyitlerden de anlama imkânına sahip olunmaktadır:
Cihânda kalmadı bir dil-şikeste devrinde / Meger ki nehyi ile câm-ı mey ola meksûr Kaside 3/21 (Kırbıyık 2017: 46)
Cihânda kalmadı giryân meger ki ola sehâb / Bükâ-yı bâde-perestân yâhûd sirişk-i sürûr Kaside 3/23 (Kırbıyık 2017: 46)
Devr-i 'adlinde figân itmez meger kim âsiyâ / Kimse dövmez taş ile kendün meger kim cûy-bâr Kaside 10/16 (Kırbıyık 2017: 70)
Görüldüğü üzere bu kaside beyitlerinde de övülen kimsenin adaleti ve mükemmelliği *Hikâye-i Latîfe*'de olduğu üzere dile getirilmektedir. Övülenin devrinde şarap kadehinden başka kırılan bir şeyin/ kimsenin olmadığı (Kaside 3/21); şarap içenlerin, sevinç gözyaşı dökenlerin, bulutun haricinde hiçbir şeyin/kimsenin ağlamadığı ya da gözyaşı dökmediği (Kaside 3/23); akarsuda dövünen taşın dışında figan eden bir şeyin/ kimsenin olmadığı (Kaside 10/16) belirtilen ifadeler bunu göstermektedir.

10. Hurrem itmişdi lutfı hem-çü bahâr
Dil-i nâsı çü gonca-i gülzâr

11. Nazm-ı ahvâl-i mülket idi hemân
O şehüŋ kasdı itmeden dîvân

12. İdüp îkâd-ı şem‘-i cûd u kerem
Rûşen olmışdı merkad-i Hâtem

13. Şâhid-i ‘adli kad-keşîde idi
Tâk-ı Kisrâ aŋa hamîde idi

14. Yog idi devletinde bir rencûr
Dil-i ‘âşık meger o da mehcûr

15. Zulmden eylemezdi kimse figân
Hârdan varsa bülbül-i nâlân

16. Yog idi seng-i cevr ile meksûr
Var ise nehy ile câm-ı billûr

17. Giryeden kimsede yog idi eser
Şem‘ ola ol da sûrgehde meğer

18. Yogdı ‘ahdinde hîç hâne-harâb
Mey-perestân ola meger ya habâb

19. Feth-i ebvâb-ı lutf ile her-bâr
Gösterürdi girih-güşâyî-i kâr

20. Eylese mevc-i keff-i bezli hurûş
Nice deryâları iderdi hamûş

21. Oldı gül-mîh-i dergehi gûyâ
Rû-be-râh-ı ümîde necm-i hüdâ

22. Nâm u şân ile toldı cümle cihân
Meger ‘ankâ bu yüzden oldı nihân

23. Hâsılı ol şeh-i cihân-perver
Âfitâb-ı sipihr-i şevket ü fer

24. İtdi esbâb-ı nazm-ı mülki tamâm
Virdi silk-i umûr-ı dehre nizâm

Adaleti ve çeşitli vasıfları tasvir edilen padişahın bir gün ava çıkışının anlatıldığı beyitlerde (25-31. beyitler) didaktik metinlerde pek rastlanmayan edebî ifadeleri görmekteyiz. Padişahın ava giderken rüzgâr gibi hafif, süratli ve nazlı *esb-i sabâ-hırâma* bindiği (27. beyit); avlanmak üzere koluna aldığı şahinin güzel bir sevgiliye benzediği; hafif kanatlı, kan içici, dilber gibi can avlayıcı göze sahip, gönül kapan bakışlarıyla bir sevgili gibi sanki âşık olan kekliği avladığı (28, 29, 30.

beyitler) tasvir edilmektedir. Bu beyitler edebî özelliği ön plana çıkan gazellerdeki sevgili ve âşık portresinin ifadesinde kullanılan hususları ihtiva etmektedir.

Hikâyede padişahın ava çıkışının anlatıldığı ve koluna aldığı şahinin edebî tasvirinin yer aldığı beyitlerden sonra, av dönüşünde rastlanan bir bahçenin tasvirinin bulunduğu beyitler gelir. Bu bahçenin dünyada bir eşinin bulunmadığı ve cennete benzediği (33. beyit); gülünün sevgilinin yanağı gibi güzel olduğu (34. Beyit); goncasının sevgilinin küçük ağzı gibi dar olduğu, bülbüllerinin inleyen âşıklar olarak değerlendirildiği (35. beyit); sümbülünün neşeli sevgilinin saçına, nergisinin sevgilinin gözüne benzediği (36. beyit); servi ağacının ve neyinin (kamışının) güzellerin boyuna teşbih edildiği, bu bahçede can kuşunun yuva yaptığı (37. beyit) dile getirilen beyitlerde sevgili ile ilgili teşbih unsurlarını - teşbih-i maklûb ile de olsa- görmek mümkündür.

Bu bahçede tertemiz bir aynaya benzeyen havuz ile bu havuzun berrak suyunun coşarak fışkırması, fıskiyenin dönüşüyle perişan âşığın gözünü andırması (38 ve 39. beyit); kimsenin mislini görmediği cennetteki kasırları bile kıskandıran, ayna gibi temiz, gönle ferahlık veren, renkli ve nakışlarla dolu kemerleriyle Çin nigarhanesini kıskandıran bir kasır (40-43. beyit) tasvir edilmektedir. Bu beyitler edebî özelliği ön plana çıkan gazellerdeki sevgili ve âşık portresinin ifadesinde kullanılan hususları ihtiva etmektedir:

25. Lîk ber-muktezâ-yı tab'-ı şehî
‘Azm-i sayd u şikâr iderdi gehî

26. Bir gün ol şâh-bâz-ı evc-i vakâr
Âşiyânından itdi meyl-i şikâr

27. Oldı esb-i sabâ-hırâma süvâr
İtdi tarf-ı şikârgâha güzâr

28. Kolına aldı ol şeh-i dânâ
Şâh-bâzın çü dil-ber-i ra‘nâ

29. Şâh-bâz-ı sebük-per ü hûn-hvâr
Cân-şikâr idi çeşm-i dil-ber-vâr

30. Görüp ol bâz-ı dil-rübâ-nazarı
Cân virürdi yolında kebg-i derî

31. Ser-i düşmen-veş ol şeh-i çâlâk
Eyleyüp saydı zîver-i fitrâk

32. Döndi sayd u şikârdan çün şâh
İtdi etrâf-ı reh-güzâra nigâh

33. Çeşm-i şâha görindi bir gülzâr
Yok nazîri cihânda cennet-vâr

34. Gülşen ammâ ki kıt‘a-i cennet
Güli ra‘nâ ‘izâr-ı yâr-sıfat

35. Goncası çün dehân-ı teng-i bütân
Bülbülânı çü âşık-ı nâlân

36. Sünbüli hem-çü zülf-i dil-ber-i şeng
Nergisi çeşm-i yâr ile yek-reng

37. Serv ü ney hem-çü kâmet-i hûbân
Âşiyân eylemişdi tâ'ir-i cân

38. Virmiş ol bâga başka bir sûret
Hem-çü âyîne havz-ı pür-safvet

39. Havz-ı sâfında cûş-ı fevvâre
Döndi çeşmân-ı 'âşık-ı zâra

40. Kasrı reşk-âver-i kusûr-ı cinân
Mislini görmemişdi 'âlemiyân

41. Sâha-i pîşgâh-ı kasr-ı latîf
Dil-i âyîne gibi sâf u nazîf

42. Ferah-efzâ hevâsı cennet-vâr
Neşve-bahş âbı hem-çü feyz-i bahâr

43. Tâk-ı pür-nakşı ol kadar rengîn
K'oldı reşk-i nigâr-hâne-i Çîn

44. Mâ-hasal gördi çün bu gülzârı
Akdı cûy-ı dil-i cihândârı

45. Reh-güzârında serv-i hûb-hırâm
Gördi teşrîf-i şâhı itdi kıyâm

46. Makdem-i şâha bîd-i sâye-tırâz
Bir siyeh atlas itdi pây-endâz

38. Virmiş ol bâga başka bir sûret
Hem-çü âyîne havz-ı pür-safvet

39. Havz-ı sâfında cûş-ı fevvâre
Döndi çeşmân-ı 'âşık-ı zâra

40. Kasrı reşk-âver-i kusûr-ı cinân
Mislini görmemişdi 'âlemiyân

41. Sâha-i pîşgâh-ı kasr-ı latîf
Dil-i âyîne gibi sâf u nazîf

42. Ferah-efzâ hevâsı cennet-vâr
Neşve-bahş âbı hem-çü feyz-i bahâr

43. Tâk-ı pür-nakşı ol kadar rengîn
K'oldı reşk-i nigâr-hâne-i Çîn

Padişahın yaklaştığı bahçede ağaçların fizikî özellikleri şu tasavvurlara konu olmaktadır. Padişahın çok beğendiği bu bahçedeki serviler onun gelişini görünce sanki bir teşrifat gereği ayağa kalkar, ipek ve sırma işlemeli gölgesi olan söğütler de aynı işi yapar. Servinin dik görünüşü padişahı karşılamak üzere ayağa kalkmış olmasına, söğüdün de gölgesinin olması padişahın yürüyüş yoluna kumaş bir sergi serme âdetini uyguladığı hayaline dayandırılmaktadır (hüsn-i talil).

44. Mâ-hasal gördi çün bu gülzârı
Akdı cûy-ı dil-i cihândârı

45. Reh-güzârında serv-i hûb-hırâm
Gördi teşrîf-i şâhı itdi kıyâm

46. Makdem-i şâha bîd-i sâye-tırâz
Bir siyeh atlas itdi pây-endâz

Bahçıvanın çalıştığı bahçenin mimarî özelliklerinin tasvirinden sonra, padişahın bu güzel bahçeye uğrayıp orada yaşlı bahçıvana rastlaması ve bahçıvanın padişahı tazimle ağırlaması (47- 53. beyit) anlatılmaktadır:

Cennete benzeyen bahçeye gelen adalet timsali olarak belirtilen padişaha (şâh-ı ma'delet-sâye), (47. beyit) açılan bahçe kapısının nimetler bağışlayan bir insan gibi olduğu (teşbih, teşhis) ve göze parlaklık verdiği (48. beyit) tasavvur edilir. *Gülzâr*ın (gül bahçesi) yanı sıra *riyâz* (ağaçlık, çimenlik yer) olarak da anılan bahçenin bahçıvanı yaşlı biridir (49. beyit). O, padişahı son derece tazimle karşılar (50 ve 51. beyit). Onun, padişahın gelişini bir talih olarak düşündüğü, "bahçıvan arzu meyvelerinin toplayıcısı oldu" (Bâgbân oldı mîve-çîn-i merâm) şeklinde ifade edilir (52. beyit). Bu da Sebk-i Hindî'de görülebilecek şekilde soyut ve somut kelimelerle yapılmış zincirleme tamlamalardan biri olarak kabul edilebilir:

47. Geldi çün şâh-ı ma'delet-sâye
Der-i gülzâr-ı cennet-âsâya

48. Kef-i mün'im gibi güşâyiş-i der
İtdi bahşâyiş-i cilâ-yı basar

49. O riyâzuŋ ki cennet idi nazîr
Bâgbânı idi meger bir pîr

50. Oldı ruh-sây-ı makdem-i şâhî
İtdi sad korniş ü 'özür-hvâhî

51. Hânesinde görüp o pîr-i dü-tâ
Sürdi yüz pâyına rikâb-âsâ

52. Bâgbân oldı mîve-çîn-i merâm
Virdi ya'nî selâm o şâh-ı be-nâm

İnsanı hayran bırakan bahçede bahçıvanın padişaha sunduğu ikramlar neticesinde padişah da onu güzelliklerini sıraladığı sarayına davet eder ve yola koyulur (53-66. beyit).

Kasidelerdeki gibi memduhun Cem ihtişamlı padişah (şâh-ı Cem-haşmet) olarak tavsifi yanında bahçede padişahın gül gibi kat kat *'âlem eyledi*ği söz konusu edilmektedir (53. beyit). Yaşlı, gariban bahçıvanın (pîr, pîr-i kemîn), padişahın gönlünü okşayan tavırları (vaz'-ı dil-nevâzâne) onu padişahın lütfuna mazhar olacak hâle getirmiştir. Bu mazhariyeti hükümdarın bahçıvana bildirmesi edebî bir biçimde ifade edilmiştir: "Söyledi" kelimesi yerine "İncisini anlatım ipliğine çekti/dizdi" (Güherin çekdi silk-i takrîre) (54-56. beyitler) denilmiştir.

53. Kasr-ı gülşende şâh-ı Cem-haşmet
Gül gibi 'âlem eyledi kat kat

54. Pîrden vaz'-ı dil-nevâzâne
İtdi tahrîk-i lutf-ı şâhâne

55. Vaz'-ı ta'zîm ile o pîr-i kemîn
Oldı eltâf-ı pâdişâha karîn

56. Şâh izhâr-ı lutf idüp pîre
Güherin çekdi silk-i takrîre

Padişahın ihsanlarda bulunmak üzere bahçıvanı sarayına davet etmesi şu edebî ifadelerle verilir: "Ey gül bahçesini sevip koruyan yaşlı kişi, müjdeler olsun ümit fidanın meyve verdi." denir ki bu da sıradan ifadeden farklıdır. Bahçe ve bahçıvanla ilgili kelimeler seçilmiştir (57. beyit). Yine bahçıvana hatır, gönül okşayan tavırların kemale ermiştir, yani sen yapabileceğin olumlu her şeyi yaptın ve gönlünün istediği zevke/tada erişmek üzeresin, denilmiştir (58. beyit). Yani bu edebî ifadeler, "Müjde! İsteğine kavuşuyorsun" yerine kullanılmıştır.

57. Didi ey pîr-i gülsitân-perver
Müjde nahl-i ümîd virdi semer

58. Vaz'-ı hâtır-nevâzuŋ oldı tamâm
Zevk-bahşâ-yı kâm-ı dil ber-kâm

Padişahın bahçıvana, sarayıma yarın gel, demesi de şöyledir: "Adaletin eşiği/merkezine sabahleyin gel. Güneş gibi o menzile mazhar ol ya da o menzilde görün" (59. beyit):

59. Gel sabâh âsitân-ı ma'delete
Mazhar ol mihr gibi menzilete

Padişah, sarayına gelip gezecek olan bahçıvana cömertliğini, zenginliğini, gücünü ve ihtişamını çiçekler, bitkiler ve bülbüller ile anlatır. Âdeta bahçıvana, doğrusu senin bahçen güzel ama benim de adaletimin, cömertliğimin, ihtişamımın, zenginliğimin, gücümün ifadesi olan bir bahçem vardır, der (60-67): Saray bahçesindeki renk itibariyle yasemin gümüş, taze gül altın (61. beyit); gonca şeklen, inciler saçan bir avuç (62. beyit); lale renk ve şekil bakımından düşmanın yarası,

süsen de şeklen düşman göğsündeki kılıç (63. beyit); sünbül şeklen saça benzemesiyle padişah tuğu, anber renk ve koku itibariyle padişahın yolundaki toprak (64. beyit); nergis hükümdarın himaye eden gözü, serv yüksekliği ile hükümdarın halk için gösterdiği gayretlerinin yüceliği (65. beyit); bülbüllerin sesi, padişahın cömertlik kapısından ihsan uman dilenci (66. beyit) olarak tasavvur edilir. Padişah bahçıvanı sarayına davet ettikten sonra yola koyulur ki bu da "gitti" yerine edebî bir anlatımla makam (burada hem musiki terimi hem saray anlamında) yolunun sazını çalmaya başladı, şeklinde ifade edilir (67. beyit): Bu kısımdaki lalenin yaraya, sünbülün saça, anberin toprağa benzetilmesi teşbih-i maklûbdur. Burada edebî metinlerdeki sevgilinin güzellik unsurları için teşbih unsuru olan yasemen, gül, lale, sünbül, anber de kullanılmıştır:

60. Kıl temâşâ riyâz-ı devletümi
Gör safâ-yı gül-i sehâvetümi

61. Ki o bâguŋ içinde ser-tâ-ser
Yâsemen oldı sîm ü zer gül-i ter

62. Gonca muşt-ı güher-nisârumdur
Revnak-ı gülsitân kârumdur

63. Lâle dâg-ı derûn-ı a'dâdur
Sûseni tîg-ı düşmen-ârâdur

64. Sünbüli zülf-i tug-ı şâhîdür
'Anber ü müşg hâk-i râhıdur

65. Nergisi dîde-i himâyetdür
Servi kadd-i bülend-himmetdür

66. Oldı lahn-i 'anâdili gûyâ
Der-i cûdumdaki sadâ-yı gedâ

67. Pâdişâh eyleyüp bu zikri tamâm
İtdi âgâz-ı sâz-ı râh-ı makâm

Padişahın sarayına dönüşünden sonra, saraya davet edilen bahçıvan hemen "zevk ve şevke" gelip sevincinden sema etmeye koyulur (68. beyit). Daha sonra sarayda kendisine neler ihsan edileceğini merak edip düşünmeye başlar ve bu düşünce onu rahatsız eder, onun uykusunu kaçırır. O gece uykusu bölünür. Kısa süreli uykuya dalsa bile tuhaf rüyalar görür. İşte hemen hemen her insanın başına gelecek bu durum psikolojik tasvir ve tahlillerle verilir (68-77. beyitler): Bahçıvanın karışıklık kuyusuna düştüğü (çâh-ı teşviş), türlü türlü düşüncelere (gûne gûne endişe) kapıldığı (69. beyit); düşüncelerinin/gamlarının kökünün (bîh-i efkâr) –sanki ağaç kökü gibi-karmakarışık hâle geldiği, kıvrım kıvrım/karmakarışık düşüncelerin boyunu iki büklüm ettiği (70.beyit); yarınki görüşmeyi beklemenin sıkıntısına (intizâr-ı visâl-i ferdâ) düştüğü, çok derin/uzak düşüncelere (efkâr-ı dûr u pehnâ) daldığı (71. beyit); efkârın sabaha kadar, yatağı başına dar ettiği (72. beyit); mum gibi gece uyumayıp/yanıp durduğu (73. beyit); sabaha kadar uyumayıp yıldızları saydı-

ğı (encüm-şümârlık) ve nelere sahip olmak istediği, neleri talep edeceği (74. beyit); huzursuz bir gece geçirerek bazen uykuya varıp bazen uyandığı (75. beyit); iplik gibi karmakarışık olduğu (76. beyit) tasvir edilir.

Burada psikolojik sıkıntıyı ifade eden "efkâr" (70-72.beyitler) kelimesinin üç beyitte de art arda geçmesi dikkati çekiyor. Ayrıca sıkıntıların efkâr ve endîşe kelimelerinin yanı sıra; karışıklık, kıvrım, büklüm (teşviş, derhem, bîh, pîçiş, rişte) ve uyku ile ilgili kelimelerle (câme-hâb, şem zindedâr, encüm-şümârlık, hâb, düş) anlatıldığı görülüyor. Bu kısımda talepleriyle bahçıvan, âşığa/Kays'a; padişah da güzel ahlâkıyla maşuğa/Leylâ'ya teşbih ediliyor ki bu da gazellerde rastlanan hususlardandır (beyit 77):

68. Çün bunı pîr istimâ' itdi
Zevk ü şevke gelüp semâ' itdi

69. Bâgbân düşdi çâh-ı teşvîşe
Eyledi gûne gûne endişe

70. Bîh-i efkârını idüp derhem
Fikr-i pür-pîçi itdi kaddini ham

71. Düşdi efkâr-ı dûr u pehnâya
İntizâr-ı visâl-i ferdâya

72. Subha dek yâdına gelen efkâr
Câme-h^{v}âbını itdi başına tar

73. Tâ seher şem' zindedâr oldı
Meclis-efrûz-ı intizâr oldı

74. İtdi encüm-şumârlık ol şeb
K'ide ta'dâd-ı inhisâr-ı taleb

75. Hvâba vardı gehî vü geh turdı
Gâh hayr ile düşlerin yordı

76. Nazm ahvâlin eyleyüp takrîb
Pîçişe düşdi rişte-veş o garîb

77. Leylî-i hüsn-i hulk-ı şahâne
Kays-veş itdi anı dîvâne

Sonraki beyitlerde sabah bahçıvanın saraya gidişi, sarayın bahçe kapısında karşılaştığı durumlar, yanlışlıkla hapse atılışı anlatılır (78-98. beyitler). Bahçıvanın sabah olur olmaz erkenden saraya gidişi, ümit yolunu (reh-i ümmîdi) tuttu şeklinde verilirken bahçıvan yerine hüzünlü anlamındaki "nâ-şâd" kullanılıyor ki bu da gece boyunca kapıldığı hevesin /arzunun/talebin vs.nin hüzne sebep olduğunu akla getiriyor (78. beyit). Bahçıvanın seherde yola çıkması sebebiyle seher vakti görünen güneş arasında benzerlik kuruluyor (79. beyit). Cihanı dolaşan (cihân-peymây) olarak tavsif edilen bahçıvanın, hevesine kavuşmak için rüzgâr gibi hızlıca sarayın

kapısına ulaştığı belirtiliyor (80. beyit). Bahçıvan, hükümdarın sarayını devletin merkezi/eşiği, kapısını da saadet yastığı olarak ifade ediyor (81. beyit). Sultan da devlet işlerini yürütmesiyle bir çobana benzetiliyor (82. beyit):

78. Der-i subh oldı gördi çünki güşâd
Reh-i ümmîdi tutdı ol nâ-şâd

79. Girdi hurşîd-veş yola seherî
Ki ola çihre-sây-ı hâk-i deri

80. Bâd-veş geldi ol cihân-peymây
Gördi olmış güşâde bâb-ı sarây

81. Bildi kim âsitân-ı devletdür
Süddesi bâliş-i sa'âdetdür

82. Îstâde 'asâ-be-kef derbân
Reme-i devlete misâl-i şubân

İyiliği, cömertliği vurgulanan (şeh-i kerem-kirdâr) padişah, bir grup suçlu ile uğraşırken farklı bir şekilde tasvir edilir. Burada padişahın devlet işlerinde gazaplı, ateşli, coşkun, mumun dilini bile susturan, hışımlı bir gözle baktığı zaman ateşiyle/kızgınlığıyla varlıkları tutuşturabilecek biri olduğu vurgulanır (83-85. beyitler).

Padişah, karşısında duran suçluların zindana atılması fermanını verir ve orada padişaha görünmek isteyen bahçıvan da suçlulardan biri zannedilerek yanlışlıkla zindana atılır (86-93. beyitler). Aylarca suçu olmaksızın zindanda kalan bahçıvanın düştüğü durum tasvir edilir (94-98. beyitler): Bahçıvan padişahın lütuf yüzünü göstermesini umarken zindana atılmıştır ki bu hâl aynaya kazânın engel olduğu (94. beyit), kuru yanında yaşın da yandığı (95. beyit) şeklinde ifade edilir.

Bahçıvanın hapisteki hâli ise sadece üç beyitte; kaygılı (gamîn), zahmet köşesini seçmiş (ihtiyâr-ı künc-i 'anâ), tendeki can gibi sıkıntılı (muztarib idi tende cân-âsâ), bülbül gibi kafeste esir (bülbül gibi esîr-i kafes) sözleriyle dile getirilir (96-98. beyitler). Bu ifadelerden zahmet köşesini seçmiş olmak tasavvuf yolunda çileyi, tendeki can gibi muztarib olmak da bu dünyaya gelen insanın ten kafesinden kurtulma isteğini akla getirmektedir:

83. Meger ol gün şeh-i kerem-kirdâr
Eylemiş ba'zı mücrimi ihzâr

84. Gazâbî âteşî olup pür-cûş
Şem'üŋ itmiş zebânını hamûş

85. Çeşm-i hışm ile şâh-ı âteşnâk
Kanda baksa yakardı çün hâşâk

86. Bâgbân gördi bir gürûh âdem
Pîşgâh-ı şehîde dest-be-hem

87. O gürûha çün âşinâ-yı kadîm
Güher-i zâtın eyledi tanzîm

88. O gürûha meger kazâ vü kader
Olmış âmîhte çü şîr ü şeker

89. Gonca-veş râzın açmayup ferde
Ugramış hârhâr-ı pür-derde

90. Pîşgâh-i şehîde ol hayrân
Bunlar ile turur iken dîvân

91. Leb-i şâh oldı şu‘le-rîz-i gazab
Yandılar cümlesi ol âteşe hep

92. Vaz‘-ı zindân olınmaga ol ân
Pâdişâh itdi bunları fermân

93. Zann iderdi meger o bî-çâre
Görine dîde-i cihândâra

94. Sûret-i lutf umar iken bî-dil
Oldı mir'âtına kazâ hâ'il

95. Didi hâli bilüp o sâf-nazar
Kurı yanında yaş dahi yanar

96. Oldı mahbesde bâgbân-ı gamîn
Nice meh hem-nişîn-i mahbûsîn

97. Eyleyüp ihtiyâr-ı künc-i ‘anâ
Muztarib idi tende cân-âsâ

98. Geşt-i gülzâr iderken ol bî-kes
Oldı bülbül gibi esîr-i kafes

Bahçıvanın hapisten kurtuluşu şöyle anlatılır. Birgün yüce padişah suçluların affedilmesini/tahliyesini buyurur (99. beyit) ve bahçıvan karanlık çukur olarak ifade edilen hapis yerinden (çeh-i târîknây-ı zindân) Bîjen'in[8] hapisten çıktığı gibi (telmih) kurtulur (100. beyit):

99. Yine bir gün o şâh-ı ‘âlî-şân
İtdi ıtlâka bunları fermân

100. Çeh-i târîknây-ı zindândan
Çıkdı ol dil-şikeste çün Bîjen

Hapiste iken ne hâle geldiğini ve uğradığı bu haksızlığı padişaha anlatması hikâye edilir (101-104. beyitler). Hapiste dert çekmekten boyu, keman gibi iki kat olmuştur. Sızlanarak şikâyetini hükümdara iletmeye gidişi ise ok gibi (çün tîr) hızlı ve doğrudan diye tavsif edilir (101. beyit). Bahçıvan zor da olsa padişaha ulaşır (102-104):

---

8 Bîjen, Rüstem'in kız kardeşinin oğludur. Efrasiyab tarafından kuyuya atılmıştır. Dayısı Rüstem tarafından kurtarılmıştır (Onay 1992: 10).

101. Dönmiş iken kemâna gamdan o pîr
Gitdi togrı tazallüme çün tîr

102. Olarak muşt-hâr-ı redd ü kabûl
Eyledi dâdgâh-ı şâha duhûl

103. İtdi o şâha pîr-i dâg-be-ser
Ser-nüviştini nakl-i bi'l-mıstar

104. Mâ-cerâsın be-dîde-i giryân
Eyledi yek-be-yek 'ıyân u beyân

Padişahın, bahçıvanın yanlışlıkla hapiste kaldığını öğrenmesi ve bahçıvandan özür dileyip onu teselli etmek istemesi (105-107. beyitler) nazmedilir. Durumdan haberdar olan padişah pişman olur ve dilenci, fakir (gedâ) ve nasipsiz yaşlı kişi olarak belirtilen bahçıvandan çok özür diler:

105. Oldı âgâh çünki şâh-ı kerîm
'Özrin itdi nedâmete takdîm

106. Eyleyüp şâh tesliyet-fermâ
O gedâdan kusûrın isti'fâ

107. İtdi ol dâver-i felek-mesned
Pîr-i bî-berge tesliyet bî-had

Padişahın, mağdur olan bahçıvanı sözleriyle teselli etmesinden sonra, birtakım ihsanlarla onun gönlünü almak istemesi, bu durum karşısında bahçıvanın tavırları, düşünceleri şöyle anlatılır (108-115): Mutlaka teselli olsun diye bahçıvana sınırsız ihsanda bulunur ve hazineden istediğini alması için bahçıvan serbest bırakılır (108-110. beyitler). Hazineden istediğini alabilecek talihsiz yaşlı bahçıvana devletin el verdiği düşünülür (110. beyit). Bu arada hazine, ârif kişinin gönlü cevherle dolu olarak tasvir edilir ki ârif vesilesiyle tasavvufî ögeler tasvirde yerini bulur (111. Beyit.). Hazine o kadar zengindir ki oradaki mücevher yoldaki taşlar gibi çoktur ve minnetsizce (bî-minnet) yatmaktadır (112. beyit). Ancak bahçıvan "kanaat tükenmez hazinedir" hadisinin anlamı gereğince tok gözlü davranıp hazineden sadece bir balta ile Kur'an alır ve hükümdara döner (113-115.):

108. Mütesellî ola diyü anı
İtdi ihsân ki yogdı pâyânı

109. Def' ide diyü dildeki rencin
Virdi şeh pîrüŋ eline gencin

110. Pîr-i nâ-kâma devlet el virdi
İzn olup genc-i şâhîye girdi

111. Dil-i 'ârif gibi o gencîne
Olmış idi güherle pür-sîne

112. Bu kadar gevher-i girân-kıymet
Seng-i reh-veş yaturdı bî-minnet

113. Bildi çün var fenâsı ol dânâ
Oldı hursend-i *kenz-i lâ-yefnâ*

114. İtmeyüp iltimâsı gayra telef
Bir teber aldı dahi bir Mushaf

115. Bunlar ile o zâr-ı pür-mihnet
Taraf-ı şâha eyledi ‘avdet

Padişah, bahçıvanın hazineden sadece bir balta ve Kur’ân alması üzerine durumu araştırır ve bahçıvanla görüşüp onun sözlerini dinler (116-136. beyitler). Hazineden mücevher almayan bahçıvanın deli olabileceğini düşünen padişah, aksine dostlarından onun akıllı olduğunu öğrenir (116-118. beyitler). Bu durumda akıllı bir kimsenin neden hazineden maddi değeri olan herhangi bir şey almadığını araştırmaya koyulur (119 ve 120. beyitler):

116. Didi şeh varsa geldi buŋa cünûn
K’almamış bir nice güher mecnûn

117. Mütehayyir olup didi nüdemâ
Aslı vardur bu şîvenüŋ şâhâ

118. Yok edâsında reng-i şeydâyî
Cünbişinden nümûde dânâyî

119. Gûş idüp bunı şâh-ı Sidre-matâf
İtdi mâhiyyetinden istikşâf

120. Oldı cûyâ-yı ıttılâ‘-ı eser
Deliden ala ya‘nî uslı haber

Bahçıvan, dudağındaki düğümü açar (feth-i ‘ukde-i leb), yani konuşur ve derdini açıklar (120). Burada “konuşmak” yerine “dudak düğümünü açmak” ifadesi edebîdir.

Bahçıvan kasidelerdeki gibi memduha söylenen “hasletleri övülen hükümdar” (dâver-i sütûde-hısâl), “yüceliğin ve devletin sığınağı” (penâgâh-ı devlet ü iclâl) anlamlarındaki ifadelerle padişaha hitap eder (122. beyit). Padişahın bahçesine gelip vadettikleriyle kendisini ihya ettiğini (123. beyit) kendisini ham sevdaya düşürdüğünü (124. beyit) söyler. Bunun üzerine sarayına güneş gibi vardığını (125. beyit), padişahın kendisine ateş (nâr), diken (hâr), kahır, zehir, asık surat (çîn-i cebîn); yabancılara/ellere ise nur, gül, lütuf, şehd (bal),yumuşak yüz rûy-ı dil (126 ve 128. beyit) olduğundan/gösterdiğinden şikâyet eder. Burada nâr-nûr, kahr-lütf, zehr-şehd (bal) kelimeleriyle tezat sanatı yapılmıştır. Ayrıca nâr, nûr, zâr ve hâr kelimeleriyle cinas yapıldığı ve ses benzerliği ile bir ahenk oluşturulduğu da dikkati çekmektedir:

121. Bâgbân itdi feth-i ‘ukde-i leb
Eyledi aşikâre derdini hep

122. Didi ey dâver-i sütûde-hısâl
V’ey penâgâh-ı devlet ü iclâ

123. Geldüŋ ol dem ki gülşene mihmân
İtdüŋ ihyâ bu nâ-tüvânı çü cân

124. Eyledüŋ va‘d lutfı ferdâya
Ba‘is olduŋ bu hâm sevdâya

125. Çün sabâh oldı yanuŋa geldüm
Mihr-veş âsitânuŋa geldüm

126. Nûr idüŋ gayra baŋa nâr olduŋ
İllere gül bu zâra hâr olduŋ

127. Dîgere lutf u baŋa olduŋ kahr
Yada şehd olduŋ âşinâlara zehr

128. Rûy-ı dil gayra baŋa çîn-i cebîn
Halkı şâd eyledüŋ beni gamgîn

Padişahtan sızlanmaya devam eden bahçıvan, onun herkesi keremiyle rahatlatırken kendini elem bağıyla esir ettiğini (129. beyit); uzun bir zaman hapsederek hayattan bezdirdiğini (130. beyit) söyler. Bahçıvan başına gelen felaket için, kaderin gereği (131 ve 132. beyit), ümidin yeni gelininin el vermediği (Virmedi nev-‘arûs-ı ümmîd el) ve ters bahtın gereği olduğu (ber-mukteżâ-yı baht-ı nigûn) ifadelerini kullanır:

129. Keremüŋle güşâd iken ‘âlem
Beni itdüŋ esîr-i bend-i elem

130. Nice dem eyledüŋ beni mahbûs
Ser ü berg-i hayâtdan me’yûs

131. Çîn-i hışm oldı rûy-ı lutfa bedel
Virmedi nev-‘arûs-ı ümmîd el

132. Çünki ber-mukteżâ-yı baht-ı nigûn
Çâre isterken oldı derd efzûn

Başına gelen olayların aslında kendini kaptırdığı “hâm sevdâdan” kaynaklandığını ve bunlardan ders aldığını söyleyen bahçıvan; padişahın sarayından ayrılacağını (133. beyit), asla sarayla ilgilenmeyeceğini ve saraya bakmayacağını (134), istek/heves ağacından (devha-i temennâ) el çekip ham sevdâdan geçeceğini (136) söyleyerek Kur’an’a el basıp yemin etmek isteğini bildirir. Geçimini, alın terinin sembolü sayılabilecek balta (teber) ile sağlamak istediğini (135) belirtir:

133. Mushafa el urup yemîn ideyüm
Terk-i bâb-ı şeh-i güzîn ideyüm

134. Olsa hâk-i siyâhı kuhl-ı cilâ
Bakmayum tâ olınca nâ-bînâ

135. Bir dahi bu teberle ser-tâ-ser
Kesem anda ne deŋlü varsa şecer

136. Çeküp el devha-i temennâdan
Geçeyüm cümle hâm sevdâdan

Nihayet yaşlı bahçıvanı dinleyen padişahın aldığı dersler/mesajlar sıralanır (137-140): İstekler, takdir edilmemişse asla gerçekleşemez. Bir şeye çok ümitle/hevesle bağlanmak mihneti artırır. Servet yolunda heves kişiyi mahrumiyete düşürür:

137. Mâ-hasal pâdişâh-ı dâd-âver
Pîrden oldı râz-dân-ı haber

138. Bildi kim h^{v}âstgârî-i maksûd
Olmayınca mukadder itmez sûd

139. Eylemek rass-ı bünye-i ümmîd
Eyler erkân-ı mihneti teşdîd

140. Düşmek ümmîd-i kesb-i sâmâna
Düşürürmiş kişiyi hırmâna

Hikâye-i Latîfe'nin sonunda, bahçıvandan sonra ikinci kahraman olan padişahın da hadiselerden ders alıp rahatladığı ve dünyaya rağbet etmediği belirtilir (141. beyit):

141. Tesliyet buldı bu haberden şâh
İtmedi ragbet ile dehre nigâh

Eli çabuk olan meddahın *"Kalem buraya ulaştı ve ucu kırıldı."* dediği ifade edilerek hikâyeye son verilir (142. beyit). Burada eli çabuk meddah (meddâh-ı tab'-ı çâbük-dest) tamlamasıyla anlatıcının meddah olduğu ve hikâyenin çabucak /kısaca yazıldığının da ifade edildiği düşünülebilir:

142. Didi meddâh-ı tab'-ı çâbük-dest
Kalem încâ resîd ve ser besikeşt

Sonuç

Kâtibzâde Sâkıb'ın *Divan*'ında yer alan *Hikâye-i Latife* adlı mesnevisi kısa bir hikâyedir.

Bu manzumede genellikle müstakil eser olan mesnevilerdeki klasik tertibe bütünüyle uyulduğu söylenemez. İnsanların ahlâkî yönden eğitilmesi hedeflendiğinden bu hikâye, hikemî tarzda yazılmıştır. Bununla birlikte hikâyede, sanat endişesi de ön planda tutulduğundan edebî gücün gösterilebilmesi için didaktik metinlerde az rastlanabilecek ağır dil ve edebî üslup kullanılmıştır.

Hikâyede, başkahramanın bahçıvan olması sebebiyle bahçe ile ilgili kelimelere sanatkârane biçimde sıkça yer verilmiştir.

Hikâye-i Latife'de edebî kudretin gösterildiği gazeller ve kasidelerdeki sevgili, âşık, memduh portresinin ifadesinde kullanılan benzetmeler/kelimeler vs. yer alır.

Şairin hikâyede edebî tasvirlere, psikolojik tahlillere sıkça yer verdiği görülmektedir. Hikâyede, gerçek veya gerçeğe uygun bir olay nazmedilmiştir. Bununla beraber, özellikle cansız varlıkların edebî tasvirinde mübalağa ile gerçeğin aşıldığı görülmektedir.

Hikâye-i Latife'de ideal bir hükümdarın nasıl olması gerektiği dolaylı olarak sezdirilmektedir. Devlet adamlarının ne kadar âdil olurlarsa olsunlar yine de hata yapabilecekleri, "Kuru yanında yaş dahi yanar" denilerek hatırlatılmıştır.

Hikâyede mesaj olarak öncelikle hırsların, emellerin, taleplerin, arzuların, ham sevdaların, boş ümitlerin; ıstıraplara, elemlere, sıkıntılara, mihnetlere sebep olacağı ve dünyanın fani serveti karşısında kanaatkâr olmanın önemi vurgulanmıştır. Ayrıca nasip/kısmet takdir edilmemişse ne yapılırsa yapılsın istenilenin olmayacağı belirtilmiştir.

Hikâyede ârif, kanaat, semâ, ten kafesi, çile gibi tasavvufî ögelere yer verilmiştir.

Burada şu da belirtilebilir ki divanlarda bulunan bir olayı anlatan bu tip kısa mesnevilerin/hikâyelerin ayrı bir eser olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği de tartışılabilecek bir husus olabilir.

KAYNAKÇA

Kavruk, Hasan - İskender Pala (1998), "Hikâye (Türk Edebiyatı / Divan Edebiyatı)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 17, s. 491-493.

Kırbıyık, Mehmet (1999), *Kâtib-zâde Sâkıb Mustafa Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Divanı'nın Tenkidli Metni,* C. I-II, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi, Konya.

Kırbıyık, Mehmet (2013), "Sâkıb, Kâtibzâde Mustafa", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=73 Erişim Tarihi: 13.07.2018

Kırbıyık, Mehmet (2017), *Kâtib-zâde Sâkıb Dîvânı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara. http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,199763/katib-zade-sakib-divani.html Erişim Tarihi: 13.07.2018.

Onay, Ahmet Talat (1992), *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar,* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınlar, Ankara.

Özdemir, Mehmet (2010), "Harnâme'nin Tahkiye Dışındaki Bölümlerine Şekil ve Muhteva Açısından Bakış", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/1, s. 68-82. http://dergipark.gov.tr/download/article-file/202416 Erişim Tarihi: 26.11.2018.

Ünver, İsmail (1986), "Mesnevi", *Türk Dili Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri),* Sayı 415-416-417, Temmuz, Ağustos, Eylül, s. 430-563.

Yazıcı, Hüseyin (1998),"Hikâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 17, s. 479-485.

TÜRK DESTANI "BATTAL GÂZİ" İLE BİZANS DESTANI "DİGENES AKRİTES"İN EPİZOT VE MOTİFLERİNE GÖRE KARŞILAŞTIRILMASI

Doç. Dr. Hasan KÖKSAL*

Özet: Anadolu serhatlerindeki Türk-Bizans mücâdeleleri, bazı destanî ürünlerin doğmasına sebep olmuştur. Bunlardan; Battal Gâzi Destanı Türk, Digenes Akrites ise Bizans toplumunda öne çıkan anlatmalardır. Bu makalemizin konusu; her iki destanı tanıtmak, epizot ve motif yönünden karşılaştırmaktır. Epizot ve motiflerin ilgili metinler içerisinde yer almasını, aynı coğrafî alan içerisinde teşekkül etmelerine bağlıyoruz. Her iki destanda da dinî ideallerin dışında motifler ve epik malzeme, benzerlik arz etmektedir. Sınır boylarının iç içe hayatı ve sıkı kültür etkileşimleriyle anlatmalardaki epizotlar birbirine girmiştir. Nitekim Bizans destanının başkahramanı Digenes Akrites, Battal Gâzi Destanı'nda Bizans imparatorunun savaşçısı olarak gösterilmektedir. Bu destanların yazıya geçiriliş tarihi bir kesinlik arz etmemekle birlikte, her iki destandaki olaylar IX. yüzyıl ile XI. yüzyıl arasında geçen dönemi yansıtmaktadır. Ancak, bu olayları bir tarihî bilgi değil de tarihin tesiriyle meydana gelen millî görüş ve düşünüşün halk dili ile ifadesi olarak değerlendirmek lâzımdır. Tarih, burada bir menkıbe olmuş, içtimaî – millî hayâl gücünün unsurları ile süslenmiştir. Öyle ki tarihe mal olmuş büyük kahramanların hayatlarındaki bazı çizgiler, destan kahramanlarının hayatı ile kaynaşmıştır. Nitekim, Battal Gâzi'yi Emevi Komutanı Maslama (715-740) ile birlikte gördüğümüz gibi, Digenes Akrites'i Makedonya sülalesinin kurucusu I. Basiloios (877- 886)'la beraber görüyoruz. Bu araştırma yazımızdaki amacımız, yeni araştırmacıların bu kültür zenginliklerini tanımaları ve yeni inceleme usulleriyle ortaya koymalarıdır.

Anahtar Kelimeler: *Kahraman, uç beyliği, epizot, motif, serasker*

A Comparison of the Turkish Epic "Battal Gazi" with the Byzantine Epic "Digenes Akrites" According to Epizot and Motifs

Abstract: The Turkish-Byzantine struggles in Anatolia boundries has caused to born some epicproducts. One of those, the Battal Gazi epic in the Turkish community and DiagenesAkritesepic in the Byzantine community are some tellings featured. The main topic of this article is to introduce both of the epics and to compare in terms of episode and motif. We have connect edepisode and motif staken place in there levant texts to the formation with in the some geographicarea. The epic materials and motifs show a similiratiy except religious ideals in both epics. The episodes in tellings with the inter mingledlives of allover the boundry races and strict cultural interactions have penetrated each other. Indeed, the here of the Byzantine epic, Digenes Akrites is shown as a warrior of Byzantine Emperor in Epic of Battal Gazi. However the seevents are not historical information, but it must be evaluated as an expression of national vision and thinking that ocured with the folk language. The history has been anecdote here and embellished it with elements of the national imagination. So, some of the lines in the lives of the date attributed to great heroes were

* Emekli Öğretim Üyesi, hkoksal1944@hotmail.com

joined with the life of the epichero. Indeed, as we saw Battal Gazi with the Maslama (715-740) who commander of the Umayyad, we have seen BigenesAcrites with the first Basiloios (877- 886) who founder of the Macedonian dynasty. The main of aim in paper is to recognize the richnessof the culture of new generation researchers and is to put forward with the new review procedures.

Keywords: *The hero, the principality, epizot, pattern, commander*

Giriş

Teknolojik gelişmeler bugün günlük hayatımızın birer parçası haline geldi ve gelişmeler artık üç boyutlu olarak baş döndürücü seviyeye ulaştı. Hal böyle olmakla birlikte, bir ulusun kültürünün temel taşları diyebileceğimiz millî destanlarını tespit etmesi ve gelecek kuşaklara aktarması da kültürel bir hizmet olarak önem arz etmektedir. Çünkü milletlerin çocukluk dönemi diye adlandırdığımız destanları bilinmeden onların olgunluk dönemi anlamlandırılamaz.

Anadolu serhatlerindeki Türk-Bizans mücâdeleleri, bazı destani ürünlerin doğmasına sebep olmuştur. Çalışmamızın konusu; Türk toplumunda teşekkül eden **Battal Gâzi Destanı** ile Bizans toplumunda teşekkül eden **Digenes Akrites Destanı'**nın epizot ve motif yönünden karşılaştırılmasıdır.

Bu iki destanın teşekkülü konusunu yapılan araştırmaların ışığı altında şöyle özetleyebiliriz:

VII. yüzyılın başlarından itibaren İslamiyet'in doğuşu ve yayılması ile beraber doğuda Bizans hâkimiyeti kırılmaya başlamıştır. Araplar, bir taraftan kara harekâtlarıyla Küçük Asya'ya girmişler (651), Kadıköy'e kadar ilerlemişler (668); diğer taraftan da deniz harekâtlarıyla Kıbrıs'ı (649) ve Rodos'u (654) fethetmişlerdir. Emevî halifelerinin bizzat İstanbul'u hedef alan akınlarının başlangıç tarihi olan 673'ten başlayıp büyük kayıplarla noktaladıkları 1081 yılına kadar çok çetin savaşlar olmuştur (Alangu 1983: 202-208).

Bu iki destanda, yukarda bahsettiğimiz zaman dilimindeki olaylar yer almakla birlikte; bunları bir tarih değil, tarihin tesiri ile meydana gelen millî görüş ve düşünüşün halk dili ile ifadesi olarak değerlendirmek lazımdır. Bunun içindir ki tarihin esası olan kronoloji, burada mevcut değildir. Tarih, destanlara mekân ve bilhassa zaman gibi müspet unsurlarından sıyrılarak mücerret bir şekilde, daha doğrusu ana hatları ve ana olayları ile girmiştir. Burada tarih bir menkıbe olmuş, içtimaî- millî muhayyilenin unsurları ile süslenmiştir. Toplumlar, bu miğfer etrafına kendi duyuş ve düşünüşlerini devamlı örmüşlerdir. Milletler, bu mücerret olaylar nüvesini içtimaî şuurun yeni oluşları ile süsleyip beslerken, bir taraftan da bazı kısımlar ve bazı unsurlar kendiliğinden kayboluvermiştir. Böylece destanlar tespit edilinceye kadar doğuşları itibariyle tarihten gittikçe uzaklaşmıştır. Ancak, tarihe mal olmuş büyük kumandanların hayatlarındaki bazı çizgiler, destan kahramanlarının hayatıyla kaynaşmıştır. Nitekim Battal Gâzi'yi Emevi Komutanı Maslama (Miladî 715-740) ile birlikte gördüğümüz gibi; Akrites'i Makedonya sülalesinin kurucusu I. Basileios (Miladî 877-886)'la beraber görüyoruz (Alangu 1983: 202-208).

Bu destan kahramanlarına değişik yüzyıllarda görev veren halk muhayyilesi, kahramanların çok işler başarmış olmalarını istemesine dayanmaktadır. Zaten efsane ve destanlarda objektiflik esas değildir. Tarih ilminden efsane veya destanı ayıran özellik, bu noktada toplanır.

Ortaçağ destanlarında karşımıza çıkan kahramanların kimlikleri söz konusu olduğunda, bölgenin ve dinî kavramların etkili olduğunu görüyoruz. Battal Gâzi Destanı'nın teşekkülünde, Pers sınırlarında yerleşik durumda olan Türkler, İran halk edebiyatını kendi zevk ve anlayışlarına göre biçimlendirirken, Mezopotamya ve Suriye uç beyliklerinde de Arap destanlarına göre bir destanî edebiyat meydana getiriyorlardı. Arap kahramanlık hikâyelerinin şahısları, Türk kahramanları ile değiştiriliyordu. İşte bu edebiyatın proto-tipi (ilk örneği) Battal Gâzi Destanı'dır.Türk halkı, İslamî inancı benimseyip kendi yerli unsurlarını da katarak bu destanı yaratmıştır (Köksal 1984: 199).

Digenes Akrites Destanı'nda da benzer durum söz konusudur. Bizans İmparatorluğu halkı; Ortodoks Hristiyan olan, Yunanca konuşan, Roma İmparatorluğu'nun siyasî ve askerî düzenini benimsemiş, Balkanlarda ve Anadolu'da çok önemli toprakları bulunan bir yapıya sahipti. İşte bu halk da kendi destanını yaratmıştır (Dietrich 2009: 9).

Epizot ve Motifler

İki ayrı topluma mensup bu destanlarda birbirine benzeyen epizotlar ve epizotlar içinde yer alan motifler dikkatimizi çekmektedir. Denilebilir ki, sınır boylarının iç içe hayatı ve sıkı kültür etkileşimleriyle bu epizotlar birbirine girmiştir. Nitekim Bizans Destanı'nın başkahramanı Digenes Akrites, Battal Gâzi Destanı'nda Bizans İmparatoru'nun savaşçısı olarak gösterilmektedir. *"... Akrites melun kalkıp meydana girdi. İbrahim'e bir gürz vurdu. İbrahim'in kalkanı yeterli gelmedi ve gürz başına değdi. İbrahim şehit oldu. Bu lain o gün meydana hakimdi. Kimse karşısına çıkamadı. Tamam, kırk pehlivanın kimini şehit, kimini yaralı bıraktı. Müslümanların takatı kesildi. Bir kez bağırdı ki: Ben Akrites'im ve Kayserin oğluyum. Ey Muhammedîler nerdesiniz? Meydana gelsenize... Siz bu hünerinizle, böyle gücünüzle Kayser gibi padişaha nasıl karşı geliyorsunuz? O anda Tevabil meydana at sürdü. … Akrites Tevabil'i kuşağından tutup yere indirirken Battal'ın narasından yeryüzü titredi. Akrites. Battal'ın narasını işitince kendinden geçti, meydanı terketti. Battal meydana er diledi, kimse cesaret edemedi"* (Köksal 2003: 137-141).

Battal Gâzi Destanı'nda Akrites'in geçtiği bir başka yer de, Kayser'in kızı Güllü Ketayun epizotudur. Oldukça uzun olan bu epizotda Battal, Kayser'in adamlarına esir düşer. Kayser'in adamları arasında Akrites de vardır. Ağaca sıkıca bağladıkları Battal çaresizdir. Ağacın tepesinden ejderha gibi bir yılan iner, yemekle dolu kazanların içine zehir boşaltır. Bu yemeklerden yiyen Kayser'in adamlarının büyük bir kısmı ölür. Ketayun'a haber iletilir. Ketayun kılıcını çekip Battal'a saldırır. Kılıç Battal'ın ellerinin bağına dokunur ve Battal kurtulur. Orada bulunanlar arasında Akrites de vardır. Battal, Akrites'e vurunca göğsü yarılıp tepesi üstüne yıkılır (Köksal 2003: 219-220).

Digenes Akrites Destanı'nda Battal Gâzi destanına ait epizotlara yer verilmemiştir. Hatta Battal ismine rastlanmadığı gibi Seyyid sıfatı veya kahramanın asıl ismi olan Cafer de geçmemektedir. Destanlarda her iki taraf birbirlerine "kâfir" diye hitap etmektedirler. Bizans destanında "Türkler" sözü Emir'in seçkin askerlerinden bir gruba verilen ad olarak geçmekte, Araplar için de "Etiyopyalılar" ifadeleri kullanılmaktadır (Dietrich 2009: 108).

Kahramanların Doğumu Motifi

Destanların en yaygın başlangıç motiflerinden biri "kahramanın doğumu"dur. Çocuk özlemi ve buna bağlı olarak gelişen motif kompleksleri masal, hikâye ve destan gibi anlatmalarda oldukça yaygındır.

Battal Gâzi'nin doğuşu ile ilgili emareler rüyada telkin edilerek başlamaktadır. Ava çıkan Hüseyin Gâzi (Battal Gâzi'nin babası)'nin önüne bir geyik çıkar. Hüseyin Gâzi, onu yakalamak için kovalar. Geyik bir mağaraya girer ve kaybolur. Bu defa Hüseyin Gâzi'nin karşısına eyeri üstünde, gemi ağzında bir at çıkar. At çok alımlıdır. Hayretler içinde kalan Hüseyin Gâzi, onu tutmak ister ama at yanına yaklaştırmaz. Bu sırada mağara içinden bir ses gelir: "*Hüseyin'e itaat et, henüz vakit gelmedi ki ben seni Cafer'e göndereyim...*" At bu sesi duyunca sakinleşir. Hüseyin Gâzi, onu yularından tutar ve yere saplı duran süngüyü çıkarıp alır. Süngünün üzerinde yazılar vardır ve ayrıca onda Hz. Peygamberin iki tutam saçı bulunmaktadır. Hüseyin Gâzi atına biner ve bu atı yedeğine alır. O, *"Bu emanetleri kime vereceğim?"* diye düşünürken uyuyakalır. Düşünde "*Cafer senin oğlundur!..."* diye haber verirler. Bu hadiseden sonra Hüseyin Gâzi'nin bir oğlu olur ve adını Cafer koyarlar (Köksal 2003: 14-16).

Digenes Akrites'ın doğumunda böyle bir fevkaladelik yoktur. Arap Emir (Müslüman)'in, Grek bir kızla (Hristiyan) evlenmesinden dünyaya geldiği anlatılmaktadır. Çift soylu anlamına gelen "Digenes" sıfatı bundan dolayı verilmiştir (Dietrich 2009: 54).

Ad Koyma Motifi

Gelenekte çocuğun korunması, sosyal hayatta iyi ve başarılı bir insan olması için, doğumdan sonra alınan tedbirlerden biri de ad vermedir. Bu geleneğin kaynağının çok eskilere dayanmakta olduğunu etnoğrafik-folklorik incelemeler bize göstermektedir (Ülkütaşır ve Koşay 1964: 3301). Kişiliği oluşturan özelliklerden biri olarak kabul edilen ad, sadece sosyal bir kişiliği temsil etmez; aynı zamanda mistik bir kuvveti de ifade eder. Onun için yeni doğan çocuğa gelişigüzel bir ad verilmez; verilen adın çocuğun geleceğini, karakterini, toplum içindeki yerini ve başarısını etkileyecek, damgalayacak sembolik bir iz taşımasına dikkat edilir.

Türklerde doğan bir kişinin küçüklüğünde verilen ad, gerçek ad sayılmaz. Genç, hünerini herhangi bir hareket ve kahramanlıkla ispat etmeden ad alamaz. Yiğit için en küçük düşürücü durum, adsız kalmasıdır.

Battal Gâzi Destanı'nda aynı gelenek yer almıştır. Asıl adı Cafer olan yiğit, büyük yararlılıklar gösterdikten, babasının intikamını düşmanlarından aldıktan ve Bizans kahramanı Ahmer'i mağlup ettikten sonra "Battal" adını almıştır (Köksal

2003: 44). Seyyid ön adı ise Hz. Muhammed'in soyundan gelmesine bağlanmaktadır.

Akrites Destanı'nda kahramanın adı aile özelliğine bağlı olarak Digenes Akrites adı verilmiştir. Ön ad olarak Basileios denmesi ise Bizans İmparatorunun (I. Basileios, II.Basileios) adından kaynaklanmaktadır (Dietrich 2009: 54).

Evlenme Motifi

Türk destanlarında bir veya birden fazla kadınla evlenme geleneği sürmekte, ancak eski destanlarda kahramanın evleneceği kızlar mitolojik özellikler taşımaktadır. Nitekim Oğuz Kağan'ın ilk evlendiği eşi, gökten inen ışığın içinden, ikincisi bir ağaç kovuğundan çıkan kızlardı (Köksal 2002: 77).

Battal Gâzi Destanı'nda "poligami" yani çok kadınla evlenme âdeti görülmektedir. İslâmiyet'te birden fazla kadınla evlenme caizdir. Ancak, evlenecek çiftlerde erkeğin Müslüman olması veya İslamiyet'i kabul etmiş olması şartı vardır.

Battal Gâzi ilk evliliğini amcasının kızı Zeynep'le, ikinci evliliğini de Müslümanlığı kabul eden, Kayser'in kız kardeşi Mahpiruz ile yapar. Her iki evlilik de rüyada Hz. Muhammed'in tavsiyesiyle gerçekleşir (Köksal 2003: 47-59).

Burada dikkati çeken, Zeynep'in kocası Battal Gâzi'nin Mahpiruz'la evlenmesini kıskanmayıp, aksine yardımcı olmasıdır (Köksal 2003: 59).

Battal Gâzi'nin üçüncü evliliği Malatya Emiri Ömer'in kızı Fatma iledir. Ancak bu evliliğe kızın annesi engeldir. Battal fakir olduğu için Ömer'in hanımı kızını vermek istemez. Bu evliliğin gerçekleşmemesi için yerine getirilmesi zor olan isteklerde bulunulur. Bunlar: Hindistan'da bulunan "Ak Fil" ve üzerindeki altınlar, ayağındaki altun halhal, yüz kıvırcık tüylü deve, dört yüz Arap atıdır. Bunları getirmesi için bir yıl da süre verilir (Köksal 2003: 188).

Battal Gâzi bunları getirmek üzere Malatya'dan ayrılınca Emir Ömer'in kızı Fatma, Kayser tarafından esir alınır ve oğluyla evlendirilmek üzere düğün-dernek kurulur. Bu arada Battal Gâzi döner, durumu öğrenir ve gerdek gecesi öncesi Fatma'yı Kayser'in sarayından kaçırır. Yedi gün yedi gece düğün yaparak Fatma ile evlenir. Battal, Hindistan'dan getirdiği "Ak Fil"i çok malla birlikte Halife'ye armağan eder (Köksal 2003: 198).

Battal Gâzi, yukarda belirttiğimiz üç evlilik dışında üç evlilik daha yapmıştır. Bunlardan biri, kimliğini gizleyerek ve "iç güvey" olarak yaptığı, Hristiyan Taryun'un Müslümanlığı kabul eden kızı Gülendam (Köksal 2003: 123-124), diğeri Mahpiruz'un kız kardeşi Gülli Ketayun (bu evlilik kaçırma yoluyla gerçekleştirilmiştir) (Köksal 2003: 225).

Digenes Akrites Destanı'nda birden fazla evlenme geleneğine pek rastlanmıyor. Akrites'in aşkını ilan ederek evlendiği kız, soylu biri olup hasımları olan bir generalin kızıdır. Kız, babasının hasmı olan bu gence karşı aşkını ilan eder ve ona bir yüzük vererek; "Yoluna sevinçle devam et, genç adam ve beni unutma!" der (Dietrich 2009: 81).

Birbirini seven bu iki genç, birlikte olmalarının sıkıntılara yol açacağını bildiklerinden sevgi kıvılcımlarının tutuştuğu gizli görüşmeler yapar ve karşılıklı sadakat yemini ederler. Akrites: "Her şeyimin başlangıcı ve Tanrı'nın elinde olan sonum, ölüme kadar, senin elinde. Eğer seni incitirsem, eğer ölünceye kadar senin bana verdiğin aşkını ve senin o saf tutkunu cesurca koruyamazsam, Hristiyan olarak ölmeyeyim, başarılı olmayayım ve ebeveynlerimin hayır dualarını almayayım ve sen, asîl kız, aynı duyguları sen de benimse!" der. Kız da tutkuyla şu andı içer: " Annemi ve babamı, kardeşlerimi ve ailemi terk ederek kendimi, Tanrı'nın yardımıyla, sana emanet ediyorum; beni üzmeyeceğine, hayatımızın sonuna kadar beni meşru karın yapacağına dair söz ver, Tanrı buna şahit olsun !" (Dietrich 2009: 87).

Bu sadakat sözlerinden sonra Akrites kızı kaçırır. Onları takip eden kızın babası (Genaral)'nın adamları ile çetin bir savaş çıkar ve sonunda Akrites'in bu olağanüstü gücü karşısında Genaral sulha razı olur. General drahoma olarak: "Kapıları gümüşten gardrob, otuz altı gelir getiren pek çok araziyi ve orada bulunan tüm büyükbaş ve küçükbaş hayvanları, en iyi dört yüz hayvanı ve seksen seyisi, on dört aşçıyı ve aynı sayıda fırıncıyı, yüz elli köleyi, yetmiş köle kadın ile gelinin annesinin ünlü ve şatafatlı evini; bunlara ek olarak annesinin olağanüstü mücevherlerini, o takdire şayan altın ve değerli taşlardan yapılmış olan ünlü tacının yanı sıra, seni diğer çocuklarıma tercih edeceğim; sayılamaz servet ve malı sana vereceğim..." der (Dietrich 2009: 91).

Battal Gâzi Destanı'nda, Battal, kendine yakınlaşan ve sığınan kızlara karşı dürüst davrandığı, nikâhsız onlara el sürmediği halde; Digenes Akrites Destanı'nda, Akrites, kendine sığınan kızlara tecavüz etmekte ve nefsine hâkim olamamaktadır (Dietrich 2009: 108-109).

Din Değiştirme Motifi

Destanlarda semâvî dinlere (Müslümanlık, Hristiyanlık) sahip olmayan toplumlarda, din değiştirme motifine pek rastlamıyoruz. Hâlbuki semâvî dinlere mensup toplumlarda, esas gaye kendinden olmayanları kendi dinine bağlamak oluyor.

Battal Gâzi Destanı'nda kahramana verilmiş İlâhî bir görev vardır, o da: "Anadolu'yu Müslüman kılmak, kiliseleri yıkıp yerine mescitler yapmak, çan sesleri yerine ezan seslerini duyurmak ve İslam olanların sayısını çoğaltmaktır". Hristiyan kayserleri de kendi dinleri açısından aynı özellikleri düşünmekte ve tahakkuk ettirmeye çalışmaktadırlar.

Hristiyan kumandanların din değiştirmesinde asıl fonksiyon rüyaya bağlanmaktadır. Hz. Muhammed'i rüyasında gören Hristiyan kumandanları ve kardeşleri, İslamiyeti kabul etmektedirler. Kayser'in kızı Mahpiruz'un İslâm dinini kabulü (Köksal 2003: 57-58), Kaytur adlı Hristiyan komutanın Battal Gâzi'yi zindana attıktan sonra onu zindandan çıkarması ve Müslüman olması (Köksal 2003: 83-85), Mihraseb adlı padişahın, Behnam adlı vezirin Müslüman olmaları ve Battal'ın yaralarını iyileştirmeye çalışmaları (Köksal 2003: 198-199), Gülendam ve zindancı başının Müslüman olmaları ve Battal'ı zindandan çıkarmaları (Köksal 2003: 122),

Kilab bin Sabah adlı Hristiyan padişahın ve vezirlerinin Müslüman olmalarının (Köksal 2003: 113) sebebi, Hz. Muhammed'i düşlerinde görmeleriyledir.

Bunun dışında Battal Gâzi'yi rüyalarında görüp onun yaptıklarından korkarak Müslüman olan Hristiyanlar da mevcuttur. Kilab bin Sabah'ın oğlu İsmail (Köksal 2003: 110-112), Firdevs'in adamlarından Evhad'ın (Köksal 2003: 88) Müslüman olmaları bu şekildedir.

Müslüman iken Hristiyan olanlar da destanda yer almaktadır. Ancak bunlar, sonradan yaptıklarına pişmanlık duyar ve eski dinleri olan İslâmiyet'e dönerler. Abdülvehhab, Battal Gâzi Hindistan'da iken Kayser'in esiri olur ve Kayser'in kızının şeytanlıkları neticesinde şeklen Hristiyanlığı kabul eder (Köksal 2003: 247-249). Battal, Hindistan'dan dönünce durumu öğrenir ve Abdulvehhab'ı Hristiyanların elinden kurtarır (Köksal 2003: 256).

Kasım ve Mansur adlı iki Müslüman, Hristiyan beyinin, "*Battal'ın başını getirip Hristiyan olursanız kızlarımı ve malımı size vereceğim*" sözlerine kanarak Müslümanlık'tan uzaklaşmışlar, daha sonra yaptıklarına pişman olup İslamiyet'e dönmüşlerdir (Köksal 2003: 81-83).

Akrites Destanı'nda, Digenes Akrites'in babası Emir, Bizans generalinin kızını kaçırmıştır. Kız, ailesinden uzak kalmayı içine sindiremediği için devamlı ağlamaktadır. Emir, kızın kardeşlerine "*Eğer enişteniz olmamı reddetmezseniz, kız kardeşinizin o büyüleyici güzelliği uğruna Roma topraklarına geçip Hristiyan olacağım. Ve şundan emin olunuz ki yüce Peygamber üzerine yemin ederim, kız kardeşiniz bana ne bir öpücük ne de bir söz vermiştir*" der, (Dietrich 2009: 52). Kızın kardeşleri annelerini de ikna ederek bu evliliğe razı olurlar.

Emir'in annesi bu olay üzerine oğluna bir mektup göndererek, *"Sevgili çocuğum, nasıl öz anneni unutabildin, gözlerimi kör ettin, ışığımı söndürdün?! Nasıl akrabalarını, dinini ve vatanını inkâr edebildin ve tüm Suriye'nin yüz karası olabildin*?..." üzüntüsünü belirtir (Dietrich 2009: 54).

Emir, annesinin bu mektubu üzerine Suriye'ye döner ve annesini konuşmalarıyla Hristiyan olmaya yönlendirir: *"..Eğer, annem, bu hayata layık olmak, cehennem ve sonsuz karanlıktan çıkmak istiyorsan, beyhude hatalardan ve uydurma masallardan uzak dur; bir doğada birleşmiş ancak farklı üç şahsiyetli tek Tanrı'yı kabul et. Oğlunu dinle ve benimle gel, Kutsal Ruh'ta senin vaftiz baban olacağım"* (Dietrich 2009: 68).

Bu konuşmalardan sonra annesi ve tüm akrabaları ikna olurlar. Emir, akrabalarının bu cesaretine hayran olur, büyük servetini de yanlarına alarak hep birlikte Roma topraklarına varırlar (Dietrich 2009: 68).

Av Motifi

İlk ve orta çağ yaşantısında "av" ve "akın"ın bir yaşantı biçimi olduğu, Oğuz Kağan Destanı'nda "at"ın birinci sırayı aldığı araştırmalarla belirlenmiştir.

Orta Asya Türk kabilelerinin genel adı olan "Kao-çi (Töles)"lerin bilhassa batı guruplarında büyük sürek avları düzenlediğini ve bu av törenlerine paralel

olarak dinî törenler yaptıkları belgelerle sabittir (Ögel 1971: 16). Bu sürek avlar, Selçuklular ve Osmanlılarda adı-belli bir teşkilat halini almıştır (Uzunçarşılı 1945: 420).

İslâmî dönem destanlarında av motifi diğer motiflere oranla zayıf kalmaktadır. Yalnız, destandaki olayların ilk halkası olacak şekilde av motifi yer almaktadır.

Battal Gâzi'nin babası Hüseyin Gâzi, Malatya Emir'i Numan'ın oğluna hediye etmek üzere ava çıkar ve bir geyiğe rast gelir. Geyik onu kendi dağına çeker ve bildiğimiz mağara efsanesi doğar (Köksal 2003: 16).

Destanlarda geçen "geyik" Türklerce kutlu bir hayvan olarak tanınır. Efsanelerdeki geyik, daha ziyade "Dişi Geyik"tir (Ögel 1971: 569-573). Bunlar Tanrı ile ilgisi olan birer dişi ruh özelliğindedir.

Digenes Akrites Destanı'nda, kahraman sosyal konularda eğitilirken, av hüneri de kendisine öğretilmeye çalışılır. Nitekim Basileios (Akrites) babasına: "*Efendim ve babam, vahşi hayvanlarla savaşarak kendimi sınamak için içimde bir arzu uyandı. Eğer oğlun Basileios'u gerçekten seviyorsan vahşi hayvanların bulunduğu yere gidelim, orada beni sürekli rahatsız eden şeyi kendin de göreceksin*" (Dietrich 2009: 73) der. Bu sözleri çok sevdiği oğlundan duyan baba çok mutlu olur, ancak yaşı küçük diye buna razı olmaz. Bunun üzerine Basileios Digenes Akrites : "*Büyüdükten sonra cesur faaliyetlerde bulunmuşum, bunun ne faydası olur ki benim için? Bunu herkes yapıyor. Ben şimdi şan-şöhret kazanmak, ailemin adını yüceltmek istiyorum"* (Dietrich 2009: 74) der ve babası, genç adamın bu isteğine razı olur.

Keramet Motifi

Keramet: "Herhangi bir meydan okuma ve peygamberlik iddiasına bağlı olmaksızın Allah tarafından velinin elinde gösterilen hârikulâde bir hârikadır" (Mu'cemu'l –Vasit: 790).

Keramet göstermek bir hârikulâdeliktir. Biz, Battal Gâzi Destanı'nda Battal'ın elinde zuhûr eden olayları kerâmet, onun dışında meydana gelen onunla ilgili olayları da hârika olarak değerlendireceğiz.

Battal ve arkadaşları, düşman ordusu karşısında âciz kalınca, Battal Allah'a yalvarır, bir yel çıkarak düşman askerinin gözleri toprakla dolar (Köksal 2003: 47). Bu olay bir hârikâdır, çünkü Battal dışında ve Allah'ın iradesi dâhilinde meydana gelmiştir.

Destanda Battal'ın kerâmetler göstermesine sebep olarak İlyas Peygamber duasını öğrenmesi ve kutlu seccadeye sahip olması gösterilmektedir. İlyas'ın peygamber olmadığını düşünürsek, destan yazıcısı herhalde başka bir peygamberle karıştırmış olsa gerek.

Battal Şamiliye kalesini fethedince orada uzun süredir esir olan Asım Pir'in öğüdüne bağlı olarak İlyas Peygamber duasını öğrenir ve istediği ölüyü bu duayı okuyarak diriltir. Kâfirler karşısında gösterdiği bu kerâmetten dolayı iki yüz elli bin kâfir Müslüman olur (Köksal 2003: 94-96).

Battal Gâzi'nin kerâmetleri ile ilgili olarak sıkça görülen epizotlar destanda yer almaktadır. Bunları özetlemek gerekirse:

Altından olan put konuşup Battal'ı azarlayınca, Battal "Ayete'l-Kürsi"yi okur, put yere düşer ve her bir parçası "*Eşhedüenlâilâhe illallah ve eşhedüenne Muhammeden abduhü ve Resûlüh*" der (Köksal 2003: 189).

Battal, kulağını kopardığı elçinin kulağına Fâtiha sûresini okuyunca, kulağı eski durumuna gelir. Battal, süngüsünü karşı tutup üfürünce içinden çıkan ateş kâfirleri yakar. Battal, bir ağaca bağlı iken Allah'a yalvarır, ağaçtan bir yılan inerek düşmanların yemeklerine zehir akıtır. Battal, İlyas Peygamber duasını okuyup kamçıyı Hilal Cazı'nın sihirli kapısına tutunca, kapı kendiliğinden açılır (Köksal 2003: 273, vd.).

Battal, Şah-ı Merdan Hazretlerinin rüyadaki tavsiyesi üzerine su yüzünden gelen elmayı alıp yer ve bütün dilleri konuşur (Köksal 2003: 269). Digenes Akrites Destanı'nda, kahraman Akrites'in gösterdiği olağanüstü gücün kendisine Tanrı tarafından verildiği inancı vurgulanmaktadır. O, elinde değnekten başka bir silahı olmadan vahşi hayvanların üzerine saldırıp onları öldürmekte (Dietrich 2009: 74), çok hızlı koşan geyiği arkasından koşup yakalamakta ve onu bacaklarından ikiye ayırmaktadır. Bu kerâmet ve hârika durum Tanrı'nın bir lütfu olarak gösterilmektedir: "*Kim Tanrı'nın lütuflarının büyüklüğünden şüphe edebilir ve kim O'nun emsalsiz gücüne övgüler yağdırmaz ki? Gerçekten de tüm akılları karıştıran olağanüstü bir davranışmış, Oğlan nasıl atı olmadan geyiğe yetişebilmiş, ellerinde hiçbir şey yokken nasıl ayıları öldürmüş, bunda mutlaka Tanrı'nın sağ elinden gelen bir nimet yatıyor*" (Dietrich 2009: 75).

Mansıp Alma Motifi

Gerek göçebe, gerekse yerleşik medeniyete sahip toplumlarda, hükümranlığın devamlılığı, kahramanların varlığıyla mümkün olmaktadır. Baba öldükten sonra mansıbının (devlet hizmeti) devam etmesi için, yerini doldurabilecek evladı yetiştirmek zorundadır. Burada yetiştirme derken, kendi toplumunun hayat şartlarına ve kıymet hükümlerine göre yetiştirmeyi kastediyoruz.

Toplumun içinde yaşadığı şartlar, değişik tiplerin doğmasını sağlar. Orta çağ yaşantısı cengâver, çevik ve kuvvetli insan tipini gerekli kılmıştır.

Battal Gâzi Destanı'nda, Cafer (Battal), babasının katili Rum (Bizans) beyi Mihrail'den intikam alıp babasının yerine serasker olan Abdüsselam'dan mansıbı almak ister ve Mihrail'in sarayına varır. Onu içki demindeyken yakalar, başını gövdesinden ayırır. Diğer beylere: "*Mihrail sizi istiyor*" diyerek çağırır ve bu on dört beyin başlarını keser ve bu başları bir çuvala doldurup Malatya'ya döner ve Seraskerlik rütbesine kavuşur (Köksal 2007: 25, 30).

Digenes Akrites Destanı'nda bu motif, kahramanın olağanüstü güç göstermesiyle imparator tarafından takdir edilip ona mansıp (Uç Beyliği) verilmesi şeklinde yer almaktadır. İmparator, Akrites'e hitaben: *"Olağanüstü genç, gençlerin en güzeli, Majestelerim sizi* ***patrikos*** *rütbesine yükseltmektedir. Bu kararı bir ferman (Bizans İmparatorunun altın mührünü taşıyan bir ferman) ile tasdik edeceğiz ve*

sana değerli imparatorluk hilatları sağlayacağız" der. Akrites azgın atların arkasından koşup onları yakalar; korudan çıkan bir aslanın arka bacaklarından birini yakalayıp sallar ve fırlatır, sonra imparatora götürüp: "*Efendim, hizmetkârınızın sizin için avlamış olduğu avı kabul ediniz"* der. Oğlanın bu olağanüstü gücü karşısında : *"Rabbim, her şeyin yaratıcısı, sana şükürler olsun; çünkü beni bu nesil içinde gücü diğer insanların gücünü aşan bir adamı görmeye layık gördün!"* der ve Akrites'e sınırları yönetme yetkisi veren ferman yüzünden **Basileios Uç Beyi** ünvanı verir (Dietrich 2009: 100-101).

Sonuç

Battal Gâzi ve **Digenes Akrites Destanları** aynı coğrafî alanda yaşamış Türk ve Rumların sözlü geleneğinde muhafaza edilmiş ve derleyiciler tarafından ortaya çıkarılmıştır. Bu iki destan dışında, aynı zaman ve mekân içinde teşekkül etmiş Arap destanı Zatü'l Himme'den de söz etmeliyiz. İlk iki destanda dinî idealler ve bazı küçük farklardan başka motifler ve epik malzeme, müşterek özellik arz etmektedir. Zatü'l Himme ve **Battal Gâzi Destanları'**ndaki müştereklik ise daha çok dinî ideallerde yoğunlaşmaktadır.

Battal Gâzi ve **Digenes Akrites Destanları**'nın aydın çevreden çok, Anadolu halkı arasında yaşayabilmesi ve ilgi ile okunması, üzerinde durulması gereken bir husustur. Araştırmacıların bu kültür zenginliklerini yeni inceleme usulleriyle ortaya koymaları tek beklentimizdir.

KAYNAKÇA

Alangu, Tahir (1983), "Bizans ve Türk Kahramanlık Eposlarının Çıkışı Üzerine", *Türkiye Folkloru El Kitabı*, Adam Yay., İstanbul.

Dietrich, Richard C. (2009), *Digenes Akrites*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul.

Köksal, Hasan (1984), *Battalnâmelerde Tip ve Motif Yapısı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara.

Köksal, Hasan (2002), *Millî Destanlarımız ve Türk Halk Edebiyatı*, Toker Yay, İstanbul.

Köksal , Hasan (2003), *Battal Gâzi Destanı*, Akçağ Yay., Ankara.

Köksal, Hasan (2007), Battal Gâzi Destanı (2. baskı), Akçağ Yay. , Ankara.

Mu'cemu'l – Vasit, Arapça Sözlük, Mısır.

Ögel, Bahaeddin (1971), *Türk Mitolojisi I,* TTK Basımevi, Ankara.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1945), *Devletinin Saray Teşkilatı*, Ankara.

Koşay, Hamit Z., M. Şakir Ülkütaşır (1964), "Türklerde Ad Verme ve Türk Adları", *TFA,* C. 8, S. 175, Şubat, 3301-3303.

ÂŞIK ŞENLİK DİVANI'NIN DİL ÖZELLİKLERİ VE BAZI AZERBAYCAN AĞIZLARIYLA LENGÜİSTİK PARALELLİKLERİ ÜZERİNE TESPİTLER (FONETİK ÖZELLİKLER)

Dr. Öğr. Üyesi Nazım MURADOV*

Özet: Asıl adı 'Hasan' olup şiirlerini 'Şenlik', 'Sefil Şenlik', 'Biçare Şenlik', 'Beçara Sefil Şenlik', 'Kul Şenlik', 'Fağır Şenlik', 'Gul Şenlik', 'Çıldırlı Şenlik', 'Dertli Şenlik', 'Sergerden Şenlik', 'Sergender Şenlik', 'Beçere Şenlik', 'Yazıh Şenlik', 'Şin' vd. adlarla söyleyen Çıldırlı Âşık Şenlik (1859-1913), farklı konulardaki hece vezinli şiirleri, çağdaşları olan âşıklarla atışmaları, çeşitli halk hikâyeleri ile genel olarak Türk âşık edebiyatının, özel olarak ise Kuzey-Doğu Anadolu halk edebiyatının ünlü temsilcilerindendir. Âşık Şenlik'in dili, Azerbaycan diyalektolojisinin "Batı veya Kuzeybatı grubu" olarak tanımladığı ve Gedebey (Ayrım); Tovuz, Şemkir; Ağstafa, Şemkir, Kazah; Ahıska, Borçalı (Gürcistan Türklerinin kullandığı) ağızlarını kapsayan grupla ve Nahçıvan ağızlarıyla ciddi paralellikler, birçok ortak özellikler taşımaktadır. Nitekim Âşık Şenlik'in, şiirlerinde kullanmış olduğu Karapapak veya Terekeme lehçesi, Batı veya Kuzeybatı Azerbaycan ağızları ile Türkiye Türkçesinin Kars-Ardahan ağızları arasında köprü niteliği taşıma, ortak diyalektolojik unsurlar içerme özelliğine de sahiptir. Bu çalışma dizisinde, Prof. Dr. Ali Berat Alptekin ve M. Nizameddin Coşkun'un yayına hazırladıkları Çıldırlı Âşık Şenlik Divanı'ndaki (ÂŞD) dil malzemesinden yola çıkarak söz konusu ortaklığın *fonetik, morfolojik, leksik, semantik, frazeolojik, sentaktik* genel olarak *lengüistik* boyutlarına değinilecek; *elliptik* (tasarruflu) kullanımlar ana hatlarıyla belirtilecek ve bu tercihlerin nedenleri yorumlanmaya çalışılacaktır. Çalışmadaki araştırma yöntemi, *tasviri* (betimlemeli veya descriptif); *diakronik* (tarihî Türk şiveleri boyunca) *ve senkronik* (Azerbaycan ve Türkiye ağızlarına göre) olarak *karşılaştırmalı yöntem*dir. Âşık Şenlik Divanı'nın taranmasının ardından örnek olarak seçilmiş zengin dil malzemesinin *tasvir* (betimleme), *mukayese* (karşılaştırma) ve *tahlili* (yorumlama), bu malzemenin başka yönlerden ele alınacağını da teşvik edebilir kanaatindeyiz.

Anahtar Sözcükler: *Âşık Şenlik Divanı, fonetik özellikler*

Language Pecularities of Âşik Şenlik's Divân and Definitions upon Linguistic Parallelism with Some Dialects of Azerbaijan (Fonetic Properties)

Abstract: Çıldırlı Aşık Şenlik (1859-1913) whose first name was Hasan, is known by nicknames such as Sefil Şenlik 'Miseable Şenlik', Biçare Şenlik 'Poor Şenlik', Kul Şenlik 'Slave/Servant Şenlik', Fağır Şenlik 'Destitute Şenlik', Gul Şenlik 'Servant Şenlik', Çıldırlı Şenlik 'The Şenlik from Çıldır', Dertli Şenlik 'Sorrowful Şenlik', Sergender Şenlik 'Şenlik the Wanderer', Beçere Şenlik 'Wretched Şenlik', Yazıh Şenlik 'Pity Şenlik', Şin 'the first letter of Şenlik' and others. With his poem on various subjects in syllabic meter, his poetic dialogue or retort with his contemporary bards and his stories on various subjects, he is one of the most distinguished representatives of the Turkish Aşık (minstrel) literature and especially the folk literature of the North Eastern Anatolia. The language of Aşık Şenlik bears similarity to

* Lefke Avrupa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, nmuradov@eul.edu.tr

the linguistic properties of the western and north-western group of the Azerbaıjani dialects spoken in Gedebey (Ayrım), Tovuz, Şemkir, Ağstafa and Kazah as well as to the language of Ahıska and Borçalı (Turkic peoples of the Republic of Georgia). It is also similar to the accents spoken in the Nakhjivan region. Furthermore, the dialects of Karapapak and Terekeme used in the poetry of Aşık Şenlik play the role of a bridge between dialect of North-Western Azerbaijan and Kars and Ardahan dialects of Turkish, and they share the same linguistic properties. This article will deal with the phonetic, morphologic, lexic, semantic, phraseologic, syntactic, and in general linguistic dimensions of the above-mentioned common properties on the basis of the linguistic materials of the Divan of Çıldır Aşık Şenlik published by Prof. Dr. Ali Berat Alptekin and Nizameddin Coşkun. Basic elliptic usages will be established and efforts will be made to analyze the reason for these preferences. The method used in this study is *descriptive, diachronical* (in connection with hıstorical Turkish dialects) and *synchronical* (within the framework of the Azerbaijani and Turkish dialects) which are *comparative methods*. Following the research carried out on the Divan of Aşık Şenlik, we believe that description, comparison and analysis of rich linguistic materials chosen as examples, would encourage us to deal with these materials from other points of view.

Keywords: *Divan of Aşık Şenlik, phonetic properties*

Giriş

Âşık Şenlik'in dili; tarihî, coğrafî, dinî, millî, folklorik, etnografik, poetik vb. yönleriyle kapsamlı araştırmaları hak eden; diyalektolojik olarak da Türkçenin tarihî, etnik-coğrafî yönlerden birçok ilginç özelliğini bünyesinde barındıran zengin, canlı, işlek, etkileyici ve millî-beşerî duygulara hitap eden bir halk dilidir.

Azerbaycan diyalektolojisinin "Batı veya Kuzeybatı grubu" ve Borçalı ağızlarını kapsayan konuşma dilinin hâkim olduğu Âşık Şenlik şiirinden alınmış bir dörtlüğün bile ciddi tahlili ve yorumlanması, Kuzeybatı Azerbaycan ağızları ile Doğu Anadolu ağızlarının kuzeydoğu grubuna ait fonetik, morfolojik, leksik, semantik, sentaktik özelliklerin nasıl ustaca örüldüğünü, iç-içe kullanıldığını ortaya çıkarabilir. Âşık Şenlik'in, kullandığı Karapapak (+ Terekeme)[1] (Ercilasun 2002: 41-46) ağzı, bir taraftan, Batı veya Kuzeybatı Azerbaycan ağızlarının lengüistik özelliklerini taşırken, diğer yandan da Eski Anadolu Türkçesi ve onun devamı olan Türkiye Türkçesi bölge (Kars-Ardahan) ağızlarına ait dil malzemesi içermekle, gerçekten de bir köprü görevi üstlenmektedir.

A. Âşık Şenlik Dilinin Lengüistik Özellikleri

Âşık Şenlik şiirlerini okudukça, *Çıldırlı Âşık Şenlik Divanı*'nı dil yönünden inceledikçe Dedem Korkut'a ait "*At ayağı külüg, ozan dili çevük olur!*" atasözündeki saptamaların doğru olduğunu idrak ediyoruz. Aslında at hızına hesaplanan ve halk diline (telaffuza) dayanan[2] (Demir 2009: 183-191) bu ritmik "dil çevikliği"nin

---

[1] Prof. Dr. A. B. Ercilasun, 'Karapapak' ve 'Terekeme' tabirlerinin, çoğu zaman aynı topluluğu ifade etmesini belirtmekle birlikte Karapapaklar'ın Kars'a yerleşme tarihinin 1828 ve sonrası; Terekemeler'in ise 1921 ve sonrası olduğunu bildiriyor.

[2] Halk dili malzemesinin, birçok lengüistik sorunu çözümleme yönündeki yararları için N. Demir'in ilgili yazısına bakılabilir.

bilimsel bir temeli ve önemli bir nedeni de vardır ki bu da "*daha az çaba yasası / en az çaba kuralı*"dır. Lengüistik terminolojide "*least effort*" terimiyle ifade edilen bu kavramın Osmanlıcadaki karşılığı da "*kanun-ı sa'y-ı ekal*"dir (Korkmaz 2007: 84; Eker 2006: 33-35).

Âşık Şenlik Divanı'ndaki -aşağıda örneklerini sunacağımız- ilginç lengüistik kullanımların nedenlerinden biri de *tasarruf*'tur (İng. *ellipsis*) ki bu da "daha az çaba yasası" ile ilişkili bir kavramdır (Muradov 2011: 50-57). Örnekler üzerinden yapacağımız *dil bilgisel* ve *dil bilimsel* değerlendirmelerin de çoğunlukla *en az çaba kuralı* ve *tasarruf* temelli kullanımlardan hareketle dile getirileceğini belirtiyor ve konuyu *ses bilgisel saptama, betimleme, art zamanlı / eş zamanlı karşılaştırma* ve *yorumlamalar* ile sürdürüyoruz.

I. Âşık Şenlik Dilinin Bazı Fonetik Özellikleri

1) Ünlü Türemesi

1.a) Proteza veya kelime başında ünlü (hece) türemesi (ön seste ünlü türemesi)

"r" ünsüzünden önce dar ünlü (hece) türemesi: "r" ve "l" ünsüzüyle başlayan sözcükler Türkçeye başka dillerden geçen kelimeler olup, genel olarak dilimiz, özel olarak da âşık dili "r"li (ve "l"li) sözcüklerin telaffuzunu kolaylaştırmak için baştaki 'r' sesinden önce **i, ü, u** dar ünlülerini kullanmaktadır, örneğin: "Âleme ***İ**rebbi*[3] olan bulur keramet ile (ÂŞD-103); "Âşıka ***i**rehim* gılıf aşk oduna yansan yâr" (ÂŞD-128);[4] "Gâh dem ***Ü**rüsdem-i* Zal olur gönül" (ÂŞD-163); "İsder ki canını ***ü**rüşvet* verer" (ÂŞD-179); "Aşgın ***i**reyisi* deryalar geçer" (ÂŞD-186); "İsderse ***U**ruset* ne ki var gelsin" (ÂŞD-203);"Benasferdi bilin ***U**rusun* aslı" (ÂŞD-204); "Çıldır Sancağı'nda ***i**rehber* idi" (ÂŞD-213); "***U**rus* gabrisdanı etdi târumâr" (ÂŞD-240); "Esen ***ü**rüzgârnan* durram ru-be-ru" (ÂŞD-257); "Mahi gamer şemsi kimi ***ü**rüşen* [ruşen, ışıklı]" (ÂŞD-295); "Erince'de ***i**rast* geldim yalana" (ÂŞD-320) vb.

Türkçede her ünlü birer hece olduğundan, türeyen ünlü seslerin hep hece vezinli âşık şiirinde mısradaki hece sayısını etkilediği de bir gerçektir. Bu nedenle de ister kelime başında, isterse de kelime ortasında (hatta sonunda) türeyen ünlü seslerin, âşıklar tarafından, dizenin toplam hece sayısını bozmamasına da dikkat edilmiş, bazen de heceyi uygun sayıya ulaştırmak amacıyla kasıtlı olarak türeme yapılmıştır.

Kelime başında, "r" ünsüzünden önce dar ünlülerin türemesi Azerbaycan Türkçesinin Batı, Kuzeybatı ve Güney grubu diyalekt ve şivelerinde de görülüyor (Şireliyev 1962: 36-37). Prof. Dr. Ahmet B. Ercilasun bu türemenin, Hanak Türkmenleri ağzında her zaman olup diğer Kars ağızlarında bazen bulunduğunu belirtmektedir (Ercilasun 2002: 97). Âşık Şenlik'in ve çevresinin konuşma diline çok

---

3 İlgili ses olayının gerçekleştiği sözcüğü italik, söz konusu sesi ise koyu (bold) harflerle gösterdik.

4 Parantez içindeki (ÂŞD-...) kısaltması, Prof. Dr. Ali Berat Alptekin ve M. Nizameddin Coşkun'un yayına hazırladıkları *Çıldırlı Âşık Şenlik Divanı*'nı (Ankara 2006) ve ilgili örneğin sayfa numarasını göstermektedir.

yakın olan Gürcistan Türklerinin konuşma dillerinde de “r” sesi öncesi türemeler görülür (Alyılmaz 2003: 111-112). Dolayısıyla, Anadolu’nun doğusundan batısına neredeyse her bölgesinde görülen bu özelliğe, Batı Anadolu (ör., günümüz Manisa) ağızlarında da rastlanmaktadır (İlker 2017: 163).

Aslında birden fazla dil (ağız) özelliği taşıyan bu örnekler, çalışmamızda sadece tek yönüyle incelenmiştir.

1.b) Epenteza veya kelime ortasında ünlü (hece) türemesi

Bilimsel literatürde *epenteza* (Ахманова 1966: 526) terimiyle de açıklanan bu ses olayına hep başka dillerden (özellikle Arapçadan) geçen sözcüklerde rastlanmaktadır. Bu türemeler çeşitli pozisyonlarda karşımıza çıkar, örneğin aşağıdaki ikinci örnekte “ile” edatının ekleşmesi ve yanına “n” ünsüzünü de alarak kapalı hece şekline dönüşmesiyle gerçekleşmiş, diğer örneklerde telaffuzun kolaylaştırılması, daha az enerji yani tasarruf amacı güdülmüştür.

Âşık Şenlik Divanı’nda sözcük ortasında türeyen ünlüler genelde dar (ı, i, u, ü) ünlülerdir: “Her *il**i**me* giriftar oldum pinhân sırdan iptida” (ÂŞD-101); “*Sihir**i**nen tıl**ı**sım* düzen keramet biler mi heç?” (ÂŞD-102); “Men Şenlik’em *gud**u**retden* aşk badesin içmişem” (ÂŞD-108); “Asi *nef**i**s* islah olmaz dünyada yorulmamış” (ÂŞD-109); “Hem âleme *rız**ı**h* verer, ne yiyer ne bitiri” (ÂŞD-111); “Böyüh durar, küçük söyler, veledin *asırıdı*” (ÂŞD-119); “Gece gündüz *zik**i**r* edif hak yolu bilenlere” (ÂŞD-120); “*Em**i**rine* bend olmuşam, ikdidarım sendedir” (ÂŞD-128); “El *sey**i**re* çıhar bize yazıhdı” (ÂŞD-149); “Asger *tab**ı**yadan* boşandı getti” (ÂŞD-255); “Artar *fik**i**riyin* gamı efkârı” (ÂŞD-257); “Verdiğin ikrarı ihraç *olumuş*” (ÂŞD-280); “Siyah perçem, ser cığatel, *zül**ü**fler* şahmar kimidir” (ÂŞD-287); “Hiç bitmiyen bosdanımı *yol**u**du*” (ÂŞD-323) vb.

Türeme seslerin tamamının mısradaki hece sayısını ayarlamak amacıyla yapıldığını söylemek zordur zira bazı durumlarda bu türeme ses, mısradaki dize (ünlü) sayısını artırmakla kalmayıp fazlalık oluşturur. Örneğin, “Şah-ı Merdan iptida” divanisinden aktardığımız “Her *il**i**me* giriftar oldum pinhân sırdan iptida” dizesindeki ‘türeme’, mısranın hece sayısını bozmaktadır. Demek ki tüm epentezaları, ilgili dizedeki hece takviyesi olarak görmemek gerekir.

Kars ağızlarında, sözcük ortasında ünlü türemesinin diğer örneklerine de rastlanıyor (Ercilasun 2002: 97-98). Türkiye’nin (Anadolu’nun) batı ağızlarında da benzer türemeler görülmektedir. (İlker 2017: 163-164) Bu duruma Nahçıvan dialekt ve ağızlarında hatta Yakut ve Başkurt Türkçelerinde rastlanmaktadır (Şireliyev 1962: 37).

Çıldırlı Âşık Şenlik Divanı’ndan aktardığımız yukardaki örneklerden sonuncusu (“Hiç bitmiyen bosdanımı *yol**u**du*”) daha ilginç dil özellikleri taşımaktadır. Diğerlerinden farklı olarak 11 heceli bu koşma örneğindeki türeme Türkçe bir sözcüğün, üstelik fiilin bünyesinde gerçekleşmiştir. Epenteza olayının, aynı koşmanın diğer yedi bendine ait analojik redifli fiili yüklemleri üzerinde gerçekleşmesi (bkz. ÂŞD-323-327: “Yannış hesabları orda *sil**i**di*”; “Yaha silhip onna ayırt *ol**u**du*”; “Ayva gibi sararıban *sol**u**du*”; “Onun sırrın dünya âlem *bil**i**di*”; “Garib Usta’yı da

teyh teyh yâda *salıdı*"; "Keçel İsmail dalında namaz *gılıdı*"; "Tıhgılıçlar'ın Şemil'inen *bölüdü*") konuyla ilgili daha kapsamlı ve ikna edici bilimsel açıklamalar yapılmasını gerektirmektedir. Divan'daki "Cüllü'dü" adıyla yer alan 29 bentlik bu şiirde geniş ve görülen geçmiş zaman kiplerinin hâkim olması, (Çıldırlı 2006: 322-327) türemenin nedeniyle ilgili açıklamaları "kip kayması"na dayandırarak yapmamızı da engelliyor.

2) Ünlü (Hece) Düşmesi

a) Arapça kelimelerde yan yana bulunan iki ünlüden birinin düşmesi

"Her kimin **iddası** varsa imtihana gelmişem" (ÂŞD-104); "İran'da hanlarla **iddaya** tüştün" (ÂŞD-221); "Müşkül işe **müracatım** var menim" (ÂŞD-228); "Camiler verirdi **mezin** nidası" (ÂŞD-239) vb.

Arapçadan aldığımız 'iddia', 'müracaat', 'müezzin' vb. iki ünlü sesin yan yana bulunduğu kelimelerin, "çevük Ozan dili"ne uymadıkları için bir ünlüden "mahrum bırakıldıkları" söz konusudur. Yan yana gelen ünlülerden, kendisini muhafaza edenler, dominant olan vokallerdir.

b) Daha az çaba yasası gereği ve dizedeki hece sayısını azaltmak amaçlı ünlü düşmesi

"Ne cihanda ne **ahrette** ne de arşın sırrıdı" (ÂŞD-106); "Kaf'dan Kaf'a **ruy zeminde** her yerde mekânı var" (ÂŞD-111); "Ehli **merfet**, hoş sanaat, mücevher lisan menem" (ÂŞD-115); "Bu gönül derviş misallı **seyhat** eder âlemi" (ÂŞD-119); "Saat ki dokkuzu on **dakka** geşdi" (ÂŞD-316) vb.

'Ruy-ı zemin' vb. Farsça yapılı isim tamlaması ile 'ahiret', 'marifet', 'seyahat', 'dakika' vb. Arapça kelimelerin de ozan (âşık) dilindeki kullanımı, bu alıntıların milli zeminde şekli değiştirilerek ortaya çıkmalarına neden oluyor. Bu kullanımlarda *orphografik* (yazım, imla) doğrulardansa *orphoepik* (telaffuza dayalı) rahatlık (kolaylık) Âşık edebiyatı için daha önemli görülüp tercih edilmiştir. Ayrıca, "Saat ki dokkuzu on dakka ge**şd**i" örneğinde *aykırılaşma* durumu da söz konusudur.

c) Asemantikleşmeye yol açmayan kök ünlüsünün daha az çaba yasası amacıyla düşürülmesi

"**Eylik** etsez **eyliğiniz** itirmem yağın bilin" (ÂŞD-123); "Her kime ki **eylik** etsen sakın ondan kendini" (ÂŞD-131);"**Eyliği** her yerde söylensin beyler" (ÂŞD-245); "Haklar var hep birbirinden **eydi**" (ÂŞD-245);"**Hamsını** mat edif yan verdi Aslan" (ÂŞD-233); "Yazıh gülşen eller **verana** döndü" (ÂŞD-241); "Dar gününde fukaralar **yoklarsan**" (*yolukarsın* anl.) (ÂŞD-244); "**Ey** bil ki bu meydan sene zor gelir" (ÂŞD-247); "Men **ezzinem** ayağa" (ÂŞD-274); "İsterem bir **erze** yazam gönderem âdil divâna" (ÂŞD-286); "Her **nerye** giderse özünü öğer" (ÂŞD-317); "**Möhbet** edif ikramları yarattı" (ÂŞD-337).

Buradaki örneklerden sadece üçünü lengüistik yönden değerlendirmek istiyoruz. "Yazıh gülşen **eller verana** döndü" mısrası Kars'ın 93 Harbi sırasında Rusların eline geçmesi üzerine söylenmiş 12 dörtlüklü "Esir Kars'a Destan"dan alınmıştır. Mısradaki "eller" kelimesindeki ünlülerden birincisinin kapalı e (é), ikinci-

sinin ise açık e (ə) olduğunu dikkate almadan dizenin anlamını yakalamak zordur. Kapalı ünlülü ve çok anlamlı "el (él)" sözcüğünün Azerbaycan Türkçesindeki fonetik kullanım şekli ve anlamı (Adil 2006: 15-16) göz önünde bulundurularak Türkiye Türkçesindeki anlamıyla metin içinde yer aldığı görülmektedir. Yani iki sesli bir "él" sözcüğü bile Türkiye ve Azerbaycan Türkçeleri arasında köprü görevi yapan Kars ağızlarını ve Âşık Şenlik dilini en az bir yönden karakterize etme gücüne sahiptir.

Farsçadan aldığımız "virane" sözcüğünün (TDK 1998: 2349) Azerbaycan halk dilindeki kullanımı "veran" (kapalı e'li 'véran') şeklindedir. Burada dikkat çeken bir husus da Farsçadan alınmış sözcüğü sanki müennes (dişil) yapıdan kurtararak Türkçeye uygun hâle getirilmesi çabasıdır. Halbuki Farsçada *vîrân* 'harap', *vîrâne* de 'harabe' demektir.

"yoklamak" mı, "yolukmak" mı?

Âşık Şenlik'in, 'Eşraf-ı Şemsettin Şemsi-zade' (Şef-i Sani) için söylediği bir övgü koşmasının (Çıldırlı 2006: 244) üçüncü dörtlüğünden alınmış "Dar gününde fukaralar **yoklarsan**" ([Fukaraların] sıkıntılı günlerinde yoksullara uğrarsın) mısrasındaki "yoklarsan" kelimesi aslında "kontrol edersin" değil, "yol" isminden türemiş olan ve bu dizede "*yoluxarsan/yolukarsan/yolukarsın*" anlamlarında kullanılan sözcüğün şiir içindeki elliptik (tasarruflu) şeklidir. Paul Valery'nin "Şiir, dil içinde ayrı bir dildir" tespiti, (Yıldız 2018: http://www.kirmizilar.com/tr/index.php/kultur-sanat-yazilari/3555-siir-sohbeti (18.07.2018) aynı zamanda bu 'ayrı dil'in tarihi izler taşıdığını, engin zaman ve mekân coğrafyasını kapsadığını da ifade etmektedir.

"Yoluk-" fiilinin tarihî Türk yazı dillerinde de kullanıldığı görülmektedir: Eski Türkçede (Göktürkçede) "yoluķ-" şeklinde ve "rastlamak, yolda olmak" anlamında (Gabain 2000: 312); Köktürk ve Ötüken Uygur Kağanlığı yazıtlarında "yoluk-" şeklinde ve "1. yolda karşılaşmak; 2. düşmanla karşılaşmak" anlamlarında (User 2009: 538); Harezm Türkçesinde "karşısına, önüne çıkmak" anlamında kullanılmış (Ata 1998: 489); *Codex Cumanicus*'ta (Kuzey Kıpçak veya Kuman lehçesinde) "yoluk-", "yoluh-"; "yolugur" imlalarıyla "karşılaşmak" anlamında (Grönbech 1992: 232); Eski Anadolu Türkçesinde "1. Karşılaşmak, rastlamak, tesadüf etmek. 2. İsabet etmek" şeklinde açıklanmıştır (Kanar 2011: 790).

Çağdaş Türk şivelerinin dört (Oğuz; Karluk; Kıpçak; Altay) grubundaki yazı dillerinde de "yoluk-" sözcüğüne rastlıyoruz: *Türkçe Sözlük*'te bulunmayan kelime, *Yeni Tarama Sözlüğü*'nde sadece "yolukmak" açıklamasıyla verilmiştir (TDK 1983: 250). Gagauz Türkçesi sözlüğünde bu fiile rastlamadık. Günümüz Türkmen Türkçesinde "yoluk-" fiili çok anlamlı kelime olarak "1. karşılaşmak, rastlamak; 2. düşmek, bir belaya düşmek" şeklindedir. (Tekin 1995: 706) Türkmencede çok anlamlı (polisemantik) olan "yoluk-" fiili günümüz Azerbaycan Türkçesi yazı dili sözlüğüne eş sesli (homonym) birer sözcük olarak girmiş ve "yoluxmaq[1]" "sirayet

etmek, geçmek" (hastalık, mikrop) yani "bulaşmak"[5] ve "yoluxmaq[2]" "Hal-hatır sormak için birinin yanına gitmek (gelmek)" anlamlarıyla yer almıştır (Adil 2006: 612).

Ўзбек Тилининг Изоҳли Луғати'nde bulamadığımız sözcüğe, Karluk grubunun diğer temsilcisi olan Uygur Türkçesinde "Uğramak, karşılaşmak" anlamlarında rastlıyoruz (Necip 1995: 470).

"Yoluk-" fiili fonetik varyantlarıyla Kıpçak grubu Türk şivelerinde de bulunmaktadır. Kırgız Türkçesinde "coluk-" şeklinde "karşılaşmak; rastlamak; görüşmek" (Yudahin 1998: 221) anlamlarıyla kullanılan sözcük, Kırım Türkçesi'nde "ёлыкъмакъ" ('yolıkmak') şeklinde ve "1. karşılaşmak; karşı-karşıya gelmek; 2. "rast gelmek" anlamlarındadır. (Useinov 2008: 174) Türkmencede *yōluk-* şeklinde 'rastlamak, karşılaşmak, uğramak, başına gelmek' gibi anlamlarda kullanılır (Tekin 1995: 706).

Bu çok anlamlı fiilin Kuzeydoğu (Altay) Türk şivelerinde kullanımı da dikkat çekmektedir. Altay Türkçesinde "colık- ve coluk-" fonetik versiyonlarında "1. Karşılaşmak, görmek, birbirine yakınlaşmak; 2. Kendine yaklaştırmak; 3. Gelişini kutlamak" (Baskakov 1999: 64) anlamlarıyla bugün de aktif bir eylem olarak yer aldığı görülmektedir. "Yoluk-" fiilini fonetik varyantlarıyla Tuva Türkçesi Sözüğü'nde de bulamadık fakat genel olarak bir kelimenin ilgili sözlükte bulunmaması, onun dilde de olmadığını göstermez...

d) Şahıs ve İyelik eklerine ait seslerden bazılarının veya iyelik eklerinin düşmesi

"Eylik **etsez** eyliğiniz itirmem yağın bilin" (ÂŞD-123); "**Tarafızdan** tehni töhmet götürmem yağın bilin" (ÂŞD-123); "Altın **suynu** Hak yaratmış, yönü kıbleye bakar" (ÂŞD-124); "Hikmet-i kudret yedinden **çar** kitabım açtılar" (ÂŞD-125); "**Kimiz** guyruğunnan, **kimiz** yalınnan" (ÂŞD-176); "**İşiz** hökümete düşmesin beyler" (ÂŞD-246); "**Ayagız** köylere düşmesin beyler" (ÂŞD-246); "**İşiz gücüz** sürülere **dalarsız**" (ÂŞD-340); "Sizin bele kötü **huyuz** var dedi" (ÂŞD-340); "Şenlik der bu gahpe pire meni saldı Nuh **tufana**" (ÂŞD-286);"Haydar **üsde** getdi Salsal'ın yağı" (ÂŞD-372)

Âşık Şenlik'in saz eşliğinde seslendirdiği bu "eksik" sözcüklerin rekonstrüksiyonu, âşığın dinleyici (veya günümüz okuyucusu) tarafından pek zor tasavvur edilmediği (hatta bu mahalli özelliklerin büyük bir çoğunluğu bölgenin konuşma dili normu sayıldığı) için onları tek tek açıklama gereği duymuyoruz. İkinci çokluk şahıs iyelik eklerindeki bu değişimi Prof. Dr. Muharrem Ergin, "yanızda" kelimesinden yola çıkarak şöyle açıklıyor: "İkinci çokluk iyelik ekinin yuvarlaklaşma neticesinde vardığı –z şekli burada yine yuvarlak vokal olmadan kullanılıyor ki –z'nin müstakilliğe kavuştuğunun bir delilidir" (Ergin 1981: 212; 97-100). Ergin'in bu açıklaması Âşık Şenlik Divanı'ndan aktardığımız analojik örnekler için de geçerlidir.

---

[5] "Yolukmak"ın "bulaşmak" anlamı Eski Anadolu Türkçesinden gelmektedir. Mübarek olmadı hiç bize bu yol / Bize yoluktu bu yolda belâ bol

"**İşiz gücüz** sürülere **dalarsız**" (ÂŞD-340) mısrasının rekonstrüksiyon hâli ise (eğer mısranın orijinal şekli "**İşsiz gücsüz** sürülere **dalarsız**" olup mısra yanlış okunmamışsa) şöyledir: "**İşiñiz gücüñüz** sürülere **dalarsıñız**". Burada **–iñiz** ve **–üñüz** ikinci çokluk iyelik eklerinin bir vokali ve geniz n'si ile **–sıñız** çokluk ikinci şahıs ekinin analojik seslerinin tasarruf edildiği görülmektedir. İsim (iyelik) ve fiil çekim (şahıs) eklerinin benzer ses değişmesine maruz kalması ilginç bir durumdur. "dalarsız" fiilindeki tasarrufun bir benzerini ('*gezdiz*'i) Ergin *Azeri Türkçesi* eserinde açıklamaktadır (Ergin 1981: 189).

e) Kelimenin eski şekline dönüp yeniden kullanılması sonucu hece düşmesi

"İnsan oğlu **aldar** seni hoş yüz, tatlı dilinen" (ÂŞD-131).

"Hile; yalan" anlamındaki "al" isim köküne gelen –da (isimden fiil yapan ek) morfeminin oluşturduğu alda- fiil gövdesine Eski Anadolu Türkçesinde de rastlanmaktadır: "*Al ile ala gözlerüñ aldadı aldı canumı / Kendüñi gör bu al ile kimse erüşmez alüñe*" (Nesimî). Alda- fiil gövdesi uzun a'lı (a:'lı) versiyonuyla Oğuz grubundaki çağdaş Türk lehçelerinden özellikle Türkmen Türkçesinde sıkça kullanılmaktadır (Tekin 1995: 28).

f) (t)ir- Faktitif (ettirgenlik) ekinin kullanılmaması sonucu hece düşmesi

"**Gəttilər** önüme sulu pazağı" (ÂŞD-246); "Bir sürü Gazağı amana **gətti**" (ÂŞD-255); "Kef" kelâmı göyden **gətdi** Cebrayıl" (ÂŞD-356) vb.

Görüldüğü gibi, tarihen "ke(l)-/ge(l)-tir-" şeklinde olup günümüzde "getir-" şeklini alan açık e (ə) sesli fiil kökü, görülen geçmiş zaman eki aldığında kök ile kip eki arasındaki ettirgenlik çatısı ekinin bazı sesleri tasarruf edilmiştir. Yani koyu harfli örneklerin her birindeki fonetik tasarruf (elipsis) sayısı birden fazladır. Bu tasarruflardan birincisi genel, ikincisi ise bölgesel (mahalli) özellik taşımaktadır. Âşık Şenlik dilindeki eksiltim de halk ağzının ve "çevük olan ozan dili"nin hep tasarrufa eğilimli olmasından kaynaklanmaktadır.

g) Hece kaynaşması (contraction) sonucu hece düşmesi

"Cismi billurlanır emlih **guz'olur**" (ÂŞD-250) vb.

"guzu olur" birleşik fiilinin isim unsuru vokalle bitip fiil unsuru vokalle başladığından yan yana gelen komşu ünlülerden biri düşer. Düşen vokalin diğerine göre daha zayıf olduğu görülür. Tersi olsaydı, dil sisteminin engelleyeceği anlamsız "guzu'lur" sözcüğü türerdi. Divan edebiyatında vezin icabı benzer ses düşmelerine rastlanır.

h) 'ile" edatının önce ekleşip sonra ünsüzünü de kaybetmesi sonucu hece düşmesi

"Yaha silhip **onna** ayırt oludu" (ÂŞD-324) vb. *onun ile>onun-la>onunna>onna.*

Aslında edat grubu şekliyle karşımıza çıkan bu sözcükteki ses değişmelerinin (ünlü ve hece düşmelerinin) bir nedeni de şekil değiştirerek ekleşebilen "ile" edatının hep vurguyu üzerine çekmesi ve neticede önceki morfemleri vurgusuz

bırakmasıdır. Vurgusuz kalan yardımcı morfemlerin tasarrufu yani düşmesi de şiir dilinde olağan bir durumdur.

i) Fiilden fiil yapan –ala- ekinin ilk ünlüsünü kaybetmesi sonucu hece düşmesi

"Gemervanlı döydü, köyden **goyladı**" (ÂŞD-326) vb.

"Kov->gov-" fiiline gelen –ala- eki, 1) fiilden fiil türeten yapımlık morfem görevi üstlenerek üç heceli "kovala-" fiilini oluşturmuş; 2) ekin ilk ünlüsünün düşmesi sonucu "kovla- / govla-" şeklini almıştır. Eski Türkmencede de bu fiil *kōla-* şeklinde kullanılır. Türkmen klasik şairi Kemine'nin (1770-1840) şöyle bir beyti var: Günde müň *kowlasam* bāylara gitmez / Ġoş basıp dūlumda yatar ġarīplık; (Nepesow, 1991: 40) 3) daha çok ince sıralı sözcüklerde (ör. tövle>töyle; övle>öğle>öyle vb.) gözlemlenen "v" ünsüzünün "l"den önce geldiğinde 'y'ye dönüşmesi gerçekleşmiştir. M. Ergin'in "Bir nevi diftonglaşma olarak Azeri Türkçesinde görülen **v>y** değişmesi"nin (Ergin 1981: 146; 151) nedeni, ince sıralı sözcüklerde sıkça görülen değişime analojiklik (bir çeşit benzerlik) olabilir. Bu dizede "döy-", "köy" ve "goy-" sözcüklerinin üslubî bir alliterasyon oluşturduğunu da söylemek mümkündür.

j) Sonu –r- ünsüzü ile biten fiil kök veya gövdelerinin geniş zaman eki alıp I. şahıs ekiyle çekimlenmesi sırasında iki –r- arasında kalan ünlünün düşmesi

"Sıtk ile **çağırram** ol Allah seni" (ÂŞD-155); "Nesibe **yetirrem** yohsulu bayı" (ÂŞD-207); "Zer dağıdar **sevindirrem** yetimi" (ÂŞD-207); "Al yaşıla **uşandırram** dünyayı" (ÂŞD-207); "Lahuru şal **gurşandırram** sagrayı" (ÂŞD-207); "Bahar der ki men özümü **yetirrem**" (ÂŞD-227); "Süsen sümbül mor menevşe **bitirrem**" (ÂŞD-227) vb.

Genelde kesinlik ifade eden geniş zaman kipinde ve tekil (ve az da olsa çoğul) I. şahıs ekleriyle çekimlenen bir kullanım türü de ünlü (hece) düşmesinin yaygın bir çeşidi olarak Âşık Şenlik Divanı'nda karşımıza çıkmaktadır. Rekonstrüksiyon hâli "fiil kök veya gövdesi+–Xr-Ar-Am" şeklinde olan yapının tasarruflu (elliptik) biçiminde, M. Ergin'in de belirttiği gibi şu ses olaylarının gerçekleştiği anlaşılıyor: "Önce orta hece düşmüş, sonra r benzeşmesi olmuştur. Bu bir Azeri hususiyetidir. Gerçekten Azeri Türkçesinde bilhassa konuşma dilinde r, l ve n'li fiillerin geniş zaman teklik ve çokluk birinci şahıslarında böyle bir düşme ve benzeşme olmaktadır..." (Ergin 1981: 207).

3) Ünlü Uyumları

"Dal gerdannı siyah telli **bahdavar**" (ÂŞD-180);"Canıma bir **ataş** salmaya geler" (ÂŞD-187); "Yanaram oduna **pervanasıyam**" (ÂŞD-187); "Eşidip ki aşgın **divanasıyam**" (ÂŞD-187); "**Beyzedeler** meclisine varanda" (ÂŞD-191); "Her daim gönlümün **ziyaratıdır**" (ÂŞD-194); "Nuh'un gemisine **böhden** edenner" (ÂŞD-196); "Her kim düşse gurbet **serencemine**" (ÂŞD-197); "**Sahavatı** izzet gönlü **ganıdı**" (ÂŞD-205); "**Cabrayıl** ganadın annıma çaldı" (ÂŞD-205); "Asker, molla, derviş **barabar** idi" (ÂŞD-214); "Tahdire şükretsin **talahtan** küssün"

(ÂŞD-236); "Artıh menim içün döndü **serencem**" (ÂŞD-238); "**Zulumnan** haşr oldu toprağı, daşı" (ÂŞD-239); "**Amanat** sahlaram goşa narları" (ÂŞD-259); "Şenlik der meclise **sağı** gelende" (ÂŞD-277); "Guruf pazar **fiyet** keser cismi verif **payımala**" (ÂŞD-287); "Evgâh pusar avcı sezer **heflek** maral düşer çöle" (ÂŞD-287); "Zü'l-Celal'a duvam budu **hemeşe**" (ÂŞD-304); "İblisden oyunbaz **hilekerimiş**" (ÂŞD-313); "**Zulumat urşana** garşı-be-garşı" (ÂŞD-331); "Sağında, solunda **bereber** gezen" (ÂŞD-337); "Götürürler **müselleye** destine" (ÂŞD-359).

Yukarda koyu harflerle aktardığımız örneklerde Türkçenin demir kuralı olan **büyük ünlü uyumu**nu sağlamak amacıyla yapılmış olan ve birbirinden farklı en az on beş çeşit ses değişmesi gözlemlenmektedir. Onları tek tek göstermek, kategorize etmek, açıklamak yerine, Azerbaycan Türkçesi yazı dilinde "âheng ganunu" adlandırılan bu kuralın sağlam olduğunu, halk dilinde (ağızlarında) ise yazı dilinden de sağlam ve muhafazakâr bir şekilde ortaya çıktığını belirtmekle yetiniyoruz. Görüldüğü gibi, Arapça kelimeler (*ziyaratıdır; böhden; sahavatı; ganıdı; talahtan; zulumnan; amanat; sağı; fiyet; hilekerimiş; zulumat; müselleye*); Farsçadan aldığımız sözcükler (*bahdavar; ataş; pervanasıyam; divanasıyam; beyzedeler; serencemine; serencem; hemeşe; urşana; bereber*); apelyatif kaynaklı özel isimler (*Cabrayıl*); Farsça terkipler (*payımala; heflek*) bile kendi milli ses özelliklerini kaybetmiş, Türkçenin "demir kuralı"na uymak zorunda kalmışlardır. Kuzeydoğu Anadolu ağızlarının bir konuşanı olan Âşık Şenlik, Azerbaycan ve Türkiye ağızlarının ortak ses özelliği olan büyük ünlü uyumu konusunda son derece ilginç örnekler sunmaktadır.

Aşık Şenlik'in "*Evgâh pusar, avcı sezer,* ***heflek*** *maral düşer çöle*" (ÂŞD-287) mısrasındaki "heflek" sözcüğünün oluşum sürecini ise ayrıca açıklamayı, izafetten (terkipten) söze doğru yönelen ilginç değişimin lengüistik formulünü sunmayı deniyoruz: *hevl-i sek > hö$_v$flesek > hö$_v$felesek > hö$_v$felek > höfelek > höflek > heflek.* Görüldüğü gibi, Farsça aslı "hevl-i sek" (köpek korkusu) olan (Ergin 1981: 120) bu izafetin, yukarda belirttiğimiz en az yedi aşamadan (ses değişmesinden) geçerek son ('heflek') şeklini aldığı anlaşılıyor. Halk dilindeki bu süreç, yabancı sözcükleri kendi fonetik sistemine uydurması bakımından Türkmenceye benzemektedir: Ar. *emānet > amanat, saḫāvet > saḫāwat, ḥareket > hereket, tācir > tā̄cir* vb.

4) Ünlü Değişmeleri

a>e değişmesi: "**Helil'in** öyünde on sene durdu" (ÂŞD-323);

i>e değişmesi:"**Eyi** Rabbim bu dünyada namerdi şad eyleme" (ÂŞD-104) Türkmencede *iyili* sözü *eygilik* şeklinde kullanılır (Tekin, 1995: 208); "Kurşanıf gılıcı **geyinin** donu" (ÂŞD-203); "Elli üçde olar **ehdiyar** nene" (ÂŞD-251);

u>a; a >ü değişmesi: "**Möhübbetli** müminneri sahla öz penahında" (ÂŞD-104);

i>ı değişmesi: "Gadir bilmez meclisinde oturmam **yağın** bilin" (ÂŞD-123);

e>a değişmesi: "Dal gerdannı siyah telli **bahdavar**" (ÂŞD-180);

ö>e değişmesi: "Tavlasında **kehlen**[6] atlar beslene" (ÂŞD-242); "**Evleyeten** ettiler goç gibi savaş" (ÂŞD-372);

e>ö değişmesi: "Lele oğlu için hanadan **öydü**" (evdir) (ÂŞD-245); "Bizden ürküşdüler doldular **öye**" (ÂŞD-298); "Dedi ki men kimin **öyüne** gidem" (ÂŞD-325) vb. Türkmencede de eve *öy* denir (Tekin 1995: 511-512).

Yukarda sadece sekiz çeşidini göstermekle yetindiğimiz ve bunlarla sınırlı kalmayan ünlü değişmeleri de Âşık Şenlik dilinde en sık rastlanan ses olaylarındandır.

Biz bu değişmelerin de temel nedeninin, yine daha az çaba kuralına ve tasarrufa dayanan mahalli ağız temayüllerine bağlı olduğunu düşünüyoruz.

5) Ünsüz İkizleşmesi

"**Yessir** oluf o da zindana düşdü" (ÂŞD-263). Kilis'te de *yessir* denir. Kurtuluş Savaşı'na katılan bir Kilisli "Bir Yunan generalını yessir ettik" demişti;[7] "Zülüf ağ **toppuğu** döğer" (ÂŞD-268); "Gamzesi **gazzap** celladı, kaşlar fitnekâr kimidir" (ÂŞD-287); "**Aşşağı** Canbaz'a yerişdi hemen" (ÂŞD-324); "**Daşşağını** boğazınnan asdılar" (ÂŞD-326); "**Hammısınnan** evvel nuru yarattı" (ÂŞD-331); "O zaman ki hayır **şerri** yarattı" (ÂŞD-333); "Salsalın **serrine** gelende dalga" (ÂŞD-373) vb.

Örneklerden de görüldüğü gibi, ünsüz ikizleşmesinin "türetme, benzeşme veya ses değişmesi yoluyla yan yana gelmiş bulunma ile ilgisi yoktur" (Korkmaz 2007: 127). Yani bu sözcüklerin kökünde çift ünsüz bulunmamaktadır. Ünsüz sesler hece oluşturma özelliğine sahip olmadığından, ünsüz ikizleşmesi mısradaki hece sayısını da etkilemez yani artırmaz ve azaltmaz. Peki, bu durumda ikizleşmenin nedeni ne olabilir? Bilindiği üzere âşıklar (ozanlar) aynı zamanda şair, besteci ve ifacıdırlar. Şiiri hem yazar hem besteler hem çalar hem de söylerler. Yani saz şiiri aynı zamanda güftedir ve beste için hazır bir metindir. Genel olarak şiirin ve özellikle de saz şiirinin müzik yönü inkâr edilemez. Müzikte ise ölçü ve ritim esastır. Aristoteles'in *Poetika*'da belirttiğine göre ölçü, bir çeşit ritimdir (Aksan 1995: 233). Ritim ise "hecelerin belli sayıda öbekleşmeleriyle, vurgulu ve vurgusuz, uzun ya da kısa hecelerin düzenli dizilişiyle sağlanan; ... hece ölçüsüyle yazılan şiirlerde ise duraklarla öbekleşen değişik sayıda hece dizilişleriyle oluşturulmaktadır" (Aksan 1995: 233; 235). Demek ki Âşık Şenlik dilindeki bu ikizleşmenin nedeni ölçü, ritim ve duraklarla ilgili olabilir. Doğan Aksan, Dizdaroğlu'dan naklen "çift heceli (6, 8, 10, 12, 14 heceli dizelerde) durak, dizeyi iki eşit parçaya bölmekte; tek hecelilerde ise genellikle çok heceli bölüm dizenin ilk yarısında (4+3, 6+5 gibi) yer almaktadır." (Aksan 1995: 235) bilgisini verdikten sonra "Duraklar genellikle sözcüğü bölmemekte ancak halk ozanları, kimi zaman aynı şiir içinde durak yerlerini değiştirmekte, dizelere renklilik getirerek tekdüzeliği önlemektedir" (Aksan 1995: 235) açıklamasını yapmaktadır.

Âşık Şenlik'ten sunduğumuz ünsüz ikizleşmesi bulunan mısralara göz attığımızda dizelerin durak durumları şöyle olacaktır: **1)** "**Yessir** oluf o da / zindana

---

[6] Türkiye Türkçesinde "küheylan" olan bu sözcük Azerbaycan Türkçesinde "köhlən"dir.

[7] Bu örneği Yusuf ve Emine Güzin Azmun çiftinden duyduk.

düşdü” (6+5=11 hece); **2)** “Zülüf ağ **top/puğu** döğer” (4+4=8 hece); **3)** “Gamzesi **gazzap** celladı / kaşlar fitnekâr kimidir” (8+8=16 hece); **4)** “**Aşşağı** Canbaz’a / yerişdi hemen” (6+5=11 hece); **5)** “**Daşşağını** boğa/zınnan asdılar” (6+5=11 hece); **6)** “**Hammısınnan** evvel / nuru yarattı” (6+5=11 hece); **7)** “O zaman ki hayır / **şerri** yarattı” (6+5=11 hece); **8)** “Salsalın **serrine**/ gelende dalga” (6+5=11 hece).

Bu durumda sunduğumuz 8 örnekten 6’sı 11 heceli (6+5); 1’i 8 heceli (4+4); 1’i de 16 heceli (8+8) olup durakları da gösterildiği gibidir. Bizce burada esas mesele ikizleşme olayı bulunan sözcüklerin hangi durak içinde yer alması ve ikinci (ikizleşmeyi sağlayan) ünsüzün ritme tesiridir. Ünsüz ikizleşmesinin olmadığı takdirde hece sayısına halel gelmiyorsa da “bir çeşit ölçü olan ritim” bozulacaktır.

6) Ünsüz Benzeşmesi Sonucu Ortaya Çıkan Çift Ünsüzler

-nl->-nn- benzeşmesi:

“Yohsulluh, **zenginnih** Hakg’ın işidi” (ÂŞD-172); “**Müslümannıh** getdi, Urusya geldi” (ÂŞD-261) vb.

-zs->-ss- benzeşmesi:

“**İnanmazzan** imtihana bir de çek” (ÂŞD-278) vb.

-nd->-nn- benzeşmesi:

“Daşşağını **boğazınnan** asdılar” (ÂŞD-326); “Hammısı**nnan** evvel nuru yarattı” (ÂŞD-331) vb.

M. Ergin, Haydarbaba’ya Selam’ın “*Kôl dibinnen dovşan galhub gaçanda*” dizesindeki “dibinnen” sözcüğünü yorumlarken “ileri derecede asimilasyon” ve “Azeri sahasını Osmanlı sahasından ayıran kuvvetli benzeşme temayülü” açıklaması yapmaktadır (Ergin 1981: 103). Bu açıklama diğer örnekler için de geçerli sayılabilir.

Buradan sonraki ses değişmelerini sadece kategorize edip ilgili açıklamaları sonraya bırakıyoruz.

7) Ünsüz Düşmesi

Değmen (değmeyin) hatırına, ılgarları var (ÂŞD-182); Su görende **muştağıdı** (müştağıydı) yatmağa (ÂŞD-147); Şenlik’in zehnini **uğratman** (uğratmayın) zaya (ÂŞD-199); Şenlik der böyle at nerde **tapılı** (ÂŞD-201); Düşmeyin onlarla **bese** efendim (ÂŞD-225); Mehralı Bey yüz gazağı **dağıdı** (ÂŞD-226); Şenlik **metet** koç iyidin birini (ÂŞD-226); **Doslar** bahsın o düşmana ağlasın (ÂŞD-236); Bin iki yüz doksan üçünnen **sora** (ÂŞD-239); Yerden göye **gahdı** heyir bereket (ÂŞD-253); Ahşamlar olanda tâ **süpe** gadar (ÂŞD-258); Pinhan ligap **atta** sahlaram sırrı (ÂŞD-259); Deli gönül her hayalda **bulunu** (ÂŞD-260); Eğer tefdiş edif **şüpeye** düşen (ÂŞD-292); İfdarsız orucu yatsıdan **sora** (ÂŞD-303); Çoban Alo geldi seslendi **gahdı** (ÂŞD-316); Şenlik’em destanı eylemişem **met** (ÂŞD-316); Siz İncil’le **düşdüz** behse (ÂŞD-328); Zorlu kâfir ile düşdüler **bese** (ÂŞD-335); Dört kitap haktır **şüpemiz** yokdur (ÂŞD-342); Emel defderini meleh **getiri** / Asi gulun sol yanında **oturu** (ÂŞD-344); Bir zaman yatarıh eyyam **azalı** (ÂŞD-359); Mansur ata cümle cebel **düzeli** (ÂŞD-359).

M. Ergin, ‘r’ sesinin düşmesiyle ilgili şöyle bir açıklama yapıyor: “Azeri Türkçesinde ‘r’ sesinin yeri daha az sağlamdır. Bilhassa çift konsonantlı şekillerde

konuşma dilinde kolayca düşebilmektedir: çıhat-, sep-, gıtlama, gutar-, gutul-” (Ergin 1981: 203) vb.

Sonuç

Bu çalışma dizisinin birincisinde, Prof. Dr. Ali Berat Alptekin ve M. Nizameddin Coşkun’un yayına hazırladıkları Çıldırlı Âşık Şenlik Divanı’ndaki (Ankara 2006) dil malzemesinden yola çıkarak söz konusu ortaklığın *fonetik, morfolojik, leksik, semantik, frazeolojik, sentaktik* genel olarak *lengüistik* boyutlarına değinilmesi; *elliptik* (tasarruflu) kullanımlar ana hatlarıyla belirtilmesi ve bu tercihlerin nedenleri yorumlanmaya çalışılsa da onlardan sadece fonetik özelliklerin bir kısmı ele alınabilmiştir.

Çalışmada takip edilen ve uygulanan araştırma yöntemi, *tasviri* (betimlemeli veya descriptif); *diakronik* (tarihî Türk şiveleri boyunca) *ve senkronik* (çağdaş Türk lehçeleri ile Azerbaycan ve Türkiye ağızları çerçevesinde) *olarak karşılaştırmalı yöntem*dir.

Çıldırlı Âşık Şenlik Divanı’ndan tespit edip listelediğimiz yüzlerce *fonetik, morfolojik, leksik, semantik, frazeolojik, sentaktik* genel olarak *lengüistik* örneklerle *elliptik* (eksiltili, tasarruflu) kullanımlardan sadece fonetik kısımla ilgili sınırlı sayıda örnek değerlendirilmiş ve onların devamı, yazının sınırlı tutulması gereken hacminden dolayı sonraki çalışmalara bırakılmıştır.

KAYNAKÇA

Aksan, Doğan (1995), *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, Engin Yayınları, 2. Baskı, Ankara

Alyılmaz, Semra (2003), *Borçalılı Bilim Adamı, Eğitimci, Şair Valeh Hacılar – Hayatı – Sanatı – Şiirleri*, Devran Yayıncılık, Ankara

Ata, Aysu (1998), *Nehcü’l-Feradis – Uştmahlarnıng Açuk Yolı, III (Dizin – Sözlük)*, TDK Yayınları, Ankara

Azerbaycan Dilinin İzahlı Lüğeti [ADİL] (2006), I-IV. Cilt, Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Nesimi Dilçilik Enstitüsü, Şerq-Qerb Yayınları, Bakü

Baskakov N. A. –T. M. Toşçakova (1999), *Oyrotsko-Russkiy Slovar’ından Genişletilmiş Altayca – Türkçe Sözlük*, (Hazırlayanlar: Emine Gürsoy-Naskali, Muvaffak Duranlı), TDK Yayınları, Ankara

Çıldırlı Âşık Şenlik Divanı, (2006), (Yay. haz. Alptekin, Prof. Dr. Ali Berat - M. Nizameddin Coşkun)

Demir, Nurettin (2009), “Ağız Dokümantasyonu Niçin Gereklidir?”, *Türkiye Türkçesi Ağız Araştırmaları Çalıştayı Bildirileri*, TDK Yayınları, Ankara, s. 183-191

Drevnetyurkskiy Slovar, (1969), Akademiya Nauk SSSR, İnstitut Yazıkoznaniya, Leningrad

Eker, Süer (2006), *Çağdaş Türk Dili*, Grafiker Yayınları (4. Baskı), Ankara

Ercilasun, Ahmet Bican (2002), *Kars İli Ağızları – Ses Bilgisi*, TDK Yayınları, Ankara

Ergin, Muharrem (1981), *Azeri Türkçesi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, No: 1633, İÜ Edebiyat Fak. Basımevi, İkinci Baskı, İstanbul

Gabain, A. Von (2000), *Eski Türkçenin Grameri* (Çev. Mehmet Akalın), TDK Yayınları, Ankara

Grönbech, K (1992), *Kuman Lehçesi Sözlüğü – Codex Cumanicus'un Türkçe Sözlük Dizini*, Çev. Prof. Dr. Kemal Aytaç, Kültür Bakanlığı Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1992

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_tarama&view=tarama&kategori1=veritba&kelimesec=14056 (Erişim tarihi 19.07.2018)

İlker, Ayşe (2017), *Manisa Ağızları – Giriş, Ses, Şekil ve Kelime Bilgisi – Söz Varlığı, Cümle – Metinler – Sözlük*, TDK Yayınları, Ankara

Kanar, Mehmet (2011), *Eski Anadolu Türkçesi Sözlüğü*, SAY Yayınları, İstanbul

Kemine, (1991), (Yay. haz. Tejen Nepesow, Turan Yayınları, Aşgabat

Korkmaz, Zeynep (2007), *Gramer Terimleri Sözlüğü*, TDK Yayınları (3. Baskı), Ankara

Muradov, Nazım (2003), *Türkiye Türkçesi ile Azerbaycan Türkçesi Arasında Çok Anlamlılık ve Eş Seslilik İlişkisi*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi, İzmir

Muradov, Nazım (2011), "Şəhriyar'ın Heydərbaba'ya Salam Poemasında Dildə Qənaət Qanunu Modelinə Uyğun Strukturlar Haqqında", (Azərbaycan Elmlər Akademiyası Şərqşünaslıq İnstitutu, *Azərbaycan Şərqşünaslığı* elmi-kütləvi jurnalı 2 (No 6) (Şəhriyar - 105), s. 50-57, AMEA Şerqşünaslıq İnstitutu, Bakü

Naxçıvan MSSR'in Dialekt ve Şiveleri – Azerbaycan Dilinin Naxçıvan Grupu Dialekt ve Şiveleri, (1962), (Editör M. Ş. Şireliyev), Azerbaycan SSR EA Nizami Edebiyyat ve Dil İnstitutu, Az. SSR EA Neşriyyatı, Bakü

Necip, Emir Necipoviç (1995), *Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü* (Çev. İklil Kurban), TDK Yayınları, Ankara

Türkçe Sözlük, I-II. Cilt (1998), TDK Yayınları, 9. Baskı, Ankara

Türkmence – Türkçe Sözlük (1995), (Haz. Tekin, Talat - Mehmet Ölmez, Emine Ceylan, Zuhal Ölmez, Süer Eker), Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi, Simurg Yayınları, Ankara

Useinov, Seyran Memetoviç (2008), *Kırımtatarca-Rusça-Ukraince Lugat / Krımskotatarsko-Russko-Ukrainskiy Slovar / Krimskotatarsko-Rosiysko-Ukrainskiy Slovnik*, İzdatelskiy dom 'Tezis', Simferopol

User, Hatice Şirin (2009), *Köktürk ve Ötüken Uygur Kağanlığı Yazıtları – Söz Varlığı İncelemesi*, Kömen Yayınları, Konya

Yeni Tarama Sözlüğü (1983), TDK Yayınları, Ankara

Yıldız, Saadettin, "Şiir Sohbeti", http://www.kirmizilar.com/tr/index.php/kultur-sanat-yazilari/3555-siir-sohbeti (Erişim tarihi 18.07.2018)

Yudahin, K. K. (1998), *Kırgız Sözlüğü*, (Türkçeye çev. A. Taymas), C. I (A-J), TDK Yayınları, Ankara

Ахманова, О. С. (1966), *Словарь Лингвистических Терминов*, Издательство Советская Энциклопедия, Москва

HAFIZ OSMAN EFENDİ'NİN BİLİNMEYEN KİTABI: HAZA HİKAYAT-I YAKUB VE YUSUF ALEYHİSSELAM[*]

Dr. Öğr. Üyesi Atiye NAZLI[**]

Özet: Yakup ve Yusuf (as)'ın kıssasını anlatan hikâye, 19. yüzyılda yazıldığı düşünülen ve bugünkü Çankırı ilinin ilçesi olan Şabanözü'nde bulunan Hafız Osman tarafından kaleme alınmıştır. Eser, İstanbul Atatürk Kitaplığının genel ağ sayfasından indirilmiştir. Çalışmamıza konu olan hikâye, 204 sayfa olup, herhangi bir dış kapak ya da cilt bölümü yer almamaktadır. Her bir sayfada 13 satır bulunmaktadır. Eser, hece ölçüne uygun olduğu gibi gazel tarzında beyitlerden oluşmuştur. Müellif, eseri bölümlere ayırmak yerine boşluklar bırakarak bir sonraki konuya geçiş yapmıştır. Eserin müellifi hakkında net bilgiler olmamasına karşın, eserin müellifinini Çankırı ilimizin Şabanözü karyesini belirtmesinden dolayı ve son sayfasında Hafız Osman bin Ömer ifadesinden çıkarmaktayız. Eser, genel hatlarıyla Yakup (as) ve Yusuf (as)'ın kıssasını anlatmaktadır. Ancak Yusuf ile Züleyha bölümü pek çok halk hikâyesi özelliği göstermektedir. Aynı zamanda bu yazar, roman özelliği göstermek suretiyle olayların neden ve sonuçlarını da vermektedir. Olay kutsal kitaplarda geçen peygamber kıssasını temel alarak, hırsları ve hataları sonucu oğlunu kaybeden bir kişinin hikâyesi gibidir. Çalışmamızda 19. yüzyılda yazıldığı düşünülen bu eser geleneksel halk hikâyesi özelliklerine göre değerlendirilip benzerlikleri ve farklılıkları ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Halk Hikâyesi, geçiş dönemi, tanıtma*

Unknown Title of Hafiz Osman Efendi: The Story of Joseph and Jacob

Abstract: The story telling about the narrative of Joseph and Jacob that is considered to be written in the 19th century was written by Hafiz Osman who was residing in Şabanözü county of today's Çankırı City The work has been downloaded from the Istanbul Atatürk Library's general web page. The story that is the subject of our study consists of 204 pages and does not include any outer cover or volume part. There are 13 lines on each page. The work was written with verse units and consists of couplets in the style of ode (gazel) as well as being in accordance with the syllabic meter. The author passed to the next topic by leaving gaps, instead of dividing them into parts. Although there is no clear information about the work's author, we understand this, as it mentioned the Şabanözü country of our Çankırı city and from the expression of Hafız Osman bin Omer. The work roughly described the story of Joseph and Jacob. However, the part of Zulaikha does not have any features of the narrative. This author also provides the causes and consequences of the events by having the novel feature. The event is like the story of a man who lost his son because of his ambitions and mistakes based on the stories of the prophets mentioned in the holy books. In our study that is considered to be written in the 19th century,

[*] Osmanlı Türkçesi ile yazılmış olan bu eser, 2017 yılında Hitit Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğrencileri, Sevda Çelik ve İpek Hoşaf tarafından bitirme tezi olarak hazırlanmıştır.

[**] Hitit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, atiyenazli@hitit.edu.tr

this work shall be introduced and the similarities and differences that will be evaluated according to the traditional narrative features shall be revealed.
Keywords: *Folk Narrative, progressioncircle, recognition*

Giriş

Makalemize konu olan eser, İstanbul Atatürk Kitaplığının Genel Ağ sayfasında bulunmaktadır. Okunabilir bir yazı ile yazılmış olmasına karşın, eserin dış kapağında, ne zaman veya kime yazıldığı ile ilgili herhangi bir bilgi verilmemiştir. Ancak son sayfasında, yer alan bilgilerden Hafız Osman bin Ömer Efendi tarafından kaleme alındığı görülmektedir. Hafız Osman adı tarihî kaynaklarda araştırıldığında 17. yüzyılda yaşamış olan Hattat Hafız Osman Efendi ile karıştırılmasına karşın, eserin son sayfasında geçen Hafız Osman bin Ömer Efendi onun başka bir dönemde yaşamış kişi olduğunu göstermektedir. Daha sonra yer alan "Hafız Osman bin Ömer Efendi vaktülasryevmezine irişti Garbi Şaban özi" ifadesinden onun zamanında yazıldığını ve tamamlandığını aynı zamanda da yer olarak Şabanözü (bugün Çankırı il sınırları içinde bulunan ilçe) olduğu görülmektedir. Ancak herhangi bir kaynakta Hafız Osman Efendi ile ilgili bir bilgi yer almamaktadır. Ancak eserde Türkçeye hâkim olması onun eğitim görmüş bir kişi olduğu izlenimini vermektedir. Bundan dolayı Çankırı il yıllıklarını şer'iye sicilleri ve halk şairlerini konu alan kaynakları araştırdığımızda asıl adı Osman olan kişiler şunlardır:

"Micmeri: 1858 yılında vefat ettiği sanılmaktadır. Asıl ismi Osman'dır. Daha çok Âşık Osman diye anıldığı bilinmektedir. Şiirlerinde oldukça düzgün bir lisana sahip olduğu gözlemlenmektedir. Âşık meclislerinde tanınmış bir simadır." (Sargın 2011: 133)

Yine aynı çalışmada yer alan ve adı Osman olan bir başka âşık da Yadî'dir.

"Asıl ismi Osman olan âşık, 'Mumcunun Âşık Osman' diye tanınmıştır. Saz çalmadaki üstün yeteneğiyle dikkati çekmiştir. Kıvrak koşmaları vardır. R/1300 yılından sonra vefat etmiştir." (Sargın 2011: 141)

Bir başka çalışma "Osmanlı Arşivlerinde Kalecik" adını taşımaktadır. Bu eserde, Çankırı eski adıyla Kengırı sancağının Kalecik kazasına bağlı mahalle ve "Kalecik kazasının erkek nüfusunu gösteren 1831 tarihli nüfus defteri" başlıklı bölümde Hafız Osman adını görmekteyiz. Yenice Mahallesinde kayıtlı olan erkek nüfusta 55. sırada yer alan bilgilerde adı geçmektedir.

"Molla Ömeroğlu Hafız Osman, sin 30" (2005: 71) ifadesi yer almaktadır. Arşiv tarihinin 1831 olduğu ve Hafız Osman Efendi'nin de yaşının 30 olduğu belirtildiğine göre o 1801 tarihinde doğmuş olmalıdır. Ancak bunun dışında herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Hafız Osman Efendi'nin ölüm tarihi ile ilgili herhangi bir bilgi yoktur.

Ele aldığımız eserden hareketle ve unvanından dolayı dinî eğitimi olan aynı zamanda da hikâye anlatmasını ya da yazıya almasını bilen bir kişi olduğu tahmin edilmektedir.

Eser, "Hāẕā Ḥikayet-i Yakub ve Yusuf ʿAleyhisselām" ana başlığı altında anlatılmaktadır. İlk dört sayfasında öncelikle Hz. Yusuf (as)'ın güzelliği tasvir

edilmekte ve Hz. Peygambere dualar edilmekte, ona salavat getirilmekte ve müellif geçmişi için Allah'tan af dilemektedir. Sonrasında, Hz. Peygamber zamanında Yahudilerin Hz. Yusuf ile ilgili bilgileri ve atasından dolayı Hz. Peygambere soru sormaları hatta kavga çıkarmalarını bunun neticesinde de Allah tarafından ayetlerin indiği ve Hz. Yusuf'un atası Hz. Yakup ve onun atası ve Hz. İbrahim'e kadar soy kütüğü çıkarılmaktadır. Hz. Yakup'un Hz. İbrahim'in oğlu Hz. İshak'ın ikiz çocuklarından birisi olduğunu söylenmektedir. İkiz kardeşlerin adları; Yakup Kenan ve As'n'dır.

Çalışmamızda Peygamberler için kullanılan (Hz.) ifadesi hikâye mantığı içerisinde kullanılmayacaktır.

Eserde, bu kısım oldukça önemidir. Çünkü Yakup, ikiz kardeşi As'n kadar yiğit ve bahadır değildir, babası İshak Asn'ı daha çok sevmektedir. Ancak günün birinde Allah, İshak'dan oğulları ile ilgili bir dua kılmasını ve kabul edeceğini bildirdiğinde, As'n babası için ava gidip en iyi kuzuyu vurmak ister. Ancak anneleri konuşmaları dinler daha zayıf ve güçsüz gördüğü Yakup'a ağıldaki kuzulardan birisini babası İshak için kesip büryan etmesini ister. Sonuç olarak İshak, Yakup için dua etmiş olur ve annesi As'n'ın Yakup'a kötülük yapmasından korkarak onu dayılarının yanına gönderir.

Orada Yakup dayısının önce büyük sonra da küçük kızıyla ve kızların cariyeleri ile evlenir ve çocukları olur. Yusuf ve Bünyamin küçük kızdan olan çocuklardır. Belirli bir süre sonra Yakup, Kenan iline dönmek için yola çıkar ve büyük oğlunu Asn'ın öfkesinin geçip geçmediğini kontrol etmek amacıyla önden gönderir. As'n çocuğu görünce kim olduğunu sorar ve Yakup ile barışır ve sonrasında As'n ölür.

Eserde yer almayan ancak ikinci bölüm olarak düşünebileceğimiz yerde, Yusuf'un Yakup tarafından çok sevilmesi yer almaktadır. Yine bu bölümde Yusuf'un rüya görmesi, bunu babasına anlatması bulunmaktadır. Ancak diğer kardeşlerinin annesi yani ilk eşi Ūmmi Şemun Yakup'un rüya yorumunu dinler ve kendi oğullarına durumu haber verir. Büyük kardeşler bu durumdan rahatsız olurlar ve kıssada yer alan Hz. Yusuf'un kuyuya atılması ve köle olarak satılması bölümü yer alır.

Bu bölümde Yusuf'un kardeşleri tarafından dövüldüğü eziyet gördüğü, öldürülmek istendiği ancak bir kardeşi tarafından öldürülmekten kurtarıldığı, kuyuya atıldıktan sonra melekler tarafından korunduğu, Hud Peygamber tarafından görüldüğü belirtilmektedir. Aynı zamanda Hud Peygamberin de Yusuf'u görmek için kuyuya geldiğini iki yüzyıl kaldığını ve her gün bir narı ona yedirdiği anlatılmaktadır. Kıssada anlatılan kardeşlerin, Yusuf'un gömleğini kana bulamaları ve onu kurdun yediği bölümde ise Yakup kurtla karşılaşır ve onunla konuşur.

Bezirgânların Yusuf'u kuyudan çıkarması, yolda görülen olağanüstülükler, Nil kıyısında Yusuf'un balıklarla konuşması, Hz. Hızır, Hz. Süleyman ve Hz. Yunus'un adlarını geçmektedir. Yusuf geçtiği il ve bölgelerde yaşayanları dine davet eder ve herkes Allah'a inanmaya başlar. Mısır'da Yusuf'u ilk satın alan Malik

adında birisidir. Daha önceden gördüğü rüya neticesinde bulacağı bir çocuk sayesinde zengin olacağını öğrenir ve bezirgânlarla gezer ve Yusuf'u bularak zengin olur.

Mısır sultanı Malik'e bir sandık dolusu altın vererek Yusuf'u görür alır ve Allah'a inanır.

Hikâyenin buradan sonraki kısmında Züleyha'nın Mısır'a gelin gelmesi anlatılmaktadır. Züleyha'nın tanıtıldığı kısım şu şekilde başlamaktadır:

"Bir ulu beg vardı Maġrib'de şah
Şah Ṭimus dirler aña şah" (s. 56)

Züleyha'nın tasvirini müellif şu şekilde yapmaktadır:

"Ḥüsn içinde şol ḳadar mahbub idi
Misli bulunmaz anıñ ki ḫūb idi

Söyleseydi sözi şeker baldı
Boyı gökçek sanki servi daldı

Gözleri kiprigine batar idi
ʿĀlemi fitne ile yaḳardı" (s. 56)

Züleyha bir gün babasının dizine yattığında bir rüya görür ve rüyasında gördüğü delikanlıya âşık olur. Bir yıl boyunca çeşitli zamanlarda rüyasında Yusuf'u görür, onun aşkından yemeden içmeden kesilir, Züleyha'nın babası eğer yine rüyasında görürse, ondan kim olduğunu adını ve nerede olduğunu sormasını ister. Züleyha, onu rüyada gördüğü bir vakit adının Yusuf ve Mısır'da olduğunu öğrenir. Bunun üzerine çok uzak olmasına karşın, Mısır sultanına haber gönderilir ve Şah Timus'un kızı Züleyha'nın Mısır sultanını rüyasında gördüğü ve ona âşık olduğu belirtilir. Mısır sultanı haberi alınca, çeşitli hediyeler göndertir ve Züleyha Mısır sultanına eş olarak gelir. Yedi gün yedi gece düğün olur, Züleyha bin katır çeyiz getirir. Ancak Mısır sultanını görünce feryat eder. Gaipten bir ses duyar ve her gece Züleyha'nın yerine bir başkası onun kılığında gelir. Züleyha köşkün bahçesinde otururken Yusuf'u köle pazarında görür. Sonrasında kocası Mısır sultanının Yusuf'u kilosunca ağırlığa aldığını öğrenir, Sultan, Yusuf'u olmayan çocuğu yerine koyacağını söyler. Züleyha Yusuf'u sarayda gördüğü için şükürler eder. Ancak Yusuf için zor günler başlar, Züleyha sürekli olarak Yusuf'tan aşkına karşılık vermesini ister, ancak Yusuf Züleyha'ya karşılık vermektense saraydan uzak iki yıl bahçıvan olmaya razı olur. Züleyha Yusuf'un aşkından bitkin düşer, sonrasında Mısır sultanı Züleyha için bir saray yaptırır. Kıssaya uygun olarak, Züleyha Yusuf'u saraya çağırır ve gömleğini yırtar. Züleyha'nın iftirası sonucu Yusuf zindana düşer. Burada Yusuf'un suçsuzluğunu ispatlamak için bir olay anlatılmaktadır. Bu olayda daha yaşını doldurmamış bebeğin şahitliği söz konusudur. Olay kısaca şöyledir: Sultanın iki bebeği vardır, bu olay üzerine iki bebek saraya getirilir ve önce iki aylık olan sonra da kırk günlük olan bebek, Yusuf'a şahitlik ederek Züleyha'nın suçlu olduğunu anlatırlar. Bu olay her yerde duyulur ve kıssaya uygun olarak bütün kadınlar saraya davet edilir ve kadınlar parmaklarını keserler.

Hikâyenin buradan sonrasında Yusuf, yeniden köle olarak eline, ayağına ve boynuna zincirler vurularak çarşı pazar gezdirilir ve sonrasında zindana attırılır. Zindanda Yusuf dua eder ve Allah tarafından Cebrail (as) ile sarı bir lokum gönderilir ve bundan sonra Yusuf'a rüya yorumlama yeteneği verilir.

Bu sırada Mısır'ın sultanı ölür ve yerine kardeşi Deyyan, Mısır'a sultan olur, onun hısımları da fırıncı ve şerbetçiye yiyecek ve içeceğe zehir katmaları isterler. Fırıncı ekmeğe zehir koyar, ancak şerbetçi içeceğe zehir koymaz. Sultan bu olaydan haberdar olur, fırıncıya ekmeği yedirir ve o hastalanır, şerbetçi yaptığı şerbeti içer ancak ona bir şey olmaz. Sultan her ikisini de zindana attırır. Onlar da Yusuf'un olduğu zindana gelirler ve o hasta olanı iyileştirir.

Yusuf kıssasına uygun olarak orada ikisinin rüyasını yorumlar ve fırıncının başı vurulur, şerbetçi de eski görevine geri döner. Yusuf da, şerbetçi zindandan çıkarken, suçsuz yere yattığı zindandan çıkmak istediğini ve bunu sultana söylemesini ister. Bu olayın üzerinden yedi yıl geçer ve sonrasında yedi yıl daha Yusuf zindanda kalır.

Müellif bu kısımda sayfa ortasında, "Hazā destān Yusuf /Bu destan Yusuf' un destanıdır" ifadesini belirtir. Hikâyenin bu kısmında Yusuf zindanda yatarken bir pencereden dışarı bakar. Oradan geçen bir bezirgân ile söyleşir. Bezirgân da bir ağacın olayını anlatır, ağaç budanırken çok zarar gördüğünü ve dalları kesilen ağacın o günden sonra hep ağladığını anlatır. Yusuf kolundaki bileziği çıkarır ve bezirgâna vererek Kenan ilinde Yakup'a vermesini ve kendisi için dua etmesini ister. Yakup, bilezikten Yusuf'un kokusunu alır, aynı zamanda yedi yıl tamam olur ve Yusuf'un duası kabul olur ve zindandan çıkacağı haberi Cebrail (as.) aracılığı ile gelir. Mısır'ın sultanı rüya görür ve kimse yorumlayamaz ve şerbetçinin aklına Yusuf gelir, böylece o zindandan çıkar ve rüyayı yorumlar. Yusuf ilk olarak hazineden sorumlu olur, sonrasında Mısır'a sultan olur. Yedi yıl boyunca bolluk ve bereket olur, sonrasında yedi yıl süren kıtlık yılları başlar. Bu sırada Züleyha Allah'a inanır, sonrasında Yusuf'un sultan olduğunu öğrenir ve onu bir kez daha görmek ister, o da kalabalık için de Züleyha'yı tanır ve onu saraya aldırır. Züleyha'nın ne malı ne güzelliği kalmıştır, elinde tek kalan Yusuf'a olan aşkıdır ve ağzından öyle bir aşk ateşi çıkar ki karşısında duran kaç (küçük çam) yanar. Yusuf bu olaydan sonra, Züleyha ile evlenmek ister, sonunda Züleyha ile Yusuf evleneceklerdir, ancak Yusuf genç, Züleyha yaşlıdır, Yusuf, İsmi azam okur ve Züleyha eskisinden daha güzel ve genç olur. Yusuf ile Züleyha muratlarına ererler ve sonrasında çocukları olur.

Hikâyenin bu kısmında Yakup ile Yusuf kıssasına uygun olarak, kardeşleri kıtlıktan dolayı Mısır'a gelirler, Yusuf onları tanır, kardeşi Bünyamin'i alı koyar, gömleği ile Yakup görmeyen gözlerini açar, aynı zamanda Yusuf'un oğulları amcalarının yanına gider, onlarla tanışır.

Hikâyenin bu kısmında geçmişte yapılan olayların hesabının görülmesi söz konusudur. Yusuf ile Bünyamin aynı anneden olan kardeşlerdir. Bünyamin'in doğumundan kısa bir süre sonra anneleri ölür. Yakup da bir cariye alır. Ancak cariye-

nin yeni doğmuş bir bebeği vardır ve bebeği köle olarak satar. Bu köle yıllar sonra Yusuf yanında olan en güvendiği kişidir. Adı da Beşir'dir. Beşir Yusuf'un hayatta olduğunu Yakup'a haber vermek için gittiğinde orada bebekken ayrıldığı annesini görür. Annesi yıllar önce bebeğinden ayırdığı için Yakup'a beddua etmiştir. Annenin bedduası şöyledir:

Y'aḳub aldı ṣatdı ol oğlanı
İŋiletdi yaḳdı benim canum

Bende Haḳ ḥazretine ḳıldım du'a
Didi olsun olda oğlundın cedā

Olda ağlasın didim sencileyin
Bende anıŋ ağladuğun bencileyin

Ḥaḳ Te'ala baŋa eyledi nidā
Anıda sencileyin ḳılam cidā

Ol daḫı hem sevdiğinden ayrıla
Gice gündüz ağlaya gözsüz ola

Gine seniŋ oğluŋı oŋdın virem
Y'aḳub'a oğlunı soŋra gösterem

Baŋa böyle Haḳḳıŋ emri va'adesi
İşde geldi Yaḳub'a oğlusı (185)

Hikâyenin buradan sonraki kısmında Yakup ile Yusuf kavuşur, kardeşlerini bağışlar, Beşir annesi ile kavuşur. Ancak Yakup ile Yusuf peygamberin kavuşması ve kaç yıl hayat sürdükleri şu mısralarla ifade edilmiştir:

Ba'zıları ḳırk ile buldı didi
Ba'zıları yetmişde buldı didiler (192)

Hikâyede sonrasında Yakup ölür, çok geçmeden de Yusuf ölür, ancak Züleyha bu acıya dayanamaz ve o da dua eder. Yusuf'un ölümünden kısa bir süre sonra da Züleyha ölür.

Hikâyenin özeti böyledir. Dikkat edilecek olursa, Yakup'un yaşadıkları, kendi hatalarının sonucudur. İlk olarak kardeşinin hakkını yemiş sonrasında daha yeni doğmuş bir bebeği annesinden ayırmıştır. Bunun sonucunda da en sevdiği oğlundan ayrılmak zorunda kalmıştır. Vakıa, dini bir kıssanın hikâyeleştirilmiş şeklidir. Halk hikâyesi özelliği bulunmasına karşın, aynı zamanda yazıldığı dönemin şartlarına göre her ne kadar, olağanüstülükler görülse de realist bir yapı söz konusudur.

Halk hikâyelerinin tanımını Ali Berat Alptekin şöyle yapmaktadır: *"Göçebelikten yerleşik hayata geçişin ilk mahsullerinden olup, aşk, kahramanlık, vb. gibi konuları işleyen, kaynağı Türk, Arap-İslam ve Hint-İran olan, büyük ölçüde âşıklar ve meddahlar tarafından anlatılan nazım-nesir karışımı anlatmalardır."* (Alptekin 1997: 7).

Hafız Osman Efendi'nin eseri yukarıda yazılı olan tanıma uymamaktadır. Ancak kaynak olarak İslam kaynağıdır, söyleyenleri meddah ya da âşıklar konusuna gelince müellif hakkında net bir bilgiye sahip olamadığımızdan dolayı kesin bir şey söyleyemiyoruz. Ancak, Pertev Naili Boratav'ın "Yüz Soruda Halk Edebiyatı" adlı eserinde, *"Halk hikâyesinde anlatılan ilişkiler toplum içi, bireyler ya da tabakalar arasındakilerdir; çatışmalar da aynı çerçeve içinde kalır. Hikâyelerde olağanüstü ögelerin azaldığı, olayların ve kişilerin normal boyutlara indirilmesine -bir kelime ile gerçekçiliğe- doğru bir eğilimin belirdiği görülür. Anlatıcının bu gerçekçilik kaygısı bakımından âşık hikâyeleri, anlatı türlerinin gelişmesinde, kahramanlık destaniyle modern ≪bourgeois≫ romanı arasında -aşağıda göreceğimiz meddah hikâyelerinden bir basamak geri- bir aşamada yer alırlar."* (Boratav 1995: 52). Açıklamada görülen olağanüstülüğün azalması, bilinmeyen varlıklar anlamında esere uygundur. Tamamen dini temler kullanılmıştır.

Aynı eserinde Boratav, meddah hikâyelerini tanımlarken "gerçekçi halk hikâyeleri" ifadesini kullanmaktadır. Çünkü meddahların anlattığı hikâyelerin günlük konuşma dilinde olduğunu vurgular. (Boratav 1995: 67) Ancak eser, nazımla yazılmıştır. Müellif de eserin pek çok yerinde "destan" ifadesini kullanmaktadır. Meddahlığın tarihî gelişimi ile ilgili olarak Boratav şu açıklamayı yapmıştır: *"Osmanlı ülkesinde bu türün tarih ve menkabe konularını işleyen ürünlerinin yayınlanması, öyle anlaşılıyor ki, ta baştan beri, serbest-irticali anlatmadan, dinlenmek üzere okuma yöntemine dönüşmüştür; öteki türlü "destansı anlatma" geleneği, konularını ve üslup özelliklerini yukarıda kendi bölümünde belirttiğimiz âşık hikâyecilerinin tekelinde kalmıştır.-Günümüzde bu türün kalıntıları, tıpkı kitaba geçmiş âşık hikâyelerinde olduğu gibi, üslup ve anlatımda gittikçe artan bir modernleştirme çabası ile halk için hazırlanmış kitaplarda yaşıyor."* (Boratav 1995: 69-70).

Çalışmamıza konu olan yazma eser de, Boratav'ın yukarıda yer verdiği meddah hikâyeleri döneminde, âşıklar tarafından anlatılan uzun nazım biçiminde kaleme alınmış gerçek hayatta karşılaşılabilecek olayları, tarihte bilinen kişi ve olaylar üzerinden anlatan 'Halk hikâyesi ve roman' temine yakın bir tür olarak tam bir geçiş özelliği taşımaktadır. Eser üzerinden halk hikâyesi özellikleri madde ile belirtilirse:

1. Her ne kadar başlangıçta Yusuf Züleyha'ya âşık olmasa bile, eser incelendiğinde, güzellerin tanımı, gerek Yusuf gerekse Züleyha'nın tanımına ayrı bir bölüm olarak, anlatılmaktadır. Halk hikâyelerinin konusu genellikle aşktır. Yusuf ile Züleyha'nın aşkını görebilmekteyiz.

2. Halk hikâyelerinde kahramanlar genelde dört şekilde birbirlerine âşık olurlar. Bunlardan bir tanesi de rüyada âşık olmadır. Ancak rüya tek taraflıdır sadece Züleyha rüyasında âşık olacağı genci görmektedir. Hatta aşkından karşısında duran küçük bodur çam ağacını bile ağzından çıkan alev ile yakabilmektedir. Bu motifi Kerem ile Aslı hikâyesinde de görmekteyiz.

3. Halk hikâyelerinde anlatıcı tarafından dinleyiciler için dualar söz konusudur, eserde de ara ara hem okuyucuya hem yazana hem de yazdırana dualar kısmı bulunmaktadır.

4. Halk hikâyelerinde kahramanın en büyük yardımcısı Hz. Hızır ve atıdır. Eserde, Hz. Hızır ile birlikte pek çok peygamberin adı geçmektedir. Eserin kendisi de bir peygamber kıssasının hikâyeleştirilmiş şekli olmasından dolayı Hz. Hızır'ın görevini Hz. Cebrail almıştır.

5. Hikâyelerin bir başka özelliği insan dışındaki canlılarla konuşma söz konusudur. Eserde Yakup, kurt ile Yusuf ise balıklarla konuşmaktadır.

6. Halk hikâyelerinin mutlu sonla bitme gibi bir özelliği vardır, hem Yusuf ile Züleyha'nın, hem de Yakup ile Yusuf'un kavuşması söz konusudur.

7. Halk hikâyelerinde kahramanların dua ve bedduaları tutmaktadır. Eserde bunu fazlasıyla görmekteyiz. Eserde geçen her tipin hikâyede bir rolü vardır, hepsinin ettiği dualar kabul olmaktadır. Aynı zamanda, köle bile olsa (yan karakter) Beşir'in annesinin bedduası kabul olunmaktadır. Yukarıda örnek metin verilmiştir.

8. Halk hikâyelerinde mekân bu dünyadır, yaşanılan dünyadır, Yakup, Yusuf ve Züleyha'nın yaşadığı mekânlar Mısır, Kenan ili (bugünkü Filistin) bugün de var olan yerlerdir.

Eser aynı zamanda romana yakın bir özellik göstermektedir. 19. yüzyılda yazıldığını düşündüğümüz bu eserde, kişiler üzerinden genel toplum kuralları aşılanmak istenmektedir. Bir peygamber bile olsa, herkesin işlediği suçun cezasını alacağı mesajı verilmektedir. Yaşanılmış bir kıssa üzerinden verilen bu mesajlarda gerçekte, Yakup Peygamberin bir ikizinin olup olmadığı bilinmemektedir. Ancak kaynaklarda İshak Peygamberin bir oğlunun daha olduğu ve adının da Iys olduğu geçmektedir. (http://www. islamda.org.) Yakup peygamberin diğer adının İsrail olduğunu ve bunun anlamını müellif şu şekilde vermektedir:

Gece gider gündüz gizlenürdi
Anıñçün adı İsrāil idi

Beli İsrāil gece giden dimekdir
Ki ḳorḳub gündüz özin gizlemekdir (s. 8)

Yakup Peygamberin babası İshak Peygamberden duayı almasının bile bir hile sonucu olduğu eserde anlatılmaktadır. Kardeşinin geleceğini ya da hayatını çalmak için annesi ile birlikte hile yapmaktadır. Hikâyede iyi ile kötü bir arada verilmektedir ki bu özellikle halk hikâyelerinde görülmemektedir.

Ans ne kadar yiğit ve mert bir kişi de olsa, erken yaşta hayata veda etmektedir. Ancak Ans'a yaptığı hilenin cezasını Yakup Peygamber, ilk karısından doğan on oğlundan fazlasıyla görmektedir. Kendisinin kardeşine yaptığını oğulları da en çok sevdiği oğlu Yusuf'a yapmışlardır. Tıpkı babası Hz. İshak'ın Ans'ı sevdiği gibi Hz. Yakup da Hz. Yusuf'u sevmektedir. Yine bir başka olay ise ikinci eşinin ölümünden sonra Bünyamin çok küçük olduğu için bir cariye alan Yakup onun bebe-

ğini köle olarak satmış ve bunun sonucunda da köle, Yakup peygambere beddua etmiştir. Kendisi nasıl evlat acısı çekti ise onun da aynı acıyı çekmesini istemiştir.

Romanlar halk hikâyelerine göre daha sosyal olayları kişiler üzerinden toplumun tüm kesimine hitap edecek şekilde ele almaktadırlar. Bu açıdan bakıldığında eser, padişahı değil doğrudan doğruya bir peygamberin hayatında yaşadığı olayları neden-sonuç bağlamında işlemektedir. Aynı zamanda, yapılan bir hatanın özelde sadece kişiyi değil kendisinden sonra gelecek nesli de etkilediği, genelde ise, toplumda var olan yozlaşmanın herkesi etkileyeceği mesajı verilmektedir.

Sonuç

Hafız Osman Efendi'nin 19. yüzyılda kaleme aldığı "HAZA HİKAYAT-I YAKUB VE YUSUF ALEYHİSSELAM" adlı eser, dinî temler içeren bir peygamber kıssası olmasına karşın, halk hikâyesi özelliği ve ayrıca bir geçiş dönemi özelliği taşıyarak roman türüne yaklaştığı görülmektedir. Ancak nazım şeklinde yazılmış olması, Yusuf Destanı ifadeleri, müellifin destan terimini uzun anlatma ya da hikâye yerine kullandığı göstermektedir. Müellifin hafız olması, dinî bilgilere hâkim olduğunu göstermektedir, aynı zamanda iyi bir âşık ya da kalem şuarası olduğu da görülmektedir. Hakkında kesin bir bilgi sahibi olmadığımız Hafız Osman Efendi'yi, 19. yüzyılda böyle bir çalışmayı ele alması ve yazması, alanda ilklerden diyebileceğimiz -nesir şeklinde kaleme almasından alınsa idi- roman türünün ilk örneği arasında sayabileceğimiz eserinden dolayı rahmetle anıyoruz.

Halk hikâyelerinden meddah hikâyelerine sonrasında da roman türüne geçişte farklı bir millî bir özellik taşıyan, kaleme alındığı dönemde İstanbul dışında ve kahramanlarının tarihte yaşamış kişiler üzerinden toplumu eğitmek amacıyla yazılmış bu ve benzeri eserlerin incelenmesi ve yeniden literatüre kazandırılması çalışmamızın amacına ulaşmasını sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Alptekin, Ali Berat (1997), *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı,* Akçağ Yayınevi, Ankara.

Boratav, Pertev Naili (1995), *Yüz Soruda Türk Halk Edebiyatı,* Gerçek Yayınları, İstanbul.

Osmanlı Arşiv Belgelerinde Kalecik (2015), (Hzl. Suat Aybars ERDEMLİ Emine GÖKKAYA Cihat Kubilay EROL), Kalecik Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara.

Sargın, Hatice (2011), *Çankırı Âşıklık Geleneği ve Çankırılı Âşık Durmazî (Bilâl Durmaz),* Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara.

http://www. islamda. org.

EPİK GELENEĞİN SÜREKLİLİĞİ: "KİTAB-I DEDE KORKUT" VE "KÖROĞLU" DESTANLARI

Prof. Dr. Yegana İsmayılova NEHMETULLAKIZI*

Özet: "Köroğlu" destanı kahramanlık eposu olarak kendisinden önceki eposun, "Dede Korkut"un dönüşmüş türevidir. Önceki epos Oğuz eposudur ve burada Oğuz dönemi, Oğuz ruhu açık-seçik gözüküyor. "Köroğlu"ysa yeni dönemin, müteakip devrin eposudur. "Dede Korkut" eposunun Oğuz döneminin, "Köroğlu"nun da kendi döneminin kahramanlık ruhuyla kopmayan ilişkileri bulunmaktadır. "Köroğlu" destanının Azerbaycan folkloru ve diğer halkların folkloru bağlamında çok büyük olay olması, bu eposun özel gelişim sürecinden geçtiğinin göstergesidir. Yani "Köroğlu" eposu zaman içinde özel olarak gelişimiş, büyümüş ve muhteşem hale gelmiştir.Gerçek şu ki, destanlar yüzyıllar boyu cilalanarak ve büyüyerek günümüze varıyor. Fakat onun büyüme süreci tarihin muhteşem hafızası olmadan mümkün değildi."Köroğlu" destanı aynı zamanda "Dede Korkut" eposunun epik yapımı bakımından devamıdır.

Anahtar Kelimeler: *"Dede Korkut" eposu, "Köroğlu" destanı, Oğuz, Azerbaycan, folklor, kahramanlık*

Continuity of the Epic Tradition: "Kitabı Dede Korkut" and "Köroğlu" Epics

Abstract: The plots of "Koroghlu" are keeping the plots of the epos of "Dada Khorgud". So that, here is mentioned the heroism of brave men as it is noted in "Dada Khorgud". Being in the forms of the marches, battles and trips these heroisms are the property of structure of Turkish eposes beyond "Kitabi-Dada Khorgud" and "Koroghlu". The connection of turkish eposes with the marches, battles and trips is coming from the style of turkish living."Koroghlu" is the heir of "Kitabi-Dada Khorgud" as the epos of heroism. As the epos "Koroghlu" was not created by itself from nothing or at once. Both of the eposes are the product of Azerbaijanian-oghuz traditions of the art of narrator. That is, "Koroghlu" had to be established on the base of the epic rules of "Dada Khorgud".

Keywords: *The epos "Kitabi-Dada Khorgud", the epos "Koroghlu", Oghuz, Azerbaijan, folklore, heroism*

Giriş

"Köroğlu" destanı konusunun tarihi anlam biliminin araştırılmasının anlamı, destan ve gerçeklik, destan ve tarih ilişkilerinin incelenmesidir. Karmaşık olan bu ilişkilerin ciddi destansı özelliği var. Şöyle ki, destanın etnik düşüncenin "hafızası" kısmında bulunması, kendisine "tarih", "gerçeklik" ve "yaşanmışlık" hüviyeti kazandırıyor. Oysa ki, destan kendi dünyasıyla gerçeğe ne kadar yakın olsa da, her halükarda epik kurgusal düşüncenin ürünüdür.

Destan ve tarih problemi her zaman bilimin odak noktasında bulunmuş, bu sorunun kendine özgü anlam bilimiyle ilgili büyük araştırmalar yapılmıştır. Destan halkın hafızasıyla ilgilidir ve halkın tarihine dayanıyor. Yani, destan kendi

* Bakü Devlet Üniversitesi, yegane-n@mail.ru

kaynağını gerçeklerden alıyor. Bu nedenle de destanda gerçeklik vardır. Fakat bu hakikat reel gerçeğin kendisi değildir, karakterdir. Destanda tarihi olayların somut izlerini ararken orada zahiri, aldatıcı nesneler bulunduğunu da dikkate almamız gerekiyor. İstisnasız olarak bu doğallığı "Köroğlu" destanının tarihi anlambiliminin araştırılmasına ait edebiliriz.

Azerbaycan destanının şiirsel tutumu, epik estetiğiyle genel Türk eposunun ayrılmaz hissesidir. Bu yönden Türk destanının bin yıllar boyu gerçekleştirdiği doğallıklar ulusal epomuzda, aynı zamanda "Köroğlu" destanında kendini belirtiyor. Şöyle ki, sözlü geleneğe dayanan toplumlarda destan ulusal hafıza ve tarih kitabı rolünü üstleniyor. Türk ulusu at sırtında doğup at sırtında ölen, dünyanın enginliklerine varmaya çalışan, attan inerek taş kitabeler yazmış, tarihin akışını kutsal kabul etmiş, onu gerçek tarih saymıştır. Bu yüzden de Oğuzlar "Dede Korkut"u kutsal saymış, onu kitap olarak nitelemişler.

Buradan görüyoruz ki, Türklerde destan gerçeğin ta kendisir. Kendi eposu`nu bizzat öz tarihi olarak kabul eden halk, tarihinin önemli olaylarını destanda kitaplaştırmaya, tarihleştirmeye çalışmıştır.

"Köroğlu" destanının Celaliler harekatıyla ilişkisi, eposun tamamen bu harekattan çıkması gibi anlaşılmamalıdır. "Dede Korkut" destanının yok olmasıyla "Köroğlu" destanının oluşması aynı döneme denk geliyor. "Dede Korkut" eposu kaybolarak yeni kahramanlık eposuna, "Köroğlu"ya dönüşmüştür. "Dede Korkut" tüm karakterleşme düzeyiyle Oğuz tarihi gerçeğinin epik hale dönüşmesidir. Orada halk harekatı mevzubahis değildir. Fakat "Köroğlu" destanında Celaliler harekatı, aynı zamanda 16, 17. yüzyılların huzursuz toplumsal politik ruhu gözlemleniyor. Bu gözlemlere dayanan araştırmacılar haklı olarak destanda somut dönemin tarihi olaylarının epik tezahürlerini belirtiyorlar [1, 46].

Epos halkın ruhunun ifadesidir. Halkın ruhuysa o dönemde özgürlüğe, mücadeleye, kahramanlığa adanmıştır. Halk sadece kendi gücüyle değil, kendi epik kahramanı aracılığıyla savaşıyordu. Burada epos tarihle paralellik arzediyor.

"Köroğlu" destanı kahramanlık eposu olarak kendisinden önceki eposun, "Dede Korkut"un dönüşmüş türevidir. Önceki epos Oğuz eposudur ve burada Oğuz dönemi, Oğuz ruhu açık-seçik gözüküyor. "Köroğlu"ysa yeni dönemin, müteakip devrin eposudur. "Dede Korkut" eposunun Oğuz döneminin, "Köroğlu"nun da kendi döneminin kahramanlık ruhuyla kopmayan ilişkileri bulunmaktadır. "Köroğlu" destanının Azerbaycan folkloru ve diğer halkların folkloru bağlamında çok büyük olay olması, bu eposun özel gelişim sürecinden geçtiğinin göstergesidir. Yani "Köroğlu" eposu zaman içinde özel olarak gelişmiş, büyümüş ve muhteşem hale gelmiştir.

Gerçek şu ki, destanlar yüzyıllar boyu cilalanarak ve büyüyerek günümüze varıyor. Fakat onun büyüme süreci tarihin muhteşem hafızası olmadan mümkün değildi.

"Köroğlu" destanı aynı zamanda "Dede Korkut" eposunun epik yapımı bakımından devamıdır.

"Köroğlu" karakteri tarihi anlambilimi bakımından 16, 17. yüzyıl olaylarıyla ilişkili olduğu gibi, epik anlambilimi "Dede Korkut" epos geleneğiyle alakalıdır. "Köroğlu" karakterinin epik anlambilimi doğal olarak "Dede Korkut" destanının karakter anlambiliminin tekrarı değildir. Fakat "Köroğlu" karakteri anlambiliminin odak noktasında "Dede Korkut" karakterleri duruyor. "Dede Korkut" destanının konusunda tekrar bulunmuyor, sadece anlamsal çağrışımlar var. Bunun gibi karakter de kendi anlamsallığı bakımından önemli yapısal öğeler düzleminde çağrışımlar yapıyor, tekerrür etmiyor. Bu, epik metinlerin, genellikle folklor metinlerinin şiirselliği bakımından doğaldır.

Folklor, aynı zamanda epik folklor canlı sözlü gelenektir. O, oynandıkça aktiftir. Bu yerde sözlü edebiyatın "harfin ruhuna ihanet etmeme" ilkesi geçerli değildir. Metnin işlevselliği süresince her defasında ona yenilikler ekleniyor. "Dede Korkut" ve "Köroğlu"nun çeşitli çağların ürünü olduğuna dikkat edecek olursak, onlar arasındakı benzerliklerin sürekliliği içeriğiyle ilişkili olduğunu görürüz.

"Köroğlu"nun karakterleri temel yapısı prensibi bakımından "Dede Korkut" eposunun karakterini koruyor. Şöyle ki, burada da "Dede Korkut" eposunda olduğu gibi yiğitlerin kahramanlıklarından bahsediliyor. Bu kahramanlıkların baskınlar, akınlar ve yürüyüşler şeklinde bulunmasının "Dede Korkut" ve "Köroğlu"nun kendisinden daha büyük olay olması genel Türk eposunun yapısal özelliğidir. Türk destanının yürüyüş, savaş ve akınlarla olan ilişkisi Türkün yaşam tarzına özgüdür. Bu yüzden de böyle baskınlar (Oğuz eposunda yağmacılık) Türk eposunda epik hareketin temelini oluşturan karakter hareketi, Türk destancılığından, somut olarak "Dede Korkut"tan gelen öğedir. Zira "Köroğlu" eposu bir kahramanlık destanı olarak "Dede Korkut" eposunun devamıdır. "Köroğlu" bir destan olarak boşluktan, aniden ve kendi kendine oluşmamıştır. İki epos da Azerbaycan-Türk-Oğuz destancılık geleneğinin ürünüdür. Yani "Köroğlu" destanının "Dede Korkut" eposunun epik yasalarına göre oluşması gerekiyordu. Fakat doğal olarak, "Köroğlu" destanının epik oluşumu bakımından "Dede Korkut" destanının tekrarı olmadığını düşünmemiz gerekiyor. Görüyoruz ki, iki destan da konuları bakımından farklıdır. Onların farkı çeşitli dönemler, çeşitli epik zevkler, farklı destancılık geleneğidir. Fakat bu destancılık gelenekleri birbirinden tamamen kopmuş, birbirine yabancı gelenekler değildir. "Köroğluculuk" geleneği "Dede korkutculuk" geleneğinin yeni dönemde devamı, gelişmiş şeklidir.

"Köroğlu"da girişten esas karaktere geçişin "Dede Korkut" hikayelerinde olduğu gibi bulunması bir raslantı değildir. İlk hikayede genel durumun tanımından sonra somut olay anlatılıyor.

"Bayındır Han ziyafet vermiş, attan aygır, deveden buğra, koyundan koç kestirmişti..."

Hikayenin sonu da geleneksel sonlukla bitiyor. Tüm hikayelerin sonunda Oğuz erenleri zafer kazanıyor, şenlik olur, Dede Korkut gelip hayır dua veriyor:

"Dirse Han burada oğlunun sağ olduğunu gördü. Hanlar Hanı oğlana beylik verdi, taht verdi. Dedem Korkut boy boyladı, soy soyladı, şu oğuznameyi söyledi:

Onlar da bu dünyadan geldi geçti,
Kervan gibi kondu, göçtü..." [2, 265]

Epik münakaşa çözüme kavuştuktan sonra tipik zafer durumu tanımlanıyor. Beyrek beyliğe ve tahta sahip oluyor. Dede Korkut yum (dua) verip zaferi övüyor. "Köroğlu" destanının bazı bölümlerinin sonunun da zafer, şenlik ruhlu okumalar, yahut sonuncu bölümde olduğu gibi Aşık Cunun'un saz çalması ve okumasıyla bittiğini hatırlayalım.

Anlaşılıyor ki, "Köroğlu" destan karakterinin epik yapısı aynı şema doğrultusundadır. Bu şema tüm bölümlerde tekerrür ediyor. "Köroğlu" bir epos olarak "Dede Korkut" geleneğinin devamıdır. "Dede Korkut" eposunda hikayelerin sonunu hatırlayalım.

1. Dede Korkut her hikayenin sonunda yum veriyor, yani dua yapıyor. Korkut Ata duasında "Hanım" dediği objeyi övüyor. "Köroğlu" destanında da dağların övülmesi inkar edilmiyor. Şöyle ki, dağ yönünde gidenler onu övüyorlar. Fakat bu övgünün sonda kalanları, bu kabilden olan övgünün etkinlik kaynaklı olması ihtimalini sağlıyor.

2. "Dede Korkut" eposunda Dede Korkut Han'ı övüyor. Köroğlu'nun dağ tanımını övgü olarak kabul edecek olursak, bu da dağların övgüsüdür. Şu bir gerçek ki, Türk esatirlerinde dağların kutsallığı vardır. Bu durumu esatirle ilişkilendirmek kolaylıkla mümkündür. Fakat yukarda da, eposta esatir karakteri değil, epik karakteri gördüğümüzü belirttik. Epik övme bakımından Köroğlu'nun dağları övmesi, yurt övmesidir. Bu nedenle de biz bu övgüyü yurt kultuyla ilişkilendirmeği uygun bulduk. Yukarıda irdelenen şiirlerin konusundan da anlaşılıyor ki, Çamlıbel dağları yurt gibi, yerleşke gibi övülüyor.

3. Köroğlu'nun Çamlıbel'i gördüğü zaman bir yurt gibi övmesi bize göre "Köroğlu" eposunda ne sıradan şiirsel öğe, ne de raslantı değildir. Zaten böyle olması gerekiyordu. Bu yüzdendir ki, dağların bir yurt gibi övülmesi "Köroğlu" eposu`na "Dede Korkut"tan kalmıştır.

"Dede Korkut" destanında Salur Kazan Han'ın yurtla, kurtla, suyla, köpekle haberleşmesi tören niteliğindedir. Bu durum, epik anlambilimi bakımından Çamlıbel`in tören semantiği olması ihtimalini sağlıyor. Yani Köroğlu'nun onu övmesi adeta "Dede Korkut"ta bulunan haberleşme töreniyle aynı anlamı taşıyor.

4. "Dede Korkut"ta Salur Kazan kurtlarla haberleşiyor. Sunulan şiirde Köroğlu da kendisini kurta benzetiyor.

Köroğluyum aradığımı bulurum,
Dağlar zirvesinde kale kurarım,
Koyun sürüsünden kuzu kaparım,
Yiyip kurtlarımla ulurum dağlar. [3, 456]

Köroğlu'nun kurt karakteriyle özdeşleşmesi iki yönden doğaldır.

Akınlarda kalesine çarptığım,
Yalın ayak at göğsüne kattığım,

Sürüsünden taze kuzu kaptığım,
Yiyip kurtlarımla ulurum dağlar.

1. Kurdun Türklerin kadim sembollerinden, maskotlarından olması. Hatırlayalım ki, "Dede Korkut"ta Salur Kazan kökenin "ezvay bir kurt eniği" olduğunu belirtiyor.

2. Kurdun Türklerde askeri semboller arasında olması. "Köroğlu" destanında kurtun savaşla ilgili yönü daha çok öne çıkıyor. Köroğlu sık sık kendi yiğitliğini kurta benzetiyor. "Köroğlu" destanının V. Huluflu baskısında Köroğlu`nun Mömine Hanım'dan olan oğlu Kürtoğlu olduğu gibi, Kurtoğlu olarak da niteleniyor [4, 159].

Köroğlu'nun dağları övmesi ve şiirindeki kurt obrazı, "Dede Korkut"ta kurdun ve yurdun Salur Kazan'ın diliyle övüldüğü "haberleşme" törenini çağırıştırıyor. Yani "Dede Korkut" eposunda yurtla kurt bir törende övüldüğü gibi "Köroğlu"da da yurt (dağ) ve kurt aynı şiirde övülüyor. Bu durum son tahlilde, epik mekan karakteri olarak Çamlıbel'in yurt kültü çerçevesinde tören anlamı taşıdığı düşüncesi ihtimalini uyandırıyor.

Köroğlu karakterinin epik yapımında onun isim almasının da mitolojik düşüncelerle ilişkisi var. Bu, doğrudan babası Yusuf efendi karakteriyle alakalıdır. "Dede Korkut"ta bir gencin ad alabilmesi için bir yiğitlik göstermesi gerekiyor. Burada mövzibahis sıradan ad değil, savaşcı adıdır. Şöyle ki, Beyrek bu adı almazdan önce babası onu Bamsı diye çağırıyormuş. Kendisine yiğitlik adını Dede Korkut veriyor. Destanda bu görevi Yusuf Efendi ifa ediyor. Köroğlu da Hasan Han`ın kafasını kesip babasının intikamını alıyor. Kendisi Yusuf Efendi'nin oğlu Ruşen Alidir. Fakat bir kahraman olarak Köroğlu diye niteleniyor. Yusuf Efendi onu Ruşenlikten Köroğluluğa terfi ettiriyor. Bu bakımdan Yusuf Efendi inisiasiya töreninin de aksakalıdır, büyüğüdür. Bu durumu sırlanan şıklarda gözlemliyoruz:

1) Yusuf Efendi gizli bilgilere sahiptir. Kırat'ı, Dürat'ı kanatlı atlara dönüştürmenin sırrını biliyor. Bir Köroğlu çıkacağını söylüyor.

2) Tören büyüğü olarak atları deneyime tabi tutuyor.

3) Tören büyüğü olarak Çamlıbel'i - yani dünyanın merkezini, kutsal mekanı seçiyor.

4) Kendisi "Çifteçeşme"nin sırlarına vakıftır. Yani Ruşen Ali`yi sıradan insandan büyük savaşçıya ve ozana dönüştürmenin yolarını biliyor.

5) Ruşen Ali'ye yeni isim - Köroğlu namını veriyor.

6) Aynı Dede Korkut gibi Köroğlu'nun istikbalini haber veriyor [5, s.58].

"Evladım! Aylar yıllar geçer, sen doğudan batıya tüm dünyada ün salacaksın. Çeşmenin köpüğünden sana şairlik, kollarına kuvvet gelecek. Senin sesin, naran öylesine kuvvetli olacak ki, İsrafil'in suru onun yanında sinek vızıltısı kadar kalacak. Beyler, Hanlar, Paşalar senin namını duyunca dizlerinin bağı çözülecek. Şu Mısri kılıcı kuşandığın sürece, Kırat`ın sırtında olduğun sürece ve

Çamlıbel'de bulunduğun sürece hiç kimse seni yenemeyecek... Bundan sonra adın Köroğlu olsun!"

"Dede Korkut" eposunda çeşitli Oğuz erenlerinin kahramanlıklarından bahseden hikayeler vardır. Fakat bu kahramanlardan bazıları, özellikle Salur Kazan hikayelerin ekserisinde bulunmaktadır. Bu cihetle Koroğlu ve Kazan karakterleri çağrışımlar yapıyor. Şöyle ki, onu doğrudan kendisiyle ilgili hikayelerde de, diger Oğuz erenlerinden bahseden hikayelerde de gözlemliyoruz. Köroğlu karakteri de destanın tüm kollarında karşımıza çıkıyor. Yani kendisi tüm kolların baş kahramanıdır. Fakat biz destanda, "Dede Korkut" eposunda olduğu gibi Köroğlu`nun adamlarıyla ilgili kollar da görüyoruz. Bu kollarda Köroğluyla yanaşı adamlarının bireysel kahramanlıklarına tanık oluyoruz. Ama yine de Köroğlu bu kolların baş karakteri, öykü harekatının halledici kahramanı olarak kalıyor.

Köroğlu'nun adamlarından Demircioğlu'nun kadının kendisine yardım etmek istemesini yiğitliğe ters sayıyor. "Dede Korkut"ta Kanturalı da Selcan Hatun'un kendisine yardım etmesine rıza göstermiyor. Demircioğlu Azerbaycan Türk eposunun ve kahramanlık yasalarının kuralları yönünde oluşturulan karakterdir. Onun yaşadığı bu karakteri, epos edebiyatının kendi doğal içeriği doğrultusunda bireyselleştirmiş, (Köroğlu'nun) 7777 adamının (delilerinin) genel tipolojik semantiği fonunda özelleştirmiştir.

"Köroğlu" destanında kahramanların sevgi ilişkilerini epik gelenek başlangıcı bakımından "Dede Korkut"ta da görüyoruz. Burada özellikle Beyrek Banuçiçek öyküsü tüm parlaklığıyla yansıyor. "Dede Korkut" eposunda kadınların karakter tanım çizgileri, "Köroğlu" eposunda bulunan kadın karakterlerin tanım çizgilerinde tekerrür ediyor. Yani "Dede Korkut" destanında bulunan kızlar yiğit, kahraman, at binen, kılıç kuşanan, ok atan, güreş tutan kızlar olduğu gibi, "Köroğlu" destanında bulunan kadınlar da aynı özelliklere sahipler. "Köroğlu" destanı tüm karakterler sisteminde kahramanlığın davranış kodunu yansıtıyor [6, s. 158].

Azerbaycan folklor alanında şaman ozan münasebetleriyle ilgili fazla bilgi var. Bu düşüncelerde aynı sorunlar genel olarak yansıtılmıştır. Aşık sanatıyla ilgili belirli araştırmalardan belli oluyor ki, bu mesleğin Ata, Baba ve Dede aşamalarıyla sıkı ilişkisi var. Bu aşamalar magik-sakral fonksiyon konteksinde aşıkla ilgilidir. "Dede Korkut"ta Dede'nin fonksiyonları arasında ilahilik de gözlemlenmektedir. Şöyle ki, Dede Korkut gaipten haberler veriyor, olacakları biliyor. Bu durumda Dede Korkut'un ilahiliği geçmiş ve gelecek kutublarını da kapsıyor.

"Köroğlu" destanının epik gelenek akınında arkaik eposla ilgili olduğunu dikkate alacak olursak, Aşık Cünun'un öykünün yukarı katmanındakı ilahiliği alt katta arkaik mitolojik öyküde dünyanın katmanları arasında olan ilahiliktir. Yani Cünun destanda sadece ozan değil, görevli-aracıdır. Bu onun arkaik başlangıctan gelen fonksiyonudur. Aşık Cünun Köroğlu'ya bir ozan gibi hizmet ediyor.

Sonuç

Genel olarak, "Köroğlu" bir epos gibi "Dede Korkut" geleneğinin devamcısıdır, onun sürekliliği kanısı kuvvetleniyor.

KAYNAKÇA

N. Cəfərov (1997), *Köroğlunun Poetikası*, Bakü BDÜ, 46.

Zeynalov F., Alizade S. (1988), *Kitabi-Dede Korkut*, Bakü, Yazıcı, 265.

Köroğlu (1956), (Tertibçi: M. H. Tahmasib, Redaktör: H. Araslı), 2. Neşr, Bakü, 456.

Huluflu V. (1929), *Köroğlu*, Bakü, 159.

İsmayılova Y. N. (2018*) Köroğlu Destanında Karakterler Sistemi*, Bilim ve Eğitim, Bakü, 176.

İsmayılova, Y. N. (2018), "Kitabi-Dede Korkut" *Destanları ve Çağdaş Azərbaycan Edebiyatı*, Derslik, Bilim ve Eğitim, Bakü, 368.

MEDRESE MÜSLÜMANLIĞI VE HALK MÜSLÜMANLIĞI: BİRGİVÎ MEHMET EFENDİ ÖRNEĞİ[*]

Prof. Dr. Mehmet Naci ÖNAL[**]
Arş. Gör. Emine KALENDER[***]

Özet: Birgivî halk Müslümanlığı içindeki önceki birtakım inançları ve uygulamaları şiddetle reddeder: Türbeler etrafındaki uygulamalar, uğur ve uğursuzluk, bazı halk hekimliği uygulamaları, beddua etme, yas tutma, ölü aşı; nazar, muska; büyü, sihir, fal; ant içme gibi halk inanışlarına karşıdır. Birgivî, döneminin mutasavvıflarını, ibadet şekilleri, gösterdiklerine inanılan kerametleri ve insanları bidate yönelttikleri gerekçesiyle eleştirir. Hayatının hiçbir döneminde evliyalık iddiasından bulunmaz. Buna rağmen, aradan geçen yüzyıllar içinde, halk arasında gerçek kimliğinin aksine, ermiş bir kişi olarak anılır. Hakkında pek çok evliya menkıbesi anlatılır. Türbesi, karşı durduğu fikirlerinin aksine, yatır gibi ziyaret edilir, atalar kültünden kalma çeşitli ritüeller yapılır. Bu makalede Birgivî'nin halk Müslümanlığı üzerinde ne kadar etkili olduğu incelenmiştir. Birgivî'nin halk inanışları ve gelenekleriyle ilgili fikirleri eserlerinden hareketle tespit edilmiştir. Birgivî'nin uzun yıllar yaşamını sürdürdüğü, eğitim faaliyetlerini yürüttüğü ve kabrinin bulunduğu İzmir ili Ödemiş ilçesinde alan araştırması yapılmıştır. Elde edilen verilerle Birgivî'nin halk inanış ve gelenekleriyle ilgili fikirlerinin karşılaştırılmıştır. Birgivî'nin etkisinin Birgi merkezde kısmen devam ettiği, merkezden uzaklaştıkça etkisinin giderek azaldığı görülmüştür. Birgivî'nin halk belleğinde, yüzyıllar içinde algı değişiminin nasıl oluştuğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Medrese, Birgivî, halk inanışları, gelenekler, uygulamalar*

Medresa Islam and Folk Islam: The Sample of Birgivî Mehmet Efendi

Abstract: Birgivî, strongly rejects the some previous beliefs and practices in folk Islam. He is against the folk beliefs such as the practices around shrines, luck and bad luck, some practices of folk medicine, curce, mourning, food for deads, evil eye, amulet, magic, sorcery, fortune-telling and swearing etc. Birgivi criticizes the sufis of his time because of their worship forms, overtold miracles and misleading discourse and actions about religion. He never claims that he is a Saint. Nonetheless, during the past centuries, he has been mentioned as a Saint in public contrary to his real identiy. Lots of Saint stories have been told about him. Unlike the ideas that he opposes, his tomb is visited like a entombed saint, and various rituals from the ancestral culture are performed. In this article, Birgivî's influence on folk Islâm was examined. Birgivi's ideas about folk beliefs and traditions have been determined with reference to his works. The field research was conducted in Ödemiş district of İzmir province where Birgivî lived for many years, performed educational activities and died. The obtained results were compared to Birgivi's ideas about folk beliefs

[*] Bu makale, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Bilimsel Araştırma Koordinasyonları Birimi tarafından 17/039 numaralı "Birgivî'nin Fikirleriyle Halk İnanışlarının Buluşması ve Ayrışması: Ödemiş Örneği" başlıklı Yüksek Lisans tez projesi ile desteklenmiştir

[**] Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, onaci@mu.edu.tr

[***] Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, kalender.emine48@gmail.com

and traditions. It was seen that his influence partly continues in the center of Birgi, and his effect gradually decreases in peripheral areas. The perceptual change of Birgivî in public memory in centuries was determined.
Keywords: *Medresa, Birgivî, folk beliefs, traditions, practices*

Giriş

Birgivî Mehmet Efendi'nin (929 / 1523) asıl adı Takıyyüddin Mehmed'dir (Yüksel 1992: 191). Birgivî diye anılmasının nedeni, hayatının büyük bir kısmını Birgi'de geçirmiş olmasından kaynaklanır (Yüksel 1993: 634). İlk tahsilini Müderris olan babası Pir Mehmet Efendi'den alır. Daha sonra İstanbul'da "Semaniye Medresesi"nde ilim tahsil eder (Aksoy 1977: 447; Düzenli 2000: 230).

Birgivî, tahsilini tamamladıktan sonra, kassamlık yani miras bölüştürücülüğü görevini üstlenir. Bu sırada adaletsizlikleri, kayırmaları ve suiistimalleri yakından görünce görevini bırakır ve İstanbul'da Bayramiyye tarikatı yoluyla tasavvufa yönelir.

Osmanlı devlet ideolojisi, Sünni inanç zemini üzerine oturtulduğu için, medreselerindeki eğitim de Sünni İslam teolojilerini yürütmüştür (Akça 2010: 79-81). Birgivî Mehmet Efendi, yetiştiği medrese kültürü ile tekke kültürünü birbiriyle bağdaştıramaz. Birgivî önce ibadet ve zikre dayalı bir yaşam sürmek istese de, şer'i akaitten ödün vermez ve umduğu yaşamı tarikatta bulamaz. "Mantık" ilmini iyi derecede öğrenmiş olan Birgivî, tekkede karşılaştığı her meseleye kitap ve sünnet üzerinden deliller arar. Dolayısıyla tasavvuf hayatına uyum sağlayamaz (Yüksel 1977: 179). El aldıktan bir süre sonra, şeyhinin de yönlendirmeleriyle ilim ve medrese hayatına geri döner (Martı 2011: 30-34).

Birgivî, bundan sonra II. Selim'in hocası olan Birgili Ataullah Efendi'nin Birgi'de yaptırdığı Dârülhadis'te tahminen 1564'te müderrisliğe başlar ve geriye kalan hayatını Birgi'de sürdürür. Birgivî'nin burada on yıl kadar yaşadığını tahmin edilmektedir (Arslan 1992: 32, 39).

Birgivî Mehmet Efendi'nin Birgi'deki yaşamından yirmi dört saatlik bir kesit sunan risaleye göre Birgivî, zamanını medresede ders vermek ve ibadet etmekle geçirir (Arslan 1998). Dostu ve hamisi Ataullah Efendi'ye yazdığı bir mektupta ise, halkla bir bağı olmadığından bahsedip ilmi konularda konuşacak kimseyi bulamadığından şikâyetçi olur (Arslan 1997: 72). Birgivî, vaazları ve eserleriyle halkı, bidat saydığı geleneksel uygulamalardan uzaklaştırmaya çalışır (Lekesiz 1997: 49-50). Ancak Birgi'deki yaşamında halktan kopuk bir hayat sürdürdüğü görülür. Eserlerinin tamamına yakınının Arapça olması, sadece ilmî çevrelerce anlaşılmasına; fikirlerinin halk katına inmemesine neden olur (Kalender 2018: 17).

Bu makalede, Birgivî'nin ölümün üzerinden geçen yüzyıllar içinde, onun vaz ettiği medreseye dayalı Müslümanlığının yerini, zamanla geleneksel halk Müslümanlığının nasıl aldığı üzerinde durulacaktır. İzmir'in Ödemiş ilçesinde, Birgivî'nin tesiri ve halk Müslümanlığı inceleme konumuzu oluşturmaktadır. Halkın belleğinde tarihi bir şahsiyetin nasıl anlaşıldığı, bir ilim adamının nasıl bir eren veya evliyaya dönüştürüldüğü incelenmiştir.

Makale Ödemiş üzerine yapılan yüksek lisans tezinden hareketle yazılmıştır. Mehmet Efendi'nin yaşadığı Birgi beldesi dâhil olmak üzere çeşitli köylerden derlemeler yapılmış, araştırmalarda türbenin bulunduğu Birgi merkez olarak alınmış; Ödemiş ve köylerinde yaşanan halk Müslümanlığı ile Birgivî'nin tavsiye ettiği Medrese Müslümanlığı arasında mukayeselere gidilmiş, bunlardan sonuçlar çıkarılmıştır.

1. Bir Medrese Temsilcisi Olarak Birgivî Mehmet Efendi'nin Fikir Dünyası ve Halk Müslümanlığı Uygulamaları

Medrese Müslümanlığı, İslâm'ın Kur'an ve sünnetin Sünni yorumuyla yaşanmasını önceleyen kitabî bir İslâm anlayışıdır. Halk Müslümanlığı ise, İslâmiyet'in kabul edilmesinden sonra kitabi olanın yanında, eski inanç ve geleneklerin etkisiyle yorumlanan şeklidir (Ocak 2016: 58-61). Orta Asya coğrafyasından, Balkanlara dek, geçmişten günümüze Türkler, pek çok inanç dünyasından geçmiş, çeşitli inançlardan etkilenmiş, bu inançların ve dinlerin etkilerini sonraki zamanlara ve coğrafyalara taşımışlardır. Yeni kabul edilen din, eski inançlarla birlikte yorumlanarak halk Müslümanlığını oluşturmuştur (Ocak 1992: 11).

Birgivî Mehmet Efendi, Osmanlı Medreselerinin Sünni ve Hanefi-Mâtürîdî esaslara dayalı farklı fikirlere açık olmayan bir yapıda yetişmiştir (Martı 2011: 21). Hz. Muhammet'ten sonra ortaya çıkan ve dinin işlenişini değiştiren her türlü uygulamaya karşı çıkmıştır. Hayatı boyunca insanları Kur'an ve sünnetin emrettiği ölçülerde yaşamaları ve ehl-i sünnet yolunu izlemeleri için, eserleri ve vaazlarıyla yönlendirmeye çalışmıştır (Lekesiz 1997: 49-50). Onun yaymak istediği Müslümanlık şer'i kurallarla örülü medrese Müslümanlığıdır (Kalender 2018: 45).

Fikirleriyle pek çok insanı etkilemeyi başaran Birgivî'nin ölümünden yaklaşık bir asır sonra, meydana gelen Osmanlı siyasal ve sosyal yaşamında büyük etkilere sahip olan Kadızâdeliler hareketine, eserleriyle kaynaklık etmiştir (Bilkan 2016: 63).

Birgivî'nin eserleri incelendiğinde, sadece dinî uygulamalara farklı yorumlar getirenleri değil, yüzyıllardır halk arasında şekillenen pek çok gelenek ve inanç hakkında fikir beyan ettiği görülür. Birgivî'nin geleneksel halk Müslümanlığı içinde süregelen birtakım inançlara dair fikirleri şöyle sıralanabilir:

1. Kabir ziyaretleri ile ilgili olanlar,
2. Bir şeyi uğursuz saymakla ilgili olanlar,
3. Halk hekimliği uygulamalarıyla ilgili olanlar,
4. Beddua Etmekle ilgili olanlar,
5. Ölünün arkasından yas tutmak ve ağıt yakmakla ilgili olanlar,
6. Ölünün arkasından yemek vermekle ilgili olanlar,
7. Nazarlık, muska vb şeyler takmakla ilgili olanlar,
8. Büyü ve sihir yapmakla ilgili olanlar,
9. Fal bakmakla ilgili olanlar,
10. Ant içmek ile ilgili olanlar (Kalender 2018: 35).

1.1. Birgivî ve Kabir Ziyaretleri ile İlgili Uygulamalar

Birgivî, dilekte bulunmak amacıyla yatır ziyaretlerinde bulunmayı, mezarlıkları mescit edinerek buralarda ibadet etmeyi, yatır çevresine çaput bağlamayı, yatır ziyareti için uzun yollar kat etmeyi, adak adamayı vs. putperestlik ve Allah'a şirk koşmak olarak değerlendirmiştir (Birgivî 2015a: 47-50).

Vasiyetnamesinde ise kendi kabri ile ilgili düşüncelerine uygun olarak: *Üzerime bina yapmasınlar. Çadır kurmasınlar. Nöbet tutmasınlar. Mum yakmasınlar. Zira mekruh olduğu muteber kitaplarda açıkça yazılmıştır. (...) Başucuma mezarımın yerini belli etmesi ve duaya sebep olması için büyükçe bir taş diksinler* (Birgivî 2015b: 303) şeklinde dile getirmiştir.

Türk halk kültüründe kabir ziyaretlerinin önemli bir yeri vardır. Kabir ziyaretleri atalar kültü gibi güçlü ritüelleri içinde barındıran bir sistem olarak bugün de varlığını sürdürmektedir (Selçuk 2010: 63). Eski Türklerden beri ölüm, bir bitiş değil öte dünyaya geçiş olarak algılanmıştır. Bu bağlamda ölen kişinin ruhunun öte dünyada yaşamaya devam edeceğine inanılır. Bu inanış öte dünyada yaşanacak bir mekân olduğu inanışını da beraberinde getirir. Bu mekânların başında mezarlıklar gelir (Coşkun 2002: 1).

Öte dünyada yaşamın devam ettiği inanışına bağlı olarak din adamları, savaşçılar, kabile ataları gibi saygın kişilerin öldükten sonra da üstün güçlerini sürdürdüklerine ve geride kalanlara yardım ettiklerine inanılır. Bu nedenle bu kişilerin mezarları kutsalın bir yansıması olarak mezar merkezli inanışlara dönüşür. Büyük mezarlar veya türbeler tanrısal bir simge olarak Türk kültüründe devam eder (Ocak 1992: 25; Önal 2009: 68; Artun 2014: 131).

Birgivî'nin ömrü boyunca yatır ziyaretlerini bidat sayarak bunların yapılmaması konusunda mücadele etmesine rağmen, kendi kabri etrafında reddettiği uygulamalar yapılır. Günümüzde Ödemiş'te Birgivî Mehmet Efendi'nin kabri, Birgivî'nin fikirlerinin aksine, halk arasında yatır olarak kabul edilmektedir. Ödemiş halk kültüründe kutsal sayılan, saygı gösterilen, şifa bulmak, çocuk istemek ve dilekte bulunmak için, en çok ziyaret edilen türbedir (Kalender 2018: 247).

Birgivî'nin uzun yıllar müderrislik yaptığı Birgi merkez halkının yatır ziyaretleriyle ilgili halkın tutumu, Ödemiş'ten farklıdır. Birgi merkezde halk, dilekte bulunmayı, yatır ziyaretlerini, çaput bağlamayı batıl olarak nitelemekte, hatta saçma bulduklarını söylemekte, bu uygulamalarla alay etmektedirler. Birgi ahalisinin bu uygulamaları reddetmelerine rağmen, bu durum kandillerde ve Kadir gecesinde geçerli değildir. Bu günlerde Birgivî'nin kabri bir bayram yerini aratmayacak kadar kalabalık olmaktadır.

Birgi merkezden uzaklaştıkça yakından uzağa doğru köylerde ve Ödemiş ilçe merkezinde halk, Birgivî'nin kabrini ziyaret edip dileklerde bulunurlar. Birgivî'nin yatır ziyaretleri konusundaki etlisi, Birgi halkı üzerinde kısmen devam etmektedir.

1.2. Birgivî ve Uğursuzluk İnancıyla İlgili Uygulamalar

Birgivî'ye göre bir şeyi uğursuz saymak caiz değildir çünkü Hz. Muhammet bir hadisinde "*En güzeli hayra yormaktır. Bir şeyi uğursuz saymak Müslüman'ı ihtiyacından geri bırakmasın. (...)*" buyurmuştur. Bu nedenle Birgivî, bir şeyi uğursuz saymaktansa hayra yormanın daha iyi olacağını belirtir (Birgivî 2016: 232-233).

Halk arasındaki davranışlar, hayvan, nesne, zaman vs. varlıklar üzerinden uğurlu ve uğursuz yorumlanır. Halk uğurlu olana yönelip uğursuz olandan kaçınmak eğiliminde olur; uğursuz sayılanlardan her zaman sakınılır ve uğursuzluğa maruz kalmamak için önlemler alınır (Boratav 2015: 109).

Ödemiş halk kültüründe yoğun bir uğursuzluk inanışı hâkimdir. Yörede ölüm habercisi olduğuna inanıldığı için baykuş, yavaşlığından dolayı kaplumbağa, Allah'a secde etmediğine inanılan yılan uğursuz sayılır. Öldürmenin uğursuzluk getireceğine inanılan hayvanlar da vardır. Buna göre insan soyundan olması dolayısıyla kumru, Hz. Muhammet'e yardım etmesi dolayısıyla örümcek ve güvercin, öldürülmesinin uğursuzluk getireceğine inanılan hayvanlardır.

Yöredeki uğursuzluk inancı hayvanlarla sınırlı değildir. Salı ve cuma günleri iş yapmanın uğursuzluk getireceğine inanılır. Bunun yanı sıra insan vücudunda meydana gelen seğirmelerde, daha çok sol tarafta meydana gelen seğirmeler, kötü habere yorulur ve uğursuz kabul edilir.

Yörede uğursuzluk getireceğine inanılan bir diğer durum ise hava karardığında eve kara bir nesne veya acı bir yiyecek almamak ya da evden çıkarmamakla ilgilidir. Acının acı haber, karanın ise kara haber getireceğine inanılır.

Yapılan alan araştırmaları sonucunda, Ödemiş'te uğursuzluk inancının güçlü bir şekilde devam ettiği tespit edilmiştir. Özellikle kırsal bölgelerde uğursuz sayılan durumlardan kaçınılır, uğurlu yönelinir. Birgivî'nin uğursuzlukla ilgili fikirleri, Birgi dâhil olmak üzere Ödemiş'te etkili olmadığı görülmüştür.

1.2.1.1. Birgivî ve Halk Hekimliği İle İlgili Uygulamalar

Birgivî, genel anlamda şifa bulmak için yapılan hekimlik uygulamalarına karşı değildir, hatta tıp ilminin öğrenilmesi gerektiğini yazar. Ancak halk hekimliği bağlamında değerlendirilen dağlama, efsun, üfürük gibi uygulamaların yapılmasını uygun görmez. "Tarikat-ı Muhammediyye" adlı eserinde bir hastalığın üç adet şifa yolu olduğundan bahseder. Bunlardan ilki susuzluğuz su ile açlığın ekmekle giderme; ikincisi, kan aldırmak, hacamat yapmak, soğuğu sıcakla, sıcağı soğukla tedavi etmek; üçüncüsü ise dağlama ve efsun gibi şüpheli sebeplerdir. Birgivî'ye göre hastalıklara kesin çözüm getireceği bilinen yöntemleri terk etmek haramdır. Ancak halk hekimliği tedavi yöntemleri olan dağlama, efsun gibi şüpheli çözümler terk edilmelidir. Çünkü Birgivî'ye göre şüpheli sebepleri terk etmemek tevekküle zarar verir (Birgivî 2016: 74).

İslâmiyet'ten önce Orta Asya Türkleri, bedensel hastalıkların şifası için emci ve otacı adını verdikleri halk hekimlerine; ruhsal hastalıkları iyileştirmek için ise şamanlara başvurmuşlardır. İslâmiyet'ten sonra ise bu kimselerin yerini ocak, kı-

rık-çıkıkçı, üfürükçü ve mahalle ebesi adlarıyla anılan halk hekimleri almıştır (Artun 2014: 242-243).

Halk hekimliğinin çeşitli sağaltma yöntemleri vardır. Bu yöntemler büyüsel ve gerçekçi olarak ikiye ayrılır (Boratav 2015:140; Yeşil 2015: 202). Akılcı uygulamalar, otlar, baharatlar, hayvansal maddeler vb. ürünlerle yapılan ilaçları yara üzerine uygulamak, ateşli hastalıkları terleterek tedavi etmek, sülük yapıştırmak, kan aldırmak gibi uygulamalardır. Büyüsel uygulamalar ise yatırlara, ulu kayalara, ulu ağaçlara, pınarlara gidip şifa dilemek, üfürük, efsun gibi uygulamalardır (Artun 2014: 243-247; Boratav 2015: 141-144).

Ödemiş halk kültüründe ise akılcı halk hekimliği uygulamalarının yanında, büyüsel halk hekimliği uygulanır. Temriye, burun kanaması ve ruhsal hastalıkların tedavisinde üfürükçülere başvurulmakta ve üfürük yoluyla şifa bulmaya çalışılmaktadır. Sarılık, yılancık ve gelincik ocağının tedavileri de geçmişin izlerini taşır. Çalışmanın merkezi kabul edilen Birgi'de ve Ödemiş'in diğer köylerinde görülen bu büyüsel hekimlik uygulamaları, Ödemiş halk kültüründe halk hekimliği uygulamalarında Birgivî'nin fikirlerinin etkili olmadığı görülmektedir. Geleneğin gücü ve ihtiyaçlar, Birgivî'nin fikirlerinin yörede etkili olmasını önlemiş olmalıdır.

1.3. Birgivî ve Beddua Etmekle İlgili Uygulamalar

Birgivî, beddua etmekle ilgili gelenekle paralel fikirlere sahiptir. Birgivî'ye göre lanet okumak caiz değildir. Çünkü bir kişiye beddua etmek, o kişiyi Allah'ın rahmetinden uzaklaştırmak demektir (Birgivî 2016: 337).

Beddualar haksızlığa uğradığını düşünen kişinin durumunu bildirmek, acısını hafifletmek veya duyduğu üzüntüyü dile getirmek için söylenir. Beddualar söze estetik katmaları ve akılda kalıcı olmaları dolayısıyla sözlü kültür geleneğinin önemli bir parçasını oluşturur (Dursun 2011: 436-437).

Kargış olarak da adlandırılan beddua kısacası kötü dilekte bulunmaktır. Kargışlar hem söyleyeni hem de söyleneni etkileyebilir. Bu nedenle halk arasında beddua edilmekten kaçınılır. Gereğinden fazla beddua eden kişiler, diğer insanlar tarafından uyarılır (Akalın 1990: 50-51).

Ödemiş halk kültüründe yapılan araştırmalarda ise, çalışmanın merkezi olan Birgi'de, Ödemiş ve köylerinde günah olduğu ve eden kişiye geri döneceği inancıyla, beddua edilmediği tespit edilmiştir. Kaynak kişiler beddua ile ilgili sorulara genellikle cevap vermek istememiş, cevap verenler ise beddua etmenin günah olduğu hususunda uyarılarda bulunmuşlardır. Birgivî'nin beddua etmekle ilgili fikirleriyle benzerlik gösterir, ancak bu durum Birgivî'nin etkisinden çok geleneğin gücünden kaynaklanır.

1.4. Birgivî ve Ölünün Arkasından Yas Tutmak ve Ağıt Yakmakla İlgili Uygulamalar

Birgivî, ölünün arkasında feryat ederek ağlamayı ve ağıt yakmayı uygun bulmaz. Ağlamak, kalbin inceliği sebebiyledir, bu nedenle ölünün arkasından ağlamakta bir beis yoktur; ancak bağırıp çağırarak feryat edip ağlamak caiz değildir (Birgivî 1976: 208). Birgivî'ye göre ağıt yakmak ve ağıt yakması için ağıtçı kadın-

lar tutmak haramdır. Birgivî, cenazede tutulan ağıtçı kadınları dinlemeyi, kulağın afetlerinden sayar (Birgivî 2016: 413). Bunun yanı sıra yas belirtisi olarak yüze ve ellere karalar sürmenin, yaka yırtmanın, yüzü tırnaklamanın, saçını başını dağıtıp göğsüne vurmanın cahiliyet devri işlemleri olduğunu belirtir (Birgivî 1976: 207).

Vasiyetnamesinde ölümünden sonra ağıt yakılmamasıyla ilgili isteğini şu sözlerle dile getirir: *Benden sonra hayatta kalan ehlime ve evlâdıma, insaflı din kardeşlerime, ahiret azabından korkan tüm müminlere vasiyetim olsun ki üzerime* ***sağu sağma****sınlar. Feryad figan etmesinler. Çünkü hadis-i şerifte ölü dirilerin ağlamasından azaba duçar olur buyrulmuştur. Aşırı derecede övmesinler* (Birgivî 2015b: 304).

Ağıt yakma geleneği Türk toplumunda oldukça eski bir yere sahiptir. Eski Türklerde ölen kişinin ardından yapılan yuğ adı verilen törenlerde söylenen sagu adlı şiirler, bugün ağıt olarak adlandırılır (Artun 2013:123).

Yas, eski Türklerde ölen kişinin arkasından yapılan yuğ törenlerinin devamı olarak Anadolu'da devam etmektedir (Sakaoğlu 1994: 108; Önal 2011: 3-38). Bu süreçte tercihen kara olmakla birlikte ters çevrilmiş elbiseler giyilir, eğlenceler kesilir. Kadınlar örgülerini çözer veya keser, erkekler sakallarını kesmez. Bu şekilde ölen kişilerin yakınları içlerinde duydukları üzüntüyü dış görünüşleriyle de ifade etmeye çalışırlar. Bu süre içinde ölen kişinin yakınları onların bir an önce hayata karışmaları için, yalnız bırakmaz ve hanede meydana gelen eksikliği taziye ziyaretleriyle gidermeye çalışlar (Dursun 2016:148).

Ölen kişinin acısının bir ifadesi olarak Anadolu'nun pek çok yerinde canlı bir şekilde yaşayan yas âdetleri, Ödemiş halk kültüründe sınırlı bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Yas süresi boyunca ölen kişinin yakınları neredeyse günlük yaşamlarında olduğu gibi davranmakta, dış görünüşlerinde yasta olduklarını ifade eden kayda değer bir değişim görülmemektedir.

Ağıt yakmak, Ödemiş halk kültüründe *yakım yakmak* şeklinde ifade edilir. Ağıt yakmak genel olarak yörede hoş karşılanmamakta, Allah'a asi gelmek şeklinde değerlendirilmektedir. Alan araştırmalarında Ödemiş ilçe merkezinden tek bir tane ağıt derlenmesi, bu durumu kanıtlar niteliktedir. 2013 yılında yerel araştırmacı Behiç Galip Yavuz tarafından hazırlanan *Ödemiş Halk Bilgisi* adlı eserde ise dokuz adet ağıt tespit etmiştir. Bu durum Ödemiş halk kültüründe Anadolu'nun diğer bölgelerine oranla, ağıt yakmanın yaygın olmasa da var olduğunu ancak giderek azaldığını göstermesi bakımından önemlidir.

Çalışmanın merkezini oluşturan Birgi'de ve araştırma yapılan diğer köylerde yöre halkının genel olarak Birgivî Mehmet Efendi'nin yas tutmak ilgili fikirlerinden etkilendiği söylenebilir.

1.5. Birgivî ve Ölü Aşı ile İlgili Uygulamalar

Birgivî'ye göre ölenin arkasından, ölünün yakınları tarafından yemek verilmesi caiz değildir, bidattir ve terk edilmesi gereken bir âdettir. Ölünün 3'ü, 7'si, 40'ı ve 52'si gibi günlerde helva yapıp dağıtmak, bu dağıtılan helva sayesinde ölen kişinin Allah'ın rahmetine ulaşacağı inanmak Birgivî'ye göre sonradan uydurul-

muştur ve batıldır. Hz. Muhammet'in de ölü evinde yemek vermeyi uygun bulmadığını aktaran Birgivî, ziyafetin neşeli haller için uygun olduğunu belirtir. Birgivî'ye göre, en doğrusu ölü evinden yemek beklemek değil, ölü evine yemek götürmektir (Birgivî 2011: 91-93).

Türk halk kültüründe ölenin arkasından verilen yemek, öte dünyada yaşamaya devam eden insanın yeme içme ihtiyacını karşılamak ve ölünün öte dünyaya geçişini geçerli kılmak için verilir. Bu yemek, ölen kişinin canı veya ruhu içindir. Böylece ölenin öte dünyada rahat etmesi ve geride kalanlara zarar vermemesi sağlanmış olunur. Bu gelenekler yerine getirilmediğinde, ölenin yakınları ayıplanır (Örnek 1971: 88). Orta Asya'dan beri Türkler, ölü kültüyle bağlantılı olarak ölüleri için aş vermeyi önemli bir görev saymışlardır. Eski Türk geleneklerinde yemek, doğrudan mezara konulur, yani ölüye verilir (İnan 1979: 185-190). Zamanla değişen uygulamalarla yemek doğrudan ölüye verilmez, ölünün ruhunun hayrına yoksullara dağıtılır (İnan 1979: 154-155).

Ölü yemeği, genellikle mezar dönüşü olmak üzere ölümün 3., 7., 40., 52. günlerinde ve yıldönümünde verilir. Öte yandan komşular da ölü evinde yemeklerin Azrail tarafından zehirlediği inancıyla bağlantılı olarak kederli günlerde yakınlarının kaybeden ailenin yanında olmak için, ölü evine yemek getirirler (Örnek 1971: 91).

Ödemiş halk kültüründe ölünün ruhu için ölümün 3., 40. ve 52. günlerinde yemek verilmesine dikkat edilir. Ölenin yakınlarının maddi durumları iyi olmasa da, yemek verilmekte, yemek vermeyen aileler toplum tarafından ayıplanmaktadır. Birgivî'nin ölü aşıyla ilgili fikirleri, Birgi beldesi de dâhil olmak üzere, araştırma bölgesinde etkili olmadığı görülür.

1.6. Birgivî ve Nazarlık ve Muska Takmakla İlgili Uygulamalar

Birgivî'nin "Tarikat-ı Muhammediyye" adlı eserinde muska ve nazarlık takmayı bedenin afetlerinden biri olarak değerlendirir (Birgivî 2016: 479, 465-466). Vasiyetname adlı eserinde ise, göz değmesinden, nazar diye bir şeyin var olduğundan bahseder. Birgivî'ye göre hırs ve kıskanma ile bakıp Allah'ın ismini anmamak zehir yaratır ve o zehir bakılan kişiyi helak eder. Göz değmesi o kadar kuvvetlidir ki *deveyi tencereye, insanı kabre koyar*, hatta bir taşı bile parça parça edebilir. Bağa, bahçeye ve özellikle küçük çocuklara nazar değebilir ve onları göz değmesinden korumak için eve ve bahçelere at kafası gibi şeyler asmak dinen uygundur (Birgivî 2015b: 215-216) .

Birgivî'nin konuyla ilgili farklı görüşler sergilemesinin nedeni, zamanla fikrinin değiştirmesinden kaynaklı olabilir. İslâm dininde nazar inancının var olduğu kabul edilmesine rağmen, nazardan korunmak için muska, nazarlık v.b. şeyler takarak büyüsel uygulamalarla nazardan korunmaya çalışmak yasaklanmıştır (Çelik 2013: 150).

Nazar, kötü bakışın zararlarının bir kişinin, bir hayvanın veya bir nesnenin üzerine hastalık, sakatlık, ölüm gibi olumsuz etkiler meydana getirmesi durumudur. Nazarın insanoğlundan kaynaklanan *kara iye* olduğu inancı hâkimdir. Nazarda var

olan bu gücün, bakışın ve ruhun bütünleşmesinden kaynaklandığına inanılır. Belli şekil ve renklerde olan nazarlıkların, taşıdığı güç sayesinde insanları nazarın kötü etkilerinden koruyacağına inanılır (Yardımcı 2013: 345-348).

Ödemiş halk kültüründe nazardan korunmak için, muska ve nazar boncuğu takılır. Dolayısıyla Ödemiş'te nazara karşı uygulanan tüm pratikler, Birgivî'nin nazarlık takmayı bedenin afetlerinden sayan fikirlerine karşı uygulamalardır. Bu bağlamda Birgivî'nin nazarlık ve muska takmayla ilgili görüşlerinin yörede etkili olmadığı, halk gelenekten gelen nazarlıklarla ve kamların kalıntısı olan üfürükçülerin hazırladıkları muskalarla nazardan korunmaya çalışmaktadır.

1.7. Birgivî ve Büyü - Sihir Yapmakla İlgili Uygulamalar

Birgivî'ye göre sihir öğretmek küfür değildir. Çünkü Harut ile Marut dünyaya sihir öğretmek için gönderilmişlerdir. Ancak, caiz olduğuna inanarak sihirle iş görmeyi küfürdür (Birgivî 1976: 38). Sihrin gerçekten var olduğunu belirten Birgivî Mehmet Efendi, gaipten haber verdiğini söyleyen kişilerin ve onlara inananların küfür içinde olduklarını belirtir (Birgivî 2016: 58). Birgivî, ayrıca içerisinde sihir ihtimali bulunan muska takmayı da Allah'a şirk olarak kabul etmiştir (Birgivî 2016: 466).

Büyü, genel anlamıyla doğal yollarla sağlanamayan şeyleri elde etmek, birine zarar vermek veya zarardan korunmak amacıyla bir takım gizli güçleri kullanarak doğal düzeni etkilemeyi amaçlayan işlemlerdir. İslâmiyet'ten önce Gök Tanrı inancının bir parçası olan büyü, genellikle dinler tarafından yasaklanmış olmasına rağmen, Türk kültürünün ana kaynaklarından biri olarak Anadolu'da varlığını korumaya devam etmiştir (Örnek 2014b: 135).

Ödemiş halk kültüründe istenilen amaca ulaşmak, doğal düzeni değiştirmek amacıyla büyüye başvurulmaktadır. Ödemiş bölgesinin tamamında büyüsel uygulamaların gerçekleştirildiği görülmüştür. Bu bağlamda Birgivî'nin büyü ve büyüsel uygulamalarla ilgili fikirleri, Birgi beldesi de dâhil olmak üzere yörede etkili olmadığı anlaşılmaktadır.

1.8. Birgivî ve Fal Bakmakla İlgili Uygulamalar

Birgivî, fal ile uğraşmayı ve gaipten haber verdiğini iddia eden kimselere inanmayı küfür olarak değerlendirir (Birgivî 2016: 58). Yıldız ilmi gibi ilimlerin sadece namaz vakitlerini ve kıbleyi hesaplamak için kullanılmasını uygun bulur. Bunun dışında gelecekten haber vermek, yıldızların durumunu yorumlamak Birgivî'ye göre haramdır. Hz. Muhammed'in, fal ile uğraşmayan kimseleri Allah'a güvenen kimseler olarak nitelediğini aktarır (Birgivî 2016: 71, 75). Kur'an falı, dalyan falı gibi falları bakmak ve bunların doğru olduğuna inanmak Birgivî'ye göre caiz değildir. Birgivî, fal bakmanın neden caiz olmadığını şu sözlerle dile getirir: *Nasıl (caiz) olsun ki, bunda hem gaybdan haber verme hem de Ku'ân-ı Kerim ile bir şeyi uğurlu ve uğursuz sayma vardır. Bundan Allah'a sığınırız.* (Birgivî 2016: 232).

Fal genellikle gelecekten haber almak veya geçmişte olanları öğrenmek amacıyla yapılmıştır. El falı, bakla falı, kürek kemiği falı, su falı, kahve falı iskam-

bil falı gibi çeşitleri olan fal işlemi, Anadolu'da oldukça yaygındır ve bu konuda uzmanlaşmış veya ün yapmış falcılara başvurulur (Tuna 2014: 316).

İnan, falın Şamanizm'in unsurlarından biri olduğunu ve eski Türkçede "ırk" kelimesiyle ifade edildiğini aktarır. Aynı zamanda eski Türklerin fala önem verdiklerini, önemli kararlardan ya da savaşlardan önce kâhinlere fal baktırdıklarını belirtir (İnan 2015: 151-154).

Ödemiş halk kültüründe ise kayıpları bulmak, gelecekten haber almak amacıyla fal baktırılmaktadır. Yörede profesyonel şekilde fal bakan, gelecekten haber veren kişilerin olduğu gibi, kadınlar da kendi aralarında eğlencesine fal bakmaktadırlar.

Çalışmanın merkezi olan Birgi'de ve köylerde gelecekten haber almak, kayıpları bulmak gibi sebeplerle fala ve fal bakan kişilere sıklıkla başvurulmaktadır. Bu bağlamda Birgivî Mehmet Efendi'nin fal bakmak ile ilgili fikirlerinin yörede halkı üzerinde etkili olmadığı görülür.

1.9. Birgivî ve Yemin Etmek /Ant İçmekle İlgili Uygulamalar

Birgivî'nin yemin etmekle ilgili görüşleri geleneklerle paraleldir. İslâmî kaidelere uygun olarak Allah'ın adına sözüne sadık kalacak şekilde yemin etmekte bir sakınca olmadığını bildirir. Ancak yalan yere yemin etmenin haram olduğunu ifade eder. Doğru bile olsa gereğinden fazla yemin etmeyi uygun bulmaz. Sözünde durmamayı kalbin afetlerinden, yalan yere yemin etmeyi de dilin afetlerin sayar (Birgivî 2016: 219, 377, 381).

Türk halk kültüründe yemin, kişiler arasında güvenin teminatıdır, bu nedenle sözlü kültürde büyük önem taşımaktadır. Yeminin temelinde yazılı kurallarla kontrol edilemeyen sözlü hukukun teminatı yatar (Gökdemir 2012: 62). Eski Türklerden beri suçluyu suçsuzdan, gerçeği yalandan ayırmak için, Tanrı'ya başvurulurken ant içilir. Böylece verilen sözden dönülmesi durumunda, gelecek olan zarar kabul edilmiş olunur. İslâmiyet'ten sonra "ant" kavramının yerini yemin almış ve verilen söze şahit olarak Allah gösterilmiştir. *İki gözüm önüme aksın, evlâdımın ölüsünü öpeyim* gibi yeminler, verilen sözden dönülmesi durumunda, gelecek zararın kabulü anlamını taşır (Dursun 2016: 236-238; İnan 1948: 285).

Yemin, Türk toplumunda güvenin teminatı olsa da yerine getirememe endişesiyle genel olarak yemin etmekten sakınılır. Bununla birlikte toplum içerisinde gereğinden fazla yemin etmek hoş karşılanmaz. Çok yemin eden kişilerin ise genellikle yalan söylediğine inanılır (Akalın 1990: 51).

Ödemiş'te yapılan alan araştırması sonucunda yöre halkının genel anlamda yemin etmekten sakındığı tespit edilmiştir. Konuyla ilgili bilgi veren kaynak kişiler, günlük yaşamlarında çok gerekli olmadıkça yemin etmediklerini belirtmişlerdir. Kaynak kişiler yemin edip de tutmamanın "günah" olduğu noktasında birleşirler. Bu bağlamda Birgivî Mehmet Efendi'nin ant içmek ile ilgili fikirlerinin gelenekten de beslendiği için, araştırma bölgesinde etkili olduğu söylenebilir.

2. Birgivî'nin Tasavvuf'a Dair Fikirleri ve Halk Belleğindeki Yeri

Birgivî Mehmet Efendi, genel anlamda tasavvufa karşı değildir. Zira kendisi de hayatının bir döneminde Bayramiyye tarikatı yoluyla tasavvufa bağlanır. Eserlerinde büyük mutasavvıflardan Bâyezît-ı Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî gibi isimleri hürmetle zikretmesi de, onun tamamen tasavvuf karşıtı olmadığını gösterir (Lekesiz 1997: 46; Demircigil 2017: 722).

Birgivî Mehmet Efendi, şeriat kurallarından şaşmaya tahammülü olmayan bir ilim adamıdır. Bu bağlamda tasavvufun şeriat dışına çıkan sesli zikir, müzik eşliğinde raks, sema, devran, teganni gibi ibadet şekillerini, Bâtıni ilimlerle meşgul olup şeriat kaidelerini göz ardı etmelerini, ilham yoluyla bilgi aldıkları iddialarını şeriata uygun bulmayarak eleştirir (Martı 2011: 158-159; Demircigil 2017: 723-726). Birgivî Mehmet Efendi, şeriattan uzaklaşanların velilik mertebesine ulaşamayacağını görüşündedir. Dolayısıyla herkesin evliyalığına ve kerametlerine inanılmaması konusunda insanları uyarır (Birgivî 2016: 41).

Birgivî Mehmet Efendi, uzak mesafeleri bir anda kat etme, havada uçma, su üzerinde yürüme gibi evliya kerametlerinin hak olduğunu bildirir. Birgivî, evliyanın en kıymetlileri olarak Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'yi görür. Birgivî'ye göre diğer evliyalar, bahsi geçen halifelerin soyundan olmalıdır (Birgivî 2016: 57).

Hayattayken bir takım kerametler gösteren veli, öldükten sonra da bu kerametleri devam ettirir. Böylece veli etrafında menkıbeler sistemi oluşur. Menkıbelerin yayılması sonucunda halk arasında, velîye korkuyla karışık saygı duyulur. Velînin kudretinden faydalanmak istenir ve Tanrı katında velinin aracı olması beklenir (Ocak 1992: 8).

Birgivî hakkında pek çok menkıbe anlatılmaktadır. Menkıbelerde Birgivî, kısa zamanda uzun yollar kat etme, kurak yerden su çıkarma, akıldan geçenleri bilme, güvercin donuna girme, öldükten sonra dirilme, bedduası kabul olma, yiyeceğin haram olduğunu anlayıp eşyanın sırrına erme, maddelerin mahiyetini değiştirme, sırrı açıklanınca vefat etme gibi evliya kerametleri göstermektedir.

Birgivî Mehmet Efendi hayatı boyunca hiçbir zaman evliyalık iddiasından bulunmamasına rağmen, atalar kültünün devamı olan veli kültürünün etkisiyle halk arasında şeyh, eren, derviş ve evliya olarak kabul edilmekte, kabri bir yatır gibi ziyaret edilmektedir.

Sonuç

Ödemiş halk kültüründe, İslâmî kaideler bilinse de gelenekle yoğrulmuş ve kalıplaşmış inanışların ve davranışların dışına çıkılmamaktadır. Birgivî'nin öncelediği kitabî Müslümanlığın yerine, gelenekten beslenen halk Müslümanlığı tercih edilir. Birgivî'nin geleneksel halk Müslümanlığını reddeden ve onu eleştiren fikirleri, önemli ölçüde toplum tarafından kabul görmez. Birgi merkezinde Birgivî'nin fikirleriyle ilgili birtakım kabullerin izleri görülse bile zamanla geleneğe dayalı halk Müslümanlığının ağır bastığı anlaşılır. Yöre insanı onun hayatı boyunca savunduğu fikirlerin aksine davranmaya devam eder.

Birgivî ilim adamlığı kimliğiyle değil, gelenekten beslenen derviş, şeyh, eren olarak tanınmakta, hakkında pek çok evliya menkıbesi anlatılmaktadır. Birgivî'nin fikirleri örf ve âdetleri reddettiği için, halk arasında etkili olmamıştır. Birgivî'nin örf ve âdetlere karşı çıkması, hayatı boyunca savunduğu fikirlerin tam aksine, halk belleğinde farklı bir Birgivî'yle karşılaşılmasına neden olur. Halk Müslümanlığının gücü, Birgivî'ye rağmen zaman içinde derin kökler üzerine yaşatılır. Birgi merkezinde yaşayanlar onun fikirlerinden etkilenmiş olsalar da zamanla halk Müslümanlığına ait geleneksel yapıya dönülmüş olmalıdır. Halk, onu merkez simgeciliğinin / kutsalının bir parçası olarak kabul etmiş; yaklaşık beş yüz yıl içinde Birgivî'yi kendi İslam anlayışının bir parçası yapmıştır.

KAYNAKÇA

Akalın, L. Sami (1990), *Türk Dilek Sözlerinden Alkışlar-Kargışlar,* Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları, Ankara.

Arslan, A. Turan (1992), *İmâm-ı Birgivî Hayatı, Eserleri, Arapça Tedrisatındaki Yeri,* 1. bs., Seha Yayıncılık, İstanbul.

Arslan, A. Turan (1997), İmâm-ı Birgivî'nin Bir Mektubu, *İlmi Araştırmalar Dergisi,* S. 5, s. 61-74.

Arslan, Ahmet Turan (1988), İmâm-ı Birgivî ve Günlük Hayatı, *İlim ve Sanat Dergisi,* S. 19, *Haziran*, s. 52-57.

Artun, Erman (2013), *Türk Halk Edebiyatına Giriş, Edebiyat Tarihi/ Metinler* 8. bs., Karahan Kitabevi, Adana.

Artun, Erman (2014), *Türk Halkbilimi*, (Gözden Geçirilmiş 11. bs.), Karahan Kitabevi, Adana.

Bilkan, Ali Fuat (2016), *Fakihlerin ve Sofuların Kavgası17. YY Kadızâdeliler ve Sivâsiler*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Birgivî Mehmet Efendi (1976), *Cennet Bahçeleri- Namazın Doğru Kılınması- Dünya ve Ahrette Müslüman Çocukların Halleri*, (çev. Mehmet Emre), Çile Yayınları, İstanbul.

Birgivî Mehmet Efendi (2011) *Cilâlü'l-Kulûb (Kalplerin Cilası),* (çev. Hasan Akarsu), Dehliz Kitaplar Yayınları, İstanbul.

Birgivî Mehmet Efendi (2015a), *Kabir Ziyaretleri,* (çev. A. Muhammed Beşir), 3. baskı, Guraba Yayınları, İstanbul.

Birgivî Mehmet Efendi (2015b), *Birgivî Vasiyetnâmesi, Kadızâde Şerhi*, (Sad .,Faruk Meyan), Bedir Yayınları, İstanbul.

Birgivî Mehmet Efendi (2016), *Tarikat-i Muhammediye*, (çev. Muhammed Taha), Muallim Neşriyat, İstanbul.

Boratav, Pertev Naili (2015), *100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*, 2. Baskı, Bilgesu Yayıncılık, Ankara.

Coşkun, Çıblak Nilgün (2002), Anadolu'da Ölüm Sonrası Mezarlık Çevresinde Oluşan İnanç ve Pratikler, *Türk Kültürü, YXL,* S. 474, s. 605-614.

Çelebi, Katip (2016), *Mîzânü'l-Hakk Fî İhtiyâri'l- Ehakk,* Dergâh Yayınları, İstanbul.

Çelik, Ali (2013), *İslâm'ın Kabul ve Reddettiği Halk İnançları,* 2. bs., Beyan Yayınları, İstanbul.

Demircigil, Bayram (2017), Birgivî'nin Tasavvuf ve Tarikatlara Bakışı, *Journal of History Culture and Art Research, Vol.6, No.4 September,* s. 717-734.

Dursun, Aysun (2011), Bedduanın Estetiği, (ed., M. Naci Önal) *4. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu,* Ankara, 2. C., s. 435-442,

Dursun, Aysun (2016), *Türk Halk Hukuku*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

Duymaz, Ali (2000), Balıkesir ve Çevresindeki Yatırları Fonksiyonları Açısından Bir Değerlendirme, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* C. 3, S. 4, Yıl 2000. s. 337-354.

Gökdemir, Gönül (2003), Türk Mitolojisinde Yemin- Ant Müessesesi, *Milli Folklor Dergisi,* Yıl 15, S. 59, s. 60-72.

İnan, Abdülkadir (1948), Eski Türklerde ve Folklorda Ant, *Ankara Üniversitesi, DTCF Dergisi,* C. VI, S. 4, s. 279-290.

İnan, Abdülkadir, (1979), *Eski Türk Dini Tarihi,* Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

İnan, Abdülkadir, (2015), *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar,* 8. bs, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

Kalender, Emine, (2018), *Birgivî'nin Fikirleriyle Halk İnanışlarının Buluşması ve Ayrışması: Ödemiş Örneği*, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Muğla.

Lekesiz, Hulusi, (1997), *16. YY Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyecili (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivî Mehmed Efendi ve Fikirleri,* Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara.

Martı, Emine Huriye, (2011), *Birgivi Mehmet Efendi Hayatı, Eserleri, Düşünce Dünyası,* 2. bs., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

Ocak, Ahmet Yaşar (1992), *Kültür Tarihi Olarak Menakıbnâmeler* (Metadolojik Bir Yaklaşım), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

Ocak, Ahmet Yaşar, (2016), *Türkler, Türkiye ve İslâm,* (Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri), 14. bs., İletişim Yayınları, İstanbul.

Önal, Mehmet Naci (2005), *Muğla Efsaneleri,* 2. bs., Muğla Üniversitesi Yayınları, Muğla.

Önal, Mehmet Naci (2009), Kutsalın Türk Kültüründeki İzleri: Tanrısal Simgecilik, *Milli Folklor Dergisi,* Yıl 21, S. 84, s. 57-72.

Önal, Mehmet Naci (2011), "Muğla'da Yas Etme Geleneği," *Ağıt Kitabı*, (Editör: Emine Gürsoy Naskali), Kitapevi Yay., Ankara, s. 3-28,

Örnek, Sedat Veyis (1971), *Anadolu Folklorunda Ölüm,* Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara.

Örnek, Sedat Veyis (2014b), *100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane,* Bilgesu Yayıncılık, Ankara.

Sakaoğlu, Yurdanur (1994), Anadolu'da Ağıt Yakma Geleneğinin Günümüzdeki Durumu Üzerine Derlenmiş Malzemelerden Bazı Değerlendirmeler, *Prof. Dr. Saim Sakaoğlu'na 55. Yıl Armağanı,* (yay. haz., Ali Berat Alptekin) *Bizim Gençlik Yayınları,* s. 108-129.

Selçuk, Ali (2010), "Dede Mezarlarındaki Sır: Ziyaret Fenomeni ve Kutsalın Tezahürleri," *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi,* S. 56, s. 61-72.

Tuna, S. Turhan (2014), Muğla'da Nazar, Büyü, Fal Üzerine Su Kültüyle İlgili İnanç ve Pratikler, *Prof. Dr. Mehmet Özmen Armağanı,* Çukurova Üniversitesi Basımevi, Adana, s. 309-320,

Yardımcı, Mehmet (2013), Geleneksel Kültürümüzde ve Âşıkların Dilinde Nazar, *Türk Halk Edebiyatı İncelemeleri, Saim Sakaoğlu Armağanı,* (ed. Metin Ergun), Türk Kültürü Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, Ankara, s. 345-358.

Yavuz, Behiç Galip (2013), *Ödemiş'in Halk Bilgisi,* Efe Ofset ve Matbaacılık, İzmir.

Yüksel, Emrullah (1977), Mehmet Birgivî, *Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi,* 2, s. 175-180.

APARTMAN DUYURULARI ZEMİNİNDE İFADE DÖNÜŞÜMÜ: *İZAHTAN MİZAHA*[*]

Prof. Dr. Metin ÖZARSLAN[**]
Dr. Hicran KARATAŞ[***]

Özet: Bu araştırmada, apartmanların ilan panolarında apartman yöneticilerinin apartman sakinlerine duyuru yapmak için hazırladığı ilanlarda izahın nasıl mizaha dönüştüğü ele alınmıştır. Öyle ki, ilanlar popüler haber sitelerinin mizah içerikli çevrimiçi haberlerine konu olmuş, okuyucuların içeriğe yaptığı yorumlarla da yeni bir mizah dalgası oluşturuldu. Bu ilanlarda izaha konu olan metinlerin, mizaha dönüşmesinde etkili kimi mizah unsurlarının yer aldığı görülmüştür. Normalin anormale dönüşümünün tipik örnekleri sayılan bu malzemede yer alan izahın yerini mizahın alışı söz konusudur. Bahse konu duyurulara mizah ve iletişim teorileri ile yaklaşılacak, bu ilanları yazan/asan/ların psikolojik dışavurum durumlarına da temas edilecektir. Kırktan fazla duyuru örneğinden hareketle yapılacak bu incelemede izahtan mizaha dönüşümün sebeplerine işaret edilecektir.
Anahtar Kelimeler: *Folklor, iletişim, mizah, işlev, apartman duyurusu, ileti, izah*

The Transformation of Expression on Apartment Announcements: *from Explanation to Humour*

Abstract: In this study we wanted to understand how the content of explanatory notices of apartments turned into humour did. In fact, these notices were subject of popular news sites and humorous content, were interpreted by readers. Humorous comments were left to these news thus, a new wave of humour occurred at this stage with comments made to the content. It is seen that some humour elements are effective in transforming the texts, which are subject to explanation, into the humour. The humour is replaced by the explanation in this material, which is considered to be a typical example of the conversion of normal to abnormal. Although these are not written for humour purpose the reason why they are taken funny will be examined. Determined theories from both Communication and Humour disciplines will be utilized to sense and touch, those owners of announcements' psychological manifestation at the time. Finally, more than forty announcements which have humour elements aimed to making communicate with targeted neighbours have been conducted to show wherewith illuminations may be turned into humour because of misspecified atmosphere and devices of communication.
Keywords: *Folklore, communication, humour, function, announcements, message, illumination*

[*] Bu yazı Türk Dili Kurumu ve Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi paydaşlığında 13-14 Mayıs 2016 tarihlerinde Rize'de düzenlenen *Türk Edebiyatında Mizah Sempozyumu*'nda sunulmuş, ancak yayımlanmamış bildirinin genişletilmiş ve gözden geçirilmiş şeklidir.

[**] Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, metinozarslan@gmail.com
[***] University of Missouri Center for Studies in Oral Tradition, karatashicran@gmail.com

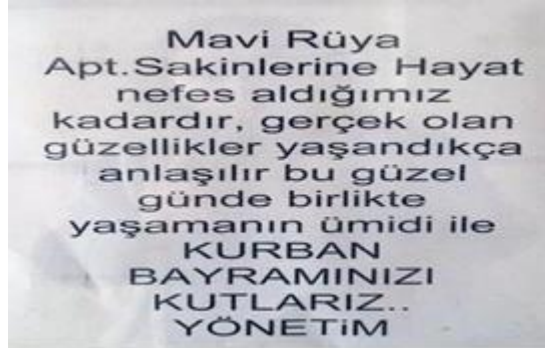
Metodoloji: Folklor Bunun Neresinde?

Folklorun bir disiplin olarak ortaya çıkışındaki motivasyon, atalardan miras olarak devralınan kültür mirasının tüm elementleriyle kayda geçirilmesi olduğu için bizden öncekiler gibi biz de bu misyon üzere derlemelerimizi gerçekleştirdik. D. Ben-Amos hangi çağda olursak olalım bir folklor disiplininin formasyonuyla yetişen her bir birey için bu misyonun kaçınılmaz olduğunu "folklorun varsayımı folklor unsurlarının hızla kayboluyor olmasıdır. Bu nedenle bir folklorcu için kendinden öncekilerin izlediği yoldan kaçmanın bir yolu yoktur" (1971: 14) şeklinde ifade eder. R. Dorson (1972: 41) da hayli zaman önce "önümüzdeki bir kaç yıl içinde derleyecek folklor kalmayacak. Bu yüzden folklorcuya da gerek kalmayacak" sözleriyle bir kehanette bulundu. Aradan çok zaman geçmeden 1976'da yayınladığı yazısında folklorun modernite, sanayileşme, kitlelere ulaşan medya, milliyetçilik akımları, siyaset ve politika başlıkları altında gelişip, serpildiğini söyleyecekti. Kehanet gerçekleşmemişti. Folklor, kültürün dilden ekonomiye her bir biriminin dinamizmi, kültürün göreliliği paralelinde köyde, kasabada ve şehirde bir şekilde yaşatılıyor, yeniden ve yeniden halk tarafından üretiliyordu. Folklorun tarihi göz önüne alındığında geleneksel derleme mecraları olan köylere, kırsal alanlara yeni sahalar eklenmişti. Kaynak kişi profiline yeni profiller eklenirken, derleme sahalarına da yenileri eklenmişti. Okuma-yazma bilmeyenden çiftçiden; entelektüel profesyonellere kadar geniş bir kaynak kişi profili folklorcuların muhatabıydı. Kumarhaneler, mahkeme salonları, fabrikalar, öğrenci yurtları, huzur evleri, kafeteryalar, barlar, AVM'ler ve daha niceleri, "en az bir kültür unsurunu paylaştığını" (Dundes 1965: 2-3) varsaydığımız halkı bulmak için başvurduğumuz araştırma mekânları, mecralarıydı. Bu mecralar arasında önce TV sonra internetin bir iletişim ortamı olarak kullanılmasıyla birlikte bu saha da folklorcuların araştırma sahalarından biri olarak kabul gördü. Bu aşamada internet, folklorcunun araştırmasının derlemeden arşivlemeye kadar bir dizi süreçte işe koşuldu. Başlangıçta[1] savunma alanında yararlanılmak için geliştirilen internetin 1992'de tüm avantajlarıyla halkın kullanımına sunulacağı ön görülmemişti. "İnternet, iletişimin yeni formlarını hayata sunarken, bir yandan ağ teknolojinin kullanılmasını, pazarlanmasını da kolaylaştırdı" (Bermejo 2007: 73). İnternetin sanal bir iletişim ortamı olması, onu folklor tanımları karşısında folklorun nesilden nesile aktarılması sırasında referans aldığımız sözlü ve/veya model alarak halk bilgisinin aktarılması ve yüz yüze iletişimin bu sürece eşlik etmesi gerekliliğiyle teorik ve metodolojik anlamda örtüşmüyordu. İletişim ve folklorun kesişme noktasında yer alan tanımlardan birinde folklor, sanatsal bir iletişim süreci olarak tanımlanmıştı. Öyle ki, "folklor alanında iletişim, insanların birbirleriyle yüz yüze görüştükleri, doğrudan ilişkiler kurdukları" (Ben-Amos 1971: 12-13) ortamdı. Aynı yazıda, folklorun iletişim anında gerçekleşen bir

---

1 Soğuk savaş sırasında Rusya'nın uzaya ilk uydusu Sputnik'i göndermesine karşılık olarak ABD savunma bakanlığı bünyesinde kurulan gelişmiş iletişi ağı geliştirme proje ofisi tarafından yürütülen araştırma sırasında savunma amaçlı geliştirilen internetin savunmadan pazarlamaya; eğitimden sağlığa kadar sosyal hayatın tüm sahalarında gelişmesi, kısa tarihçesi hakkında bakınız: Bermejo 2007: 57-73.

eylem olduğu da kaydedilmişti. A. Dundes (1978: 18) ise interneti folklorun aktarımı için yeni bir iletişim ortamı olarak avantaj saydı. Folklorcular, boşuna endişeleniyordu. İnternetin sadece yeni bir ortamı olarak değil aynı zamanda yeni nesillerin folklorunun da ilham kaynağı olarak heyecan verici bir gelişme olduğunu ifade etti. S. J. Bronner (2009: 37), bir adım ileri giderek "internetin esnek, rahat ve kendiliğinden folkloru aktarabilme özelliği geleneksel referanslarla araştırmalarını yapan katılımcıların yenilenmesini, yeni metotlar geliştirmesini teşvik" ettiğini kaydetmiştir.



İnternetin popülerleşmesinin önemli nedenlerinden biri onun halkı bir şekilde eğlendiriyor olmasıydı. Kirshenblatt-Gimblett (1996), internetin hafife alınmayacak bir iletişim ortamı yaratırken, halk arasında popülerleşmesinin onun eğlendirme işleviyle doğrudan ilişkili olduğunu da kaydediyordu. Bu bağlamda, halk folklorun geleneksel icra ortamlarındaki dinleyici pozisyonundan uzaklaşmış olsa da folklorun temel işlevlerinin de bir şekilde karşılandığı anlaşılıyordu. "İnternet kendine has sosyal bir doğaya sahiptir. Potansiyel kullanım alanı da temelde şakacı ve eğlendirici atmosferi de mizahla çevrelenmiştir". Bu çevrede mizah statik ve dinamik olmak üzere iki mahal üzerinden üretilir. Dinamik çevrede mizah dinleyici ve/veya izleyicinin yorumlarıyla da geliştirilir. Bu bağlamda, biri internete bir materyali yorumlu veya yorumsuz bir formda koyar. Ortam dinamikse, ortama yüklenen mizah materyali (sözlü, yazılı, görsel) internetin bireye sağladığı olanaklarla bir web sayfasından diğerine; bir e-mailden başka bir e-maile gönderilerek yayılır.

İnternet, araştırma konusuyla ilgili soru ve sorunların tespit edilmesinden, materyalin derlenmesine, sınıflandırılmasına ve arşivlenmesine kadar tüm süreçlerde folklorcu için ihmal edilmemesi[2] gereken bir alandır. Bu alanda derleme yapılırken, "materyalin anonimliği, kaynak kişinin araştırma sırasında ve sonrasındaki güven ortamından emin olmak, kaynak kişilerden onay alınması ve halk bilgisinin mahremiyetine hürmet" (Carter 2005: 152) araştırmacının manevi sorumluluklarıdır. Bununla birlikte, internet alanında iletişim mizahı üretenin yerel dil özellikleri-

---

2 L. Laineste (2003: 94), bu konuda internetin grup folkloru ve geleneksel yöntemlerle denenen araştırmalar için ön hazırlık aşamasından sonuç kısmına kadar tüm aşamalarda materyalin ulaşılabilirliği, varyantlaşmanın tespiti için uygun bir mecra olduğunu söyler. Bu bağlamda araştırmacının elde ettiği malzemeye yaklaşırken hangi kuram çerçevesinden bakacağı önem kazanır.

ni yansıtır. Yerel dil [vernecular] özellikleriyle, dil formal dilden farklı bir formda kullanılır. R. G. Howard'ın sözleriyle internetteki iletişim dili ne saf, de de otantik bir yerel dildir. Bu bakımdan ilgili yerel dilin ne ölçüde hibrit olduğuna bakılmalıdır (2008: 203). Savaş, kıtlık, göç, uluslararası polemikler vb. söz konusu olduğunda yerel dilin hibritlik oranında artış olması da kaçınılmazdır. Böyle durumlarda internette gezinen mizah materyalleri çevresinde iletişimin çok uluslu ve kültürlü[3] olduğu görülür. Görsel ve/veya yazılı, belirli bir mesaj içeren çoğunlukla anonim olan tüm içerik modern folklor formları olarak değer taşır. Geleneksel bir ortamda elden ele dağıtılmıyor, yüz yüze iletişim[4] ortamlarında anlatılmıyor olmaları bunların folklorik bir araştırma konusu olduğu gerçeğini değiştirmez, değiştirmemelidir. İlaveten, bu materyallerin meraklılarının elinde dijital olarak da arşivlendiği düşünülmektedir. İnternet ortamında bilginin ulaşılabilirliği göz önüne alındığında yemek tariflerinden, türkü sözlerine kadar folklor disiplininin çalışma alanına giren halk bilgisinin halk tarafından dijital dosyalar içinde kaydediliyor olması mümkündür. Bu bağlamda, meraklısı tarafından incelikle arşivlenen bu materyallerin günün birinde dijital cönk ve mecmua statüsünde ayrı bir araştırma konusu olması ihtimaldir.

Bu araştırmaya konu olan materyal de böyle bir motivasyonla derlenmiştir. Haber sitelerinde apartman duyuruları anahtar kelimeleriyle araştırdığımız konuyla ilgili 164 ilanı derledik. Bu ilanları içeriklerine göre sınıflandırdık. Bu haber sitelerinde internet okuyucusunu güldürmeyi, eğlendirmeyi amaçlayan haber içeriğine konu olan ilanları mizah ve izah üzerinden sınıflandırdık. Bu aşamada, kendi bilişsel düzeyimizle yorumlayarak izaha dair çıkarımda bulunabildiğimiz, çok yönlü yorumlamaya müsait olanları mizaha konu olan durum açısından tekrar sınıflandırdık. Böylece, ilanlarda mesajı ileten ve alıcı arasında iletilmek istenen mesajların içeriklerini belirledik. Son minvalde, hem mesajın neden anlaşılmamış olduğu, hem de gülmeye konu olan mizahın kaynağını yorumlayabilmek için uyumsuzluk kuramının formüllerinden yararlandık. Zira internet ortamında kendisine geniş bir okuyucu kitlesi bulan, çok sayıda farklı mecrada tekrar tekrar paylaşılarak yaygınlaşan bu materyalde mizaha konu olanın, ilanın yapısal olarak yerel ve hibrit bir dille, üretenin bilişsel düzeyi paralelinde üretilmiş olması; işlevin karşılanmamasına neden oluyor olmalıydı. Araştırmanın varsayımını da mesajın yapısal olarak bozuk bir dille, düşünce ve içgüdünün sesine kulak verilerek hazırlanmış olması; iletişimin işlevinin karşılanamıyor olmasının sebebi olmalıydı. Bu bağlamda işlev iki disiplin çerçevesinden ele alındı. Folklorun ve iletişimin işlevlerinin derlenen malzeme üzerinden karşılanıp karşılanmadığı sorusunun cevabını da araştırdık.

---

3 Uluslararası polemiklere sebep olan vakaların ardından internette mizah, mizahın çok ulusluluğu ve kültürlülüğü hakkında bkz: (Krawczyk-Wasilewska 2006: 57-69).

4 S. J. Bronner (2009: 61), internet dilinde kullanılan kısaltmaların yüz yüze iletişimin anlık yazılı formları olduğu görüşündedir. Günümüzde internet merkezli iletişim ortamında emojilerin ve animasyonların kullanılmasıyla iletişime muhatap olan bireyin anlık tepkilerin ne olduğunu da bilmekteyiz. Bu bağlamda folklora konu olan materyalin aktarımının da bu anlık tepkiyle, bireyin mesajı yaymak ve yaymamak konusunda aldığı kararla gerçekleştiğini varsayabiliriz.

İletişime konu olan mesajla hedeflenen izah işlevinin karşılan[ama]ması Jocabson modeli üzerinden tasvir edilmektedir. Modele göre, mesajı gönderen ve alan/lar arasında hedeflenen iletişim bağlam köprüsünden geçtikten sonra alıcının belleğindeki anlamlandırma odalarıyla temas etmekte, kodlanarak ileti düzeyine erişmektedir. Bu durumda, alıcı/lar, göndericinin mesajını önce bağlamsal olarak kavramaktadır. Ardından anlamlandırarak; kodlara dönüşmekte ve nihayet göndericinin iletişime konu olan mesajını gönderildiği hali ile kabul etmektedir. Bu noktada da gönderen ile alıcı arasında iletişim tatmin edici düzeyde gerçekleştirilebilmektedir. Jakobson Modeli'ne "göre iletişimin oluşturucu etmenleri" olarak tanımlanan bu süreç şu şekildedir: Gönderen → Bağlam, İleti, Temas, Kod → Alıcı (Fiske 1990: 56). Bu sürecin kesintisiz bir şekilde tamamlanması ile oluşan iletişimin, duygulandırıcı, göndergesel, ilişki amaçlı, üst-dilsel, şiirsel, çağrı işlevlerinin[5] karşılanması beklenmektedir. Etkili iletişimde bunların bir veya birkaçının iş görmesi gerekmektedir.

İletişim, İletişim Olalı…

İletişim, genel çerçevede bireyin sosyalleşme sürecinde etkin olduğu çeşitli ortamlarda duygu ve düşüncelerini aktarmak üzere geliştirdiği etkileşim sistemidir. Birey bu türden etkileşimi tatmin edici düzeyde gerçekleştirmek için doğrudan kelimelere müracaat edebileceği gibi, kimi hallerde de simgelere, sembollere, göstergelere veya jest ve mimiklere başvurabilmektedir. Benzer bir şekilde, iletişim için seçilen ortam da yüz yüze ortamdan; sanal ortama; tanımlanmış ve sınırlandırılmış bir mekândan; tercihen seçilmiş araçlara kadar çeşitlenmektedir. Buradan hareketle, birey dâhil olduğu sosyal grubun üyeleri ile iletişim odaklı etkileşiminde, duygu ve düşüncelerini aktarmak üzere belirli bir ortamda, belirli bir yolla etkileşimini gerçekleştirebilmektedir. Başka bir ifadeyle, birey seçtiği bu yol ve ortam aracılığıyla duygularını, düşüncelerini mesajlar halinde ileterek iletişim kurmaktadır. Bu noktada, bireyin kendisi mesajı üreten; mesajı anlaması beklenen/ler ise gönderme yapılanlardır.

Teorik olarak iletişim, mesajı üreten ile gönderme yapılanlar arasında tamamlanmış sürece karşılık gelmektedir. Ancak, iletişim sürecinde mesajı üretenin ürettiği mesajın, alıcılar [gönderme yapılanlar] tarafından yanlış veya dolaylı bir anlamla kabul edilmesi de mümkündür. Bu durumda iletişime konu olan mesajı üreten ile mesajla gönderimde bulunulan birey/ler arasında üretilen, iletişimden ziyade mizah malzemesi olmaktadır. İletişimin nihai işlevi olan izah, karşılanmadığından üretilen mesajın kendisi mizaha konu olmaktadır.

Mizah ve İletişim

5 Mesajı üretenin duygu halini alıcıya iletmek (duygulandırıcı işlev), mesajın muhtevasını olduğu gibi kavratmak (göndergesel işlev), gönderen ve alıcı arasındaki iletişim kanallarını açık tutmak (ilişki amaçlı işlev), gönderenin mesaj içine kodladığı anlamların kavranması (üstdilsel işlev) ,estetik ve şiirsel muhtevayı korumak (şiirsel işlev), gönderilen iletinin alıcı üzerindeki tesirini korumak (çağrı işlevi) (Fiske 1990: 56-59).

Bireyin, sosyalleşme sürecinde karşılaştığı sosyal, fiziki ve kültürel uyumsuzluğunu en aza indirgeyen, gülmek eylemine konu olan düşünce/ler veya fiil/ler/ mizahtır. Mizah, doğrudan mesajın kendisi olabileceği gibi, mesajın iletildiği ortam da olabilir. Mesajı üreten göndericinin mizahı kullanabilme yeteneği, bireyin iletişim kurma çabalarında güçlü bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, mizah apaçık bir şekilde araç olarak kullanıldığında sosyal ortamda neşe hâsıl olmaktadır. Bununla birlikte, şu ana kadar geliştirilen geleneksel çerçevedeki kuramların[6] perspektifinden bakıldığında mizahtan kaynaklanan gülme eyleminin doğasını, nedenini, zamanını, kapsamını içine alarak açıklayabilen tafsilatlı bir kuramın literatürde bulunmadığı görülmektedir. J. Morreall (1982: 250-254) tarafından da defaten vurgulanan bu durumun en somut delili, günümüzde de kuramsal açılımların hem eleştirel hem de süreklilik düzeyinde çalışmalarını sürdürmeleridir. Geleneksel mizah kuramları açısından iletişimin mizaha konu olan boyutu "Uyumsuzluk Kuramı" perspektifinden değerlendirilecektir.

Uyumsuzluk Kuramı, teorik çerçevesi itibarıyla, bireyin sosyalleşme sürecinin olağan ve düzenli sürekliliği içinde, norm dışı veya olağan dışı olana karşı geliştirilen gülme eyleminin doğasını açıklamak eğilimindedir. "Alışılagelenin dışında gelişen, düzenin tekdüzeliğiyle çatışma içeren" (Morreall 1983: 16-17), eylemlerden doğan gülmenin mizahî yapısı uyumsuzluk kuramının kavramsal dayanağını oluşturmaktadır. Uyumsuzluk Kuramı çerçevesi dâhilinde, gülme eyleminde bireyin, bu türden eylemler karşısındaki şaşkınlığından ileri gelmektedir. Bu bağlamda, birey "normal veya normale yakın olarak beklentisi içinde bulunduğu davranışla karşılaşamadığında karşılaştığı şaşkınlık duygusunun bir dışa vurumu olarak, gösterge boyutuyla gülme eylemine" (Öğüt-Eker 2009: 136) müracaat etmektedir. İletişim ve mizah açısından değerlendirildiğinde, mizaha konu olan uyumsuzluklardan doğan gülme eyleminin kendisi, "izah edilme biçimi" veya "izah edilemeyen" ortaya çıkmaktadır. Mesajın üretildiği formdaki mana ile iletildiği andaki mana arasında uyumsuzluk oluştuğundan mesajın ileti formu, mizaha dönüşmektedir.

Diğer yandan bu türden her durumda mizah ortaya çıkmamakla birlikte, "ortaya çıkan şaşkınlığın neden olduğu duygusal tepkimeye bağlı olarak" (Güvenç 2014: 97) ve içeriğin eğlendirebilme donanımı kadar mizaha konu olmaktadır. Böyle durumlarda, dolaylı araç olarak kullanıldığında ise bireyin sosyal iletişiminde, "saldırganlık, gücenme, yergi, dayanışma, eleştiri, kınama gibi güdü ve duyguların" (Apte 1992: 70) teşekkül etmesiyle sonuçlanmaktadır.

Apartman Duyuruları Zemininde İfade Dönüşümü

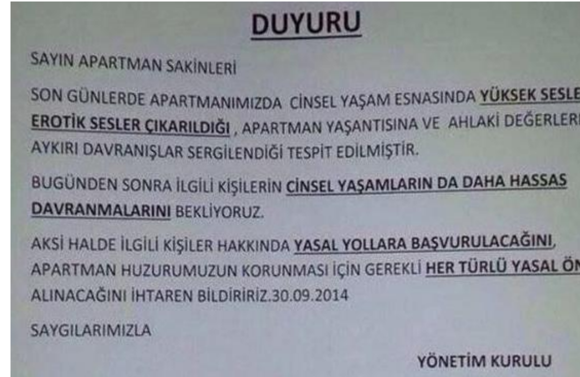
[6] Sözü geçen bu kuramların geleneksel şeklinde adlandırılmasının temel nedeni, temellerinin ve teorik alt yapısının Yunan düşünürler tarafından atılmış olmasıdır. Gülme eyleminin kapsamına, zamanına, doğasına ve nedenine yönelik ilk anlamlandırma girişimleri bu kuramlar çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Geleneksel ve modern mizah kuramları hakkında tafsilatlı bilgi için bakınız: (Bardon 2005), (Bayraktar 2010), (Freud 2003), (Morreal 1982: 250-255; 1983: 15-36), (Şentürk 2010), (Türkmen 1996: 649-653, (Usta 2009), (Wickberg 1998).

Günümüze kadar uzanan süreçte, aynı çatı altında birden fazla hane olarak yaşamak kültürü ancak belirli kurallar çerçevesinde mümkün olmuştur. Bu kurallar vesilesiyle, aynı çatının altında yaşayan her bir hanenin hakları, diğer hanelerde yaşayanların sorumlulukları olarak tanımlanarak teminat altına alınmış olmalıdır. Toplu yaşama kültürünün ön koşulu olarak kimi kural ve kaidelerde mutabık olan apartman sakinleri, belirli hak ve sorumluluklarda müşterek kabulle aynı çatının altında yaşayarak sosyalleşmektedirler. Bu bağlamda, sosyalleşmenin kaçınılmaz bir gerekliliği olan iletişim de çeşitli araçlarla çeşitli ortamlarda gerçekleşmektedir. Yüz yüze iletişim ortamının hâsıl olmadığı kimi hallerde ise belirli araçlar iletişim ortamları olarak kullanılmaktadır. Bu ortam apartman içinde veya civarında seçilen mekânlar, araç ise ilanlar veya notlardır. İletişim için seçilen ortamın yüz yüze iletişim ortamı olmaması ve iletişim aracı olarak da yazının kullanılmasıyla apartman ilanlarına konu olan iletişimsel mevzular, ilanların muhatapları açısından iletiden ziyade mizaha dönüşen materyaller görünümündedir.

Apartman ilanlarına konu olan meseleler, apartman sakinlerinin birbirlerine karşı hak ve sorumlulukları çerçevesinde tanımlanmış kaidelere dair olup, özleri itibariyle apartman sakinlerinin toplu yaşama kültürünün gereğince davranmadıklarını ima etmektedir. "Jacobson İletişim Modeli" çerçevesinde bu ilanları değerlendirdiğimizde, iletişime konu olan mesajın doğrudan muhatabına yöneltilmemiş olması, iletişim ortamına araçların dâhil olması ve benzeri nedenlerle iletişimdeki nihai hedef olan "ileti" (izah) işlevi karşılanamamaktadır. Böylece iletiye dönüşmeyen mesaj da gönderen ve alıcı arasındaki iletişim kanallarının kapanmasıyla sonuçlanmaktadır. Bu aşamada içeriğin teması mizaha konu olmuştur.

İletişimin İşlevleri ve Apartman Duyuruları

İletişimin 'duygulandırıcı işlevi', mesajı üreten göndericinin, içinde bulunduğu duygu durumunu, mesajın muhatabına olduğu gibi aktarabilmesi ile karşılanabilmektedir. Örneğin Apartman Yönetim Kurulu tarafından, apartman sakinlerinin cümlesini muhatap alan bir ilanda (Fotoğraf 1) iletişimin duygulandırıcı işlevinin karşılanmadığı görülmektedir. Bu ilana muhatap olan her bir hane sahibinin, özel hayatıyla alakalı çok hassas bir mevzu hakkında mesaj "kınama, eleştiri, saldırı" güdüleriyle hazırlanmıştır. Ne var ki, mesajı hazırlayanların bu duygu ve dürtüleri ileti boyutuna ulaşamadığı gibi "tehdit" veya "uyarı"dan daha çok "neşe ve muhatapların dayanışması" gibi yeni bir bağlamın teşekkül etmesiyle sonuçlanmıştır.



DUYURU

SAYIN APARTMAN SAKİNLERİ

SON GÜNLERDE APARTMANIMIZDA CİNSEL YAŞAM ESNASINDA YÜKSEK SESLE EROTİK SESLER ÇIKARILDIĞI, APARTMAN YAŞANTISINA VE AHLAKİ DEĞERLERE AYKIRI DAVRANIŞLAR SERGİLENDİĞİ TESPİT EDİLMİŞTİR.

BUGÜNDEN SONRA İLGİLİ KİŞİLERİN CİNSEL YAŞAMLARIN DA DAHA HASSAS DAVRANMALARINI BEKLİYORUZ.

AKSİ HALDE İLGİLİ KİŞİLER HAKKINDA YASAL YOLLARA BAŞVURULACAĞINI, APARTMAN HUZURUMUZUN KORUNMASI İÇİN GEREKLİ HER TÜRLÜ YASAL ÖN ALINACAĞINI İHTAREN BİLDİRİRİZ.30.09.2014

SAYGILARIMIZLA

YÖNETİM KURULU

Fotoğraf 1

Benzer bir şekilde, Mavi Rüya Apartmanı yöneticisi tarafından hazırlanan duyurudaki (Fotoğraf 2) motivasyon "umut ve hayal kırıklığı" olmasına rağmen, mesajın muhataplarına "karamsarlık, ümitsizlik" olarak yansıtılmıştır. Zira, evvelden de belirtildiği gibi, mesaj üretildikten sonra bağlam ve kod aşamalarından geçirilmekte olup, kodlandığı şekliye de iletiye dönüşmektedir. Bu ilandan da anlaşıldığı üzere, iletinin üretildiği duygu halinin kodlanması süreci iletinin alıcıların kendi duygu ve düşünsel algılarıyla tamamlanmaktadır.



Fotoğraf 2

Göndergesel İşlev

İletişime konu olan mesajı açık ve net bir şekilde, üretildiği bağlam çerçevesinde muhatap/lar/ına olduğu gibi kavratmak anlamına gelen göndergesel işlevin karşılanmaması mesajın yanlış, dolaylı iletilmesi anlamına gelmektedir. "Kültürlü"[!] insanların oturduğu bir apartmanda "kültürsüz"[!] insanları muhatap almayan bir duyuru bu işlevin nasıl karşılanmadığını göstermektedir.

Bu apartman duyurusunda (Fotoğraf 3) muhatap alınan apartman sakinlerinin kültürlülüğünü belirleyen değişkenler, toplu yaşama kültürüne aşinalıktan bağımsızdır. Toplumun geneli içinde yüksek eğitim kurumlarında tahsil görenlerin kültürlü olarak tanımlandığı malum olduğundan, bu türden bir tahsile sahip olmayan apartman sakinleri bu duyurudaki mesajın alıcıları arasına dâhil edilmemiştir.

Üretilen mesajda alıcılar için hedef olarak belirlenen ileti "bahçeye çöp atmayın" iken; iletişim ortamı için seçilen aracın yazı olması, seçilen kelimelerin bağlamsal karşılığının tahlil edilmeden seçilmesi sebebiyle alıcıya ulaşan mesaj "kültürsüz apartman sakinleri bahçeye çöp atmıyor"a dönüşmüştür.



Fotoğraf 3

Bir önceki duyuruda da (Fotoğraf 2) benzer şekilde iletişime konu olan mesajda seçilen kelimeler, mesajın iletiye dönüşürken bağlamının kaybolmasına neden olmaktadır. Burada, yöneticinin apartman sakinlerine iletmek istediği mesaj muhtemelen "sizler beni usandırdınız, ben ayrılıyorum" iken; hem iletişim ortamından hem de aracından kaynaklanan bağlamsal kopuklukla mesaj iletiye "sıkıldığım için yöneticiliği bırakıyorum" şeklinde ulaşmaktadır. Görüldüğü gibi, burada da iletişim kurmak gayesiyle üretilen mesaj iletiye dönüşemediği için mizah merkezli iletişim ortamlarına tema olmaktan öteye geçememektedir.

Üstdilsel İşlev

Gönderenin mesaj içine kodladığı anlamların dolaylı ve dolaysız tüm yönleriyle tek bir manaya karşılık gelerek kavranması üstdilsel işlevin karşılanması anlamına gelmektedir. Üstdilsel işlevin tam anlamıyla karşılandığı iletişimde, mesajı üreten üretici gerçek manayı dolaylı ifade içine gizleyerek alıcılara iletmek gayreti içindedir. Ne var ki, üstdilsel işlevin karşılanması mesajın işlendiği ortamdaki kodlama ve bağlamdan manasını kaybetmeden karşı tarafa ulaştırılmasını zorunlu kılmaktadır. Bununla birlikte, bu işlevin karşılanması, mesajın hazırlanması sırasında seçilen kelimelerin kültürel ve sosyal bağlam içinde ifade ettiği çoklu anlamlara aşina olmasını gerektirmektedir.

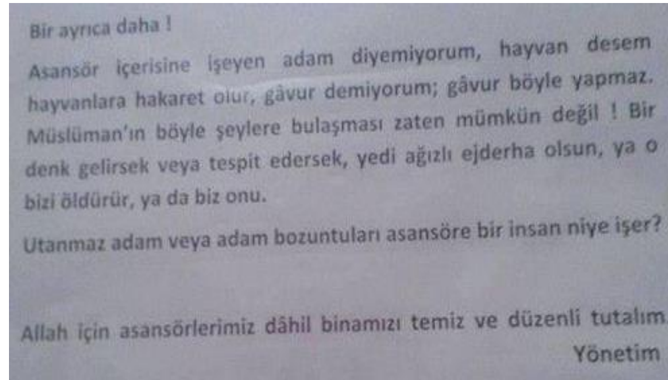


Fotoğraf 4

Daha açık bir ifadeyle, bağlam ve kod ortamına düşen mesajın muhtevasının korunarak, olduğu şekilde alıcıya aktarılması ancak alıcının bağlama olan tanıdıklığı ile mümkün olabilmektedir. Bu cümleden bir örnek (Fotoğraf 4) olarak, "İnsan olan garaj önüne park etmez" şeklindeki apartman duyurusu, üstdilsel mana "Erdemli insanlar bu garajın önüne aracını park etmez" şeklindedir. Burada "insan" kelimesi fizyolojik, sosyal ve kültürel yanlarıyla kapsamlı bir kavrama karşılık gelmektedir. Bu bakımdan, "insan" veya "insan olmak" için tanımlanan davranış, tavır ve tutumlar ise kültürler arası farklılık göstermektedir.

Çağrı/İleti İşlevi

Çağrı işlevi, iletişim kurma çabası içindeki birey/ler tarafından üretilen mesajın muhtevasındaki mana ve imaları olduğu gibi, doğrudan ileti halinde alması beklenen alıcıya ulaşmasıdır. Çağrı işlevi, iletişimin işlevleri arasında en güç ve nadir karşılanandır. Zira, çağrı işlevinin düzgün ve tatmin edici bir seviyede karşılanması için belirli şartların sağlanmış olması gerekmektedir. Bu minvalde olarak öncelikle üretilen mesajın muhatabı veya muhataplarının tek tek alıcı olarak tanımlanması şarttır.



Fotoğraf 5

Diğer yandan, mesajı üretenin, çağrı oluşturmak için en açık ve net bir şekilde iletişim talebine konu olan meseleyi izaha dönüştürmesi şarttır. Böyleyken, apartmanda yaşayan Müslüman yetişkin erkekleri muhatap alan ve töhmet altında

bırakan bu ilanda (Fotoğraf 5) apartmandaki gayrimüslimler, kadınlar, çocuklar, apartmana gelen misafirler mesajın hedef kitlesinde bulunmamaktadır. Diğer yandan kınama duygusu ve tehdit dürtüsüyle hazırlanan mesajın muhtevası ileti boyutuna da ulaşamamaktadır. Zira, bu duyurudaki kınama ve tehdidin muhatabının mesajın hedef kitlesi dışında olması da ihtimal dâhilindedir. Görüldüğü gibi, iletişime konu olan mesajın muhtevasının, mesajın muhataplarına tam ve doğru şekliyle ileti olarak aktarılması anlamına gelen çağrı işlevi karşılanmamaktadır. İleti oluşturulamadığı için, mesaj izahla da donatılamamakta, mizaha dönüşmektedir.

Sonuç

Mizah, iletişime konu olan mesajın iletiye dönüşmesi açısından güçlü bir iletkendir ve mesajı taşıyan araçtır. İletişimin nihai hedefi olan karşılıklı uzlaşmanın teşekkül etmediği hallerde, uzlaşmaya konu olan mesaj alıcılara doğru bir şekilde aktarılamaz. Bu durumun gözle görülür temel nedenleri, mesajın açık ve net bir şekilde üretilmemesi, alıcı kitlesinin tanımlanmamış olması, iletişim aracı ve ortamı olarak yerel dildeki söz dağarcığının tercihen kullanılmış olmasıdır. Bu arada mesajı yazılı ortamda üreten ve alıcıların entelektüel bilgi, kültürleme süreçleri açısından farklı çevrelere mensup olmaları da izahın mizaha dönüşmesi sürecinde etkilidir. Araştırmada, apartman duyurularındaki, mesajların "saldırganlık", "gücenme", "yergi", "dayanışma", "eleştiri", "kınama" gibi duygu ve dürtülerle hazırlanmış olmasının söz konusu duyuruları iletişim boyutuyla işlevsizleştirdiği görülmüştür. Bu duyuruların iletişimin belli başlı işlevlerini karşılayamamasının, izahın mizaha dönüşmesine sebep olduğu anlaşılmıştır. Mesajı üretenin, mesajına yüklediği mana ile mesajı tüketenin anladığı ileti arasındaki uyumsuzluğun buna sebep olduğu kaydedilmiştir. Böylesi uyumsuzluklar karşısında mesajı üretenin duygu durumu karşısında tüketen arasında anormal veya beklenmedik sonla ilişkilendirilen şaşkınlığın gülmeye neden olduğu anlaşılmıştır. Bütün bu hallerde gönderici ile alıcı arasındaki mesajın, alıcıya izah şeklinde ulaşamadığı, bu aşamada metin içeriğinin mizaha dönüştüğü kaydedilmiştir.

KAYNAKÇA

Apte, L. Mahadev (1992), "Humor", *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*, [Ed. Richard Bauman], Oxford University Press, Oxford, pp. 67-75.

Bardon, Adrian (2005), "The Philosphy of Humor", *Comedy: A Geographic and Historical Guide 2*, [Ed. Mauice Charney], Greenwood Publishing Group, Westport, Connecticut, pp. 462-477.

Bayraktar, Zülfikar (2010), "Mizah Teorileri ve Mizah Teorilerine Göre Nasreddin Hoca Fıkralarının Tahlili", Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi, İzmir.

Definition of Folklore in Context", *Journal of American Folklore*, Vol. 84, No. 331, pp. 3-15.

Berjemo, Fernando (2007), *The Internet Audience: Constitution and Measurement*, Peter Lang, New York.

Bronner, J. Simonne (2009), “Digitizing and Virtualizing Folklore”, *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World*, [Ed. T. J. Blank], Utah State University Press, Logan, pp. 21-67.

Carter, Denise (2005), “Living in Virtual Communities: An Etnography of Human Relationship in Cyberspace”, *Information, Communication & Society*, Vol. 8, pp. 148-167.

Dorson, Richard M. (1972). “Introduction”, *Folklore and Folk Life*, [Ed. R. M. Dorson], University of Chicago Press, Chicago, pp. 1-50.

Dorson, Richard M. (1976), *Folklore and Fakelore: Essays toward a Discipline of Folk Studies*, Harvard University Press, Cambridge.

Dundes, Alan (1965), “What is Folklore?”, *The Study of Folklore*, Prentice-Hall, New Jersey, pp. 1-3.

Dundes, Alan (1978), “Who is The Folk?”, *Essays in Folkloristics*. V. P. V. Folklore Insitute, Meerut, pp. 1-21.

Fiske, John (1996), *İletişim Çalışmalarına Giriş*, [Çev. Süleyman İrvan], Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Freud, Sigmund (2003), *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkiler*, [Çev. Emre Kapkın], Payel Yayınevi, İstanbul.

Güvenç, Ahmet Özgür (2014), *Âşık Tarzı Şiir Geleneğinde Mizahi Destanlar*, Gece Kitaplığı, Ankara.

Howard, Robert G. (2008), “Electronic Hybridity: The Persistent Processes of the Vernacular Web”, *Journal of American Folklore*, 121: 192–218.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (1996), “The Electronic Vernacular”, *Connected: Engagements with Media* [Ed. G. Marcus], University of Chicago Press, Chicago, pp. 21–65.

Krawczyk-Wasilewska, Violetta (2016), *Folklore in Digital Age: Collected Essays*, Jagiellonian University Press, Kraków.

Laineste, Liisi (2003), “Researching Humor on the Internet”, *Folklore*, 25: 93-97.

Morreall, John (1982), “A New Theory of Laughter”, *Philosophical Studies*, Vol. 42, No. 2, September, pp. 243-254.

Morreall, John (1983), *Taking Laughter Seriously*, State University of New York Press, New York.

Öğüt-Eker, Gülin (2009), *İnsan Kültür ve Mizah*, Grafiker Yayınları, Ankara.

Şentürk, Rıdvan (2010), *Gülme Teorileri*, Rasyo Yayınları, İstanbul.

Türkmen, Fikret (1996), “Mizahta Üstünlük Teorisi ve Nasreddin Hoca Fıkraları”, *Türk Kültürü*, S. 403, s. 649-655.

Usta, Çiğdem (2009), *Mizah Dilini Gizemi*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Wickberg, Daniel (1998), *The Senses of Humor: Self and Laughter in Modern America*, Cornell University Press, New York.

Ekler





Bürgli ödenler

İsmail 4 Dayire 500

Seniha 3 Dayir 200



DİKKAT

ALLAH RIZASI İÇİN
ASANSÖRE 3 KİŞİDEN
FAZLA BİNMEYİN !
ASANSÖRDE KALAN
KURTARILMAYACAK
ARIZA MASRAFI
ÖDETTİRİLECEKTİR !

ASILI OLAN KAĞITLARI YIRTMAYIN



C. BİLOKTA OTURANLARIN
DİKKATİNE.
HAVALANDIRMALARDAN
KADIN KİLOTLARI VE HER
ŞEY ATILIYOR. ÇOK AYIP
ATILMAMISINI ÖNEMLE ÇOK
RİCA EDİYORUM. YÖNETİM

HER DAYRE
ODUN KÖMÜR
YAKIT TOTARI
1575 TL.
Bir Hafta Zarfında Verilecek



DİKKAT 05-05-2011
"Hiç kimse TERBİYE;
NEZAKET; SABIR;
sınırlarımı TAHRİK edip;
TERBİYESİZLİK etmesin
edenleri sonuçlarına
KATLANDIRIRIM.
HALİL [redacted]

Apartmanı
Kirlettiğiniz için
TSK!

Değerli Apartman Sakinleri,

* Lütfen haklarımızı kullanırken ve borçlarımızı (aidatları mesela) yerine getirirken dürüstlük kurallarına uyalım.
* Dış kapının şifresini babanız bile olsa bu blokta oturmayan kimseye vermeyin. (Müteahhit evlere boşuna otomat takmadı değil mi ağabeyler)
* Pencerelerden dışarıya sigara izmaritleri atmayalım (bunu ben yapıyordum, özür dilerim, artık daha dikkatli olacağım)
* Çöplerimizi ve siparişlerimizi verirken de dürüstlük kurallarına uyalım. (Saatinden önce konulan çöpler koridorda koku yapıyor)
* Lütfen aidatları elden ödemeyi teklif etmeyiniz. Size verilen hesap numarasına 65 TL yatırınız.
* Kapının önüne de araba park etmeyelim. Alanı daralttığı için diğer araçlar manevra yapmakta güçlük çekiyorlar. Örneğin geçen sabah Kadir amca zor çıktı otoparktan.
* Yangın merdiveni kapılarını kapalı tutunuz. (Yangın çıktığı zamanlar hariç)

APARTMAN YÖNETİCİSİ: Erkan YAMAN

11.03.2014
SAYIN APPARTMAN SAKİNLERİ
AİDATLARIMIZI DUZENLİ ÖDEMENİZİ
RİCA EDERİM. BİR HASA ESKİ AİDAT BORCU
OLANLARA BEN DAİRE OLARAK
BELİRMİYORUM. EN GEÇ AYIN 10. NU
GEÇİRMEMEYE HASSASİYET
GÖSTERELİM
YÖNETİCİ
mustafa karaağılan

ÇOCUK SAHİBİ OLANLAR!
LÜTFEN!
ÇOCUKLARINIZI TEMBİHLEYİN.
İÇLERİNDEN BİRİSİ YİNE
ASANSÖRE İŞEMEYE BAŞLADI
ÇOOOK AYIP.

İSMİNİ BU PANODA
VE
İCRA LİSTESİNDE
GÖRMEK İSTEMİYORSAN
AİDAT BORCUNU ÖDE

YAVUZ BEY APT.
DİKKATİNE!
Sigara içen ev sahiplerine
Sigaralarınızı küllabalasına koyun
yoksa evin içine atın, balkon-
da aşağıya atmayın... Bir daha
balkon altında sigara izmariti
görürsem atanın evine çıkarım
Kendisini uyarırım. Ayıptır...
Bir daha olmasın...
YÖNETİCİ

UYARI!
Bina Sakinleri her ayın 12. sinde
(ortak gider) faturasının son günüdür.
Bazıları aydatı çok geç getiriyor ve
ben kendim ödüyorum. Bundan sonra
eksik olursa ödeme yapmayacağım.
Elektrik kesilirse yanıma gelmeyin.

NOT ; Asılan bu ilanları yırtıp atıyorlar, bunu
yapan her kimse yakalanır. Bina bizim değil hepimizindir.

AP SAKİNLERİNE
BU SİGARALAR
BAHÇEDEN TOPLANMIŞTIR
BALKONDAN ATILMIŞTIR
PARA VERİYORUM DİYE
BAHÇEYİ KİRLETMEYE
HAKKINIZ YOKTUR
BU AP. SAHİPSİZ
DEĞİLDİR
BU SON İKAZIMDIR
YÖNETİCİ
0 533 62 18 71

BİNAMIZDA KIZ ERKEK
OGRENCİLER KARIŞIK
OTURABİLİR. BİZ KİMSENİN
[illegible]
İLGİLENMEYİZ.
İNSAN MI ONA BAKARIZ
SİZ DE MİLLETİN ORASIYLA
DEĞİL İŞİ VAR MI, AÇ MI
TOK MU BURASIYLA İLGİLENİN
YÖNETİCİ

IŞIKLIKTAKİ ÇÖPLERİ
VE SAÇLARI TOPLADIM
MUTFAK CAMINA
BİLGİSAYARIN KAME-
RASINI YERLEŞTİRDİM.
BİR DAHA IŞIKLIĞA
SAÇ VE ÇÖP ATARSAN
SAÇINI BAŞINI YOLARIN
AĞZINI BURNUNU
KIRARIN
NOT: O KENDİNİ BİLİYOR
BEN DE ONUN KİM OLDUĞUNU
BİLİYORUM
Daire: 6 (Yasemin)

APARTMANIMIZI TEMİZ TUTALIM, ÇOCUKLAR ANNE BABALARINI ÖRNEK ALIRLAR, ÇOCUKLARIMIZA GÜZEL ÖRNEK OLALIM, EĞİTİM AİLEDE BAŞLAR
APARTMAN ORTAK KULLANIM ALANLARINDA SİGARA İÇİLMESİ YASAKTIR,(SİGARANI EVİNDE İÇ)
ASANSÖRÜ TEMİZ TUTALIM, ASANSÖRDE SİGARA İÇİLMEZ, ÇÖPLERİMİZİ KAPININ ÖNÜNE MERDİVEN BOŞLUKLARINA BIRAKMAYALIM
ÇATI KATI VE YANGIN MERDİVENLERİ DEPO DEĞİLDİR. AMACI DIŞINDA KULLANILAMAZ, ÇATI KATINI VE YANGIN MERDİVENLERİNİ TEMİZ TUTALIM (BURADA MALZEMELERİ OLANLAR LÜTFEN BOŞALTSINLAR)
APARTMAN HAYATI DAHA FAZLA FEDAKÂRLIK, SEVGİ SAYGI, , HOŞGÖRÜ İSTER
SEVGİ APARTMANI
YÖNETİMİ

SAYIN APARTMAN SAKİNLERİ!
2014 YILINA ÂİT ÂİDATLARINIZI
10 NİSAN 2015 CUMA GÜNÜNE KADAR
ÖDEMENİZ RİCÂ OLUNUR!
ZİRA HER MASRAF
SİZİN İÇİNDİR
YÖNETİCİ

ANAHTAR
DEYİŞMİŞTİR
DAYRE 5.
ALABİLİSİNİZ

DUYURU

APARTMANIMIZA AİT ZEMİN KATTA SIĞINAK ODASI BULUNMAKTADIR. BURADA KIRIK DÖKÜK EŞYALARI OLAN APARTMAN SAKİNLERİ 20.04.2015 PAZARTESİ TARİHİNE KADAR KALDIRMALARI ÖNEMLE RİCA OLUNUR. AKSİ TAKDİRDE ÇÖPE ATILACAĞI DUYURULUR. KİMSENİN CANI SIKILMASIN HEPİNİZE SAYGILAR SUNARIZ.

YÖNETİCİ

APARTMAN SAKİNLERİNİN DİKKATİNE

1.APARTMANIN İÇİNDE SİGARA İÇİLMEMESİNİ

2.ÇÖPLERİN AKŞAMDAN KAPI ÖNÜNE KONULMAMASI NI

3.KAPI ÖNLERİNDE AYAKKABI BIRAKILMAMASI (BIRAKILDIĞI TAKDİRDE TARAFIMDAN ÇÖPE ATILACAKTIR) ÖNEMLİ RİCA OLUNUR.
4.APARTMANIMIZDA HIRSIZLIĞA KARŞILIK KAMERA SİSTEMİ KAYDI BAŞLAMIŞTIR . HIRSIZLIK BAHANESİ AYAKKABI BIRAKILMASINA ENGEL DEĞİLDİR.

APARTMAN YÖNETİMİ.

LÜTFEN ACİL

Cumartesi 8-30 da yönetimle ilgili toplantımız olacaktır. (Bugün için)
Yöneticinin, evinde toplanılacaktır. 3 kat No:5

YÖNETİM

Not: Hangi terbiyesiz kağıttaki yazılanlarla oynuyorsa Aşağılıklık yapmasın. Toplantıya katılsın.

? DUYURU ?
AY. SONUNA. KADAR. MUSADE
AYİDATINIZI. KESİN. YATIRIN
BİR. KİŞİ. EKSİK. YATIRSA, DAHİ-
KOLORİFER. YANMAYACAK. KİMSE
KİMSENİN. KESESİNDE. ISINMAYA. HAKKI
YOKTUR. KÖMÜRÜN. TONU. 440. 480 -
ARASI. KAPICI. PARASI. ELEKTİRİK. SU.
VESARE. NERDEN. ÇIKIYOR. BİLEN. YOK. VARSA
O. ARKADAŞ. YÖNETSİN. BEN. HESABIMI. VERME-
YE. HAZIRIM. AP. KİMSENİN OYUNCAĞI DEYİL
(İDARECİ)

EVLİYA ÇELEBİ SEYAHATNÂMESİ'NDE DEV MOTİFİ

Arş. Gör. Serdar Deniz ÖZDEMİR*

Ruhumu devlerle buluşturup, ışık saçan varlığıyla
yolumu aydınlatan değerli Hocam
Prof. Dr. Ali Berat Alptekin'e…

Özet: Evliya Çelebi, varoluşun gizemine ulaşan büyük bir seyyahtır. Gezip gördüğü yerlere ait pek çok unsuru Seyahatnâme'de bir araya getirmiş, millî kültürümüze ait verileri geçmişten günümüze taşımıştır. Bu kültür hazinesinin muhtevasında pek çok "acayip, tuhaf, garip, ibret verici" öge bulunmaktadır. Kimi zaman hayal ürünü gibi görünen olağanüstü olay ve varlıkların anlatım şekli içeriği son derece ilgi çekici hale getirmekte, okuyucu fantastik bir dünyanın içerisine sokmaktadır. Seyahatnâme'de yer alan olağanüstü varlıklar içerisinde devlerin de özel bir yeri olduğu görülür. Devler, adı geçen eserde çok boyutlu bir yapıda ortaya çıkmakla birlikte, bilincin tüm katmanlarına sirayet eden bir tarzda belirmektedir. Bu doğrultuda devlerin tılsımlı güçleri ile koruyan yönleri, Hz. Süleyman'ın devlerle ilişkisi, devlerin somut kalıntıları, devlere dair günlük yaşam içerisindeki bir takım uygulamalar, devlerin inanış eksenli düşüncedeki yerleri ve su unsuru ile bütünleşmiş cisimleri ele alınmaktadır. Bu çalışmada Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde yer alan devlere ait bilgiler tespit edilmiş, sembolik ve mitolojik çözümleme tekniği ile değerlendirilerek, yorumlanmıştır.
Anahtar Kelimeler: *Dev, Evliya Çelebi, Seyahatnâme, mitoloji, sembol*

Giant Motif in Evliya Çelebi's Book of Travels

Abstract: Evliya Çelebi is a great traveler who has reached the mystery of existence. In Seyahatnâme (Book of travels), he brought together many elements of places he visited and saw, he also carried our national culture from past to present. There are many "strange, weird, exemplary" elements in this culture treasury. The narrative form of phenomenal events and entities, which sometimes seem to be imaginary, makes the content extremely interesting and puts reader in a fantastic world. It is seen that the giants have a special place among the extraordinary beings in the Seyahatnâme. Giants appear in all layers of consciousness together with emerging in a multi-dimensional structure. In this direction, the giants protect their aspects with their magical powers, Hz. Süleyman's relation to the giants, concrete remnants of the giants, some applications in the daily life of the giants, the places of the giants in the belief-based mind, and the objects integrated with the water element are discussed. In this study, the information about the giants in Evliya Çelebi's Seyahatnâme was determined and with symbolic and mythological analysis technique evaluated and interpreted.
***Keywords**: Giant, Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Book of Travels), mythology, symbol*

Giriş

Türk kültür tarihinin önemli şahsiyetlerinden olan Evliya Çelebi, gördüğü kutlu bir rüya üzerine seyahate çıkmış, gezileri sırasında yaşadıklarını Seya-

* Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, serdardenizozdemir@gmail.com

hatnâme adlı on ciltlik eserinde bir araya getirmiştir. Dolaştığı yerlerin kültürünü yansıtan âdetlerini, geleneklerini, göreneklerini, sanatını; şehirlerin önemli yapılarını, mimarî özelliklerini; insan zihninde yer edinen pek çok olağanüstü olay ve varlığı, bunlarla ilgili ilginç rivayetleri vd. büyük bir ustalık ve oldukça duru bir üslupla eserine aktaran seyyah, bu sayede geçmişi günümüze taşımıştır. Onun eseri on yedinci yüzyılın âdeta yaşayan bir portresidir. Eser sadece Türk tarihi açısından değil dünya tarihi açısından da oldukça önemlidir.

Döneminin bütün gerçekliğini ortaya koyan Evliya Çelebi, bir kültür tarihçisidir. Onun eserinde doğumdan ölüme kadar her şey bulunabilir. (Alptekin 2005: 13). Bunun yanında Seyahatnâme, içerisinde pek çok "acayip, tuhaf, garip, ibret verici" öge barındırmaktadır. Tarihe tanıklık eden eserde yer alan olağanüstü olaylar ve bunların anlatım/aktarım şekli, içeriği son derece ilgi çekici hale getirmekle birlikte, okuyucuyu adeta fantastik bir dünyanın içerisine sokmaktadır. Kimi zaman hayal ürünü gibi görünen bu unsurlar ile Çelebi'nin anlatım tarzı, kolektif bilinç dışında yaşayan gerçekliğin dışa vurumu gibidir. Cadılar, devler, periler, ifritler ve gulyabaniler Seyahatnâname'nin zengin içeriğinde yer edinen olağanüstü varlıklardır. Bunlar, insan zihninin derinliklerinde yatan fenomenlerin dünden bugüne ulaşan canlı birer örneğidir. Aynı zamanda bireysel ve toplumsal korkuların somutlaştırılmış gerçekliğidir. Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'ndeki olağanüstü varlıklar içerisinde, devlerin sıklıkla yer aldığı görülür.

Devlere ait düşünce, sembolik ve mitolojik verilerin en hareketli taşıyıcısı olduğu gibi, insana ait pek çok duygunun şişirilmiş cüsselerde yaşayan halidir. Devler, arketipsel sembolizmde korkuları ve zaafları temsil eden gölge arketipinin tam karşılığıdır. Mitolojik düşüncede kaostan kozmosa geçişin önemli merhalelerinde yer alan yüceltilmiş varlıklardır. Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde ise mitolojik veriler ışığında devlerin tılsımlı güçleri ile koruyucu yönlerine vurgu yapılır. Kendisine bahşedilen olağanüstü güçle pek çok varlığa hükmeden Hz. Süleyman'ın devlerle ilişkisi, Seyahatnâme'de önemli bir yer tutmaktadır. Hayal ürünü olduğu düşünülen bu varlıkların somut kalıntılarına dair Çelebi'nin aktardıkları, devlerin hayalden gerçeğe uzanan boyutlarını ortaya koymaktadır. Eserde devlere dair günlük yaşam içerisindeki birtakım uygulamaların anlatılması, eserin muhtevası bağlamında dikkat çekicidir. Ayrıca devlerin inanış eksenli düşüncede de yer aldığı görülür. Bunların yanında devlerin su unsuru ile bütünleşmiş cisimleri, bilincin katmanlarına sirayet eden yönleriyle birlikte anlatılmaktadır. Bu çalışmada Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde yer alan devlere ait bilgiler tespit edilmiş, sembolik ve mitolojik çözümleme tekniği ile değerlendirilerek, yorumlanmıştır.

1. Devlerin Tılsımlı Gücü: Koruyan Devler

Seyahatnâme'de devlerin koruyucu yönüne dair çeşitli bilgiler bulunmaktadır. Rivayete göre Konstantin devrinde halkın yer-gök afetlerinden korunması için işinin ehli olan kişilerce İstanbul'un içine, dışına ve denize tuhaf tılsımlar yapılır. Bu tılsımlardan biri dev motifi ile yakından ilgilidir: *"Çatladıkapı'da güngörmez padişahının kendi sarayı yanında yine kendi yapımı bir tılsımlı dört köşe bir sütun üzere bir dev sureti var idi. Ne zaman ki İstanbul'a Akdeniz tarafından düşman*

gemileri belirse anılan tunç dev suretinden bir ateş çıkıp bütün gemiler ateşte yanardı." (Seyahatnâme 2008: 32; 36: C.1, K.1). Ateş, sahip olduğu eril güçle birlikte *"hem canlılık ve neşeyi, hem de korkuyu, acizliği ve yıkıcılığı sembolize edebilir."* (Fromm 1995: 41). Arketipsel sembolizm bağlamında ruhun bir yönünü simgeleyen ateş (Jung 2009: 94), devlerin sembolik varoluşu açısından önemlidir. Çünkü devlerin olağanüstü güçlerine kaynaklık eden, üzerinde hâkimiyet kurdukları muazzam bir güçtür. Bu sembolik bilginin farkında olan insan, devin tunçtan suretini karşı konulamaz güçlere meydan okuyan bir objeye dönüştürmüştür. Üstelik bu obje adeta ruhun bir taşıyıcısıdır, çünkü hareket tarzı bunu öncelemektedir. Bir başka rivayete göre İran sınırlarında bulunan kadim Nihâvend Şehri'nin bağları içindeki mermerden yapılmış dev kellesinin tılsımıyla şehri koruyacağına inanılır. (Seyahatnâme 2010 458: C.2, K.4). Devler pek çok kültürde mitolojik olarak kutsanan varlıklardır. *"Sanskritçe'de tanrı anlamında kullanılan dev, aslında parlak ya da ışık saçan demektir."* (Stone 2000: 101). Devlerin tanrısal varlıklarına dair inanış, onları koruyan ama aynı zamanda onlardan korkulan bir düşünce boylamına ulaşmamıza neden olmuştur. Çünkü korkulan, çoğu zaman gücü taşıyandır. Böylece doğanın güçlü çocukları olan devler, heykelle cisimleşmiş suretleriyle kötülüğü bertaraf eden bir yapıya dönüşmüştür.

2. Devlere Hükmeden Peygamber: Hz. Süleyman ve Devler

Türk-İslam kültüründe Hz. Süleyman'ın ilahî varlığın bahşettiği kudretle devlere hükmettiğine inanılır. Hz. Süleyman ve devler ile ilgili pek çok rivayet, kültürel kodlarımız içerisinde önemli bir yere konumlanmıştır. Bu rivayetler Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde zengin bir yer tutmaktadır.

Seyahatnâme'de anlatıldığı üzere Süleyman Peygamber'in hükmettiği devler, onun pek çok buyruğunu yerine getiren olağanüstü varlıklardır. Devlerin mimari alanda büyük yeteneklerinin olduğu görülür. Ayrıca devler zanaat ehli, bilinmeyenden haber veren, bilge yaratıklardır. Şehirler inşa etmeleri ve gizli olandan haberdar olmaları bağlamında söylenenler dikkat çekicidir. Çelebi'nin, "Süleymannâme Tarihi" ve "Evveliyât-ı Tuhfe Tarihi"nden Bursa'nın kuruluşu ile ilgili naklettiği rivayete göre, Süleyman Peygamber tahtı üzerinde uçarken, Bursa yakınlarında bulunan Ruhban Dağı'nın tepesine inip dört tarafa bakınır. Veziri Âsaf Berhayâ'ya: *"Ne olaydı şu gönle huzur veren yerde büyük bir şehir olaydı"* diye buyurur. Bunun üzerine Süleyman Peygamber'in hizmetçilerinden bir grup dev, peri ve cin, Nuh Tufanı'ndan önce o dağın eteklerinde, cin kavminin yaptığı büyük bir kale ve eski bir şehir bulunduğunu ancak tufan ile birlikte kalenin ve şehrin yok olduğunu haber verir. Hz. Süleyman bütün insanlara, cinlere, yabanî hayvanlara ve kuşlara emreder, buranın taşı, toprağı temizlenir, kalenin burçları ve bedenleri ortaya çıkarılır. Hâkimiyeti altındaki rüzgârın esmesiyle de kale büyük ölçüde görünür olur. O sırada kara bir dev: *"Ey Allah'ın Emini! Bu kalenin altındaki kayalarda bir tılsımlı define vardır. Onu bulsanız dünya halkına kıyamete kadar yeterli gelirdi" der. Bir dev de karşı çıkıp "Bulunmaz" der. Biri de "Eğer o define bulunursa, o define ile Allah'ın Emini bu şehri imar ede"* der. Hz. Süleyman devlere hazinenin bulunmasını emreder. Hazinenin bulunmasıyla şehir baştanbaşa onarılıp adı da

"Bulursa" konulur. Çelebi'nin rivayetine göre Bursa adı, Bulursa'dan gelmektedir. (Seyahatnâme 2008: 6-7: C.2 K.1).

Bursa'nın devlerle ilgisinin yanında Sivas'ın Divriği ilçesi de devlerle doğrudan ilişkilidir. Evliya Çelebi'nin bildirdiğine göre Hz. Süleyman, Bursa şehrinin Batı tarafında, Belkıs'a tahtgâh olması için Edincik (Aydıncık) adında bir şehir kurdurur. (Seyahatnâme 2008: 7: C.2 K.1). Bu şehirde Belkıs'a saray yapılırken Div-Rig (Divrik) adındaki amansız bir dev, sarayın yapımında hizmet etmemek için diretir. Bu sebeple bir kaya mağarasına veya Çelebi'nin bir diğer ifadesinden anlaşıldığına göre Divriği'deki bir kaleye hapsedilir. Günümüzde Sivas'ın Divriği ilçesi bu devin ismiyle anılır. (Seyahatnâme 2006: 292-293 C.3, K.1). Şehirler, kolektif varoluşu simgeleyen hafıza mekânlarıdır. Bu bağlamda devlerin şehir isimlerindeki etkisi, kültürel bilginin önemli taşıyıcıları olduklarını ortaya koymaktadır.

Seyahatnâme'de anlatıldığına göre Kudüs çevresindeki pek çok yapı Hz. Süleyman tarafından devlere yaptırılmıştır. Çelebi, devlerin imar ettiği yapılardan birinin sütunlarında pençe izleri gördüğünü söyler. Kendisinin de "ibretlik" olarak belirttiği bu durum dikkat çekicidir. (Seyahatnâme 2011: 536: C.2 K.9).

Evliya Çelebi, gezip gördüğü yerleri oldukça ayrıntılı olarak anlatan bir seyyahtır. Yolculuğu sırasında; "İbret verici, büyük ve eski bina Ba'albek Kalesi'nin özellikleri" şeklinde tanımladığı Ba'albek[1] Kalesi hakkında ilginç bilgiler vermektedir. Bu yapı, Çelebi'nin rivayetine göre Hz. Süleyman tarafından devlere yaptırılmıştır. Her burcunun ve bedeninin Bisütun Dağı'ndan, Elburz Dağı'ndan ve Demavend Dağı'ndan nişan verdiği belirtilir. Çelebi, Kale'nin yapımı sırasında çalışan bir dev karısı hakkında dikkate değer bir bilgi vermektedir: *"Ba'albek Kalesi'nin dışında bir yeşillik ovada dört köşe dağ gibi büyük bir kaya vardır. Bir köşesi yerde, üç köşesi havaya bakar parlak yontulmuş bir taştır. Bir dev karısı bu taşı Ba'albek Kalesi'ne götürür imiş. 'Kale tamam oldu, bu taşı nereye götürürsün' dediklerinde taşı omuzundan bu yeşillik yere bırakıp gider. Onun için bu sert taş o yerde kalmış, ta bu derece büyük kayaları vardır."* Ayrıca belirtildiğine göre bu kale, gerekli durumlarda devlerin hapsedildiği bir yerdir. (Seyahatnâme 2006: 125-126: C.3, K.1).

Hz. Süleyman döneminde var olan devlerin bazıları çeşitli sorunların çözülmesini sağlayan yaratıklardır. Pek çok rivayette bahsedildiği üzere Belkıs'ın baldırındaki kıllarının giderilmesinde devlerin açık rolü vardır. Seyahatnâme'de anlatıldığına göre "Posnak" adında bir dev, Hz. Süleyman'a "nora madeni" denilen bir çeşit kimyasal götürmüş, böylece Belkıs'ın kılları yok edilmiştir. Bu dev, Hz. Süleyman'ın *"Vilayetin mamur olup çoluk çocuk sahibi olasın"* şeklindeki temennisine mazhar olmuştur. Çelebi'nin Latin tarihçilerin verdiği bilgilerden aktardığına göre, Boşnak milletinin ataları "Posnak" devdir: *"Bizim ceddimiz Posnak devdir. Onun için dağlarımızda enine ve uzununa büyümüş dev görünüşlü, dev boylu*

[1] Lübnan'ın Bekaa iline bağlı bir şehir. Şehrin adı Ba'al adlı tanrıya izafen Ba'albek olarak anılmaktadır.

adamlarımız olur'. Bu diyar kavminin ismine Posnak'dan bozulma Boşnak derler." (Seyahatnâme 2010: 594: C.2, K.5).

Halk anlatmalarının birçoğunda devler, mekânsal sembolizm bağlamında dağları ve mağaraları sahiplenen varlıklardır. Seyahatnâme'de de bu durumla özdeş bir rivayet yer alır. Evliya Çelebi'nin Rivne[2] mağarası hakkında Latin tarihçilerden aktardığı bilgiler şöyledir: *"Latin tarihçilerine göre bu kalenin olduğu dağda Süleyman Nebi zamanında, Rivne adında ünlü bir dev, Süleyman Nebi'den kaçıp bu yüksek dağda büyük bir mağara kazıp mesken edip o mağaradan büyük bir nehir çıkardı."* (Seyahatnâme 2010: 608: C.2, K.5). Birçok halk anlatısında devlerin yaşam alanı olan dağ; "*dünyanın merkezi, dünyanın göbeğidir. (omphalos). Dünya, bütün içerdikleriyle buradan doğmuştur. Hem mekânda hem zamanda, evrenin (dünyanın) merkezi olarak dağ, kutsal ağaç gibi bir yoğunlaşma eksenidir, kutsaldır (axis mundi): Gök, yeryüzü ve yeraltını, geçmiş, şimdi ve geleceği 'bir'leştirir, mutlaklaştırır. Dağ bir bağlantı ve devamlılık elemanıdır; dikey uzamın iki kutbunu, yeri ve göğü, yukarısını ve aşağısını birbirlerine dokundurur."* (Saydam 2011: 62). Arketipsel bir sembol olan dağın bu özellikleri, devin fiziki varlığıyla özdeştir. Yerden göğe uzanan bedenleri ve şişirilmiş egolarıyla dağların yüceliğine ulaşma arzuları, devleri dağın yani dünyanın merkezinde bir araya getirir. Devlerin yatay ve dikey boyutlu sembolik varlıkları dağ-mağara birlikteliğinde anlam bulur. Dolayısıyla hem ana hem ata ruhuyla özdeş yönlerinin olduğu görülür.

Arketipsel sembolizmde erginliğe ulaşılan psişik süreçler mağarada sembolik değer kazanır. Balinanın karnı olarak adlandırılan ve dişil varlığa ait sembolik gücü barındıran mağara, doğaüstü korkuların yaşatıldığı varlık alanıdır. Bu bağlamda devlerin karanlık varlıklarına alan/anlam kazandıran mağara; *"ilkellik, karanlık ve karanlığın getirdiği darlık, kuşatılmışlık ve kapalılık imgeleriyle, bazen de söylencelerin hafızamıza kazıdığı doğaüstü yaratıklarla, istenmeyen bir mekân halini alır"* (Doğan 2006: 123). Devin mağaradan bir nehir çıkarması ise mağaranın anne rahmi ile özdeş yapısına bir göndermedir. Çünkü nehir/su devin sadece dikey boyutla yücelen varlığının değil, *"genişliği" ya da tahakkukun temeli olarak alınan bireyselliğin tüm yayılımını"* (Guénon 2017: 32) simgeleyen yatay boyuta erişme arzusunun da dışa vurumudur. Böylece devlerin ateşle yücelen vasıfları suyla bütünleşerek onları olağanüstü bir kudrete ulaştırır.

Süleyman'ın hükmünden kaçan devin davranışı, devlerin boyunduruk altına alınması zor varlıklar olduğunu göstermekte, devasa boyutları ve güçleriyle, özgürlüğün sınırsız hiyerarşisinde önemli bir yer teşkil ettiklerini ortaya koymaktadır.

Sahip oldukları olağanüstü güç sayesinde yok edilmesi zor varlıklar olan devlerin Seyahatnâme'de anlatıldığı üzere sağlık sorunları yaşadıkları görülür. Evliya Çelebi'nin naklettiği bir rivayete göre saf altın ve gümüşün işlenmesinde kullanılan kezzap, Hz. Süleyman tarafından bulunmuştur. Bu kezzap ile uyuz olan devlerin dürtülüp uyuzluktan kurtuldukları belirtilir. (Seyahatnâme 2008: 578-579: C.1, K.2).

[2] Ukrayna'da bir şehir.

Rivayetlerde Hz. Süleyman'ın ölümünden kısa bir süre önce, cinler ve devler tarafından Mescid-i Aksa'nın inşa edildiği anlatılır. Mabedin yapımı sırasında Hz. Süleyman değneğine dayanmış şekilde durmaktadır. Ölüm emri gelince bu vaziyette ruhunu teslim eder. Devler ve diğer varlıklar onun ölümünün farkına bir süre varamazlar. Bir kurdun değneğini yiyip, Süleyman Peygamber'in yere yıkılmasıyla gerçek anlaşılır. Kur'an-ı Kerim'de de bu konuyla ilgili bir ayet bulunmaktadır: *"Süleyman'ın ölümüne hükmettiğimiz zaman, onun ölümünü onlara ancak değneğini yemekte olan bir kurt gösterdi. Süleyman'ın cesedi yıkılınca cinler anladılar ki, eğer gaybı bilmiş olsalardı aşağılayıcı azap içinde kalmamış olacaklardı."* (Sebe 34: 14). Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde bu rivayet anlatılmış, Süleyman'ın ölümünden sonra devlerin akıbeti hakkında önemli bilgiler verilmiştir: *"Hazret-i Davud Calut savaşından sonra Rahman'ın rahmetine yürüyüp padişahlık Hazret-i Süleyman'a geçti. Bütün yaratıklara padişah olunca devlere emredip bu Mescid-i Aksa'yı yaptı. Camiin tamam olması çok uzun sürdü. Hazret-i Süleyman asasına dayanıp camiin tamamlanmasına çalışırken meğer "Rabbine dön" [Kur'ân, Fecr, 28] emri gelip asaya yaslanıp mübarek ruhları İlliyyûn cennetine çıkmış. Bu halden hiçbir mahlûkun haberi olmayıp Mescid-i Aksa'yı temizlerlerken Süleyman hekimleri ve Asaf-ı Berhaya duruma vakıf olup akşamdan önce bütün cin ve perilere iş tamam oldu, diye izin verirler. Akıllı vezirlerin görüşleriyle Bab-ı Amud'dan taşra hendek içinde olan eski hapishanelerine bütün devleri hapsedip bu tılsımı icra ederler. Zamanla hepsi ölür, hala o mağara içinde kemikleri bellidir. Ama bir muzlim yerdir, insan bakmaya cüret edemez."* (Seyahatnâme 2011: 498: C.2 K.9). Bilge vezir Asaf-ı Berhaya sayesinde, Süleyman'ın (a.s) hükmünden çıkıp başıboş kalacak olan devlerin muhtemel olumsuz eylemleri bertaraf edilir. Devler, ölümün yok edici yanıyla yüzleşerek geride somut gerçekliklerine delil olan kemiklerini bırakır. Böylece devlere ait kolektif bilinç, hayalin çok ötesinde bir gerçekliğe bürünür.

3. Hayalden Gerçeğe Yaklaşan Yönleriyle Devler-Devlerin Somut Kalıntıları

Devler, Türk kültüründe hayal ürünü olduğu düşünülen varlıkların gerçeğe en çok yaklaşanıdır. Pek çok anlatı ve rivayetin bu devasa varlıkların gerçekten yaşadıklarını haber vermesine rağmen günümüzde devlere dair somut kalıntıların bulunamaması, onların insan hayalinin en güçlü tarafına konumlandırıldıklarının açık göstergesidir. Ancak Evliya Çelebi'nin devlere dair verdiği bilgiler, gerçekten yaşamış olabilecekleri tezini güçlendirmektedir. Bu doğrultuda Evliya Çelebi'nin Kudüs seyahati sırasında aktardıkları, devlerin somut varlığına delil niteliğindedir. Çelebi, Mescid-i Aksa çevresinde Hz. Süleyman'ın devleri hapsettiği bir mağara olduğunu belirtir. *"Bu mağara içi baştanbaşa saat kumu gibi ince kum döşelidir. Eski zamanda devler bu kumlar üzerinde kumlara belenip yatarlar."* (Seyahatnâme 2011: 514: C.2 K.9). Ayrıca bildirdiğine göre devlerin hapsedildikleri yerler dev kemikleri ile doludur. Bunların bir incik kemiğinin yedi karış geldiğini, bazı kafataslarının Rum Kilisesi kadar olduğunu söylemektedir. (Seyahatnâme 2011: 513: C.2 K.9).

Devlerin hapsedildiği mağaralarda bulunan kayalarda hurma lifinden ipler olduğunu gören Evliya Çelebi'ye kılavuz olan hizmetçiler, bu iplerle Hz. Süleyman'ın devleri bağladığını bildirirler. Ancak bu durum Çelebi'ye mantıksız gelir. Mucize ile Süleyman Peygamber'in devleri iplere bağlayabileceğini düşünse de Hz. Süleyman'ın yaşadığı zamandan kendi yaşadığı zamana kadar geçen 3640 yılda bu iplerin çürümemiş olmasının sebebini anlayamaz. Konu hakkında Kudüs ulemasına danışır. Devleri bağladığı ipleri Hz. Süleyman'ın kendi mübarek elleriyle ördüğü için bozulmadıkları cevabını alınca Çelebi onlara itimat eder. (Seyahatnâme 2011: 514: C.2 K.9).

Evliya Çelebi, batı yönlü seyahati sırasında gittiği Varat Kalesi'nin etrafında tunçtan yapılmış tılsımlı heykeller olduğunu anlattır. Heykeller hakkında bir rahipten aktardığı bilgiler dikkat çekicidir. Buna göre bin yıllık heykellerin sahipleri Mâveraünnehir'de yaşayan Manûçehr'in dört oğludur. Bunlar aynı zamanda Macarların atalarıdır. Acem diyarından Macar topraklarına gelen dört kardeşten Kaşa Ban, devlerle savaşmıştır. (Seyahatnâme 2010: 45: C1, K.6) Bu yiğidin devlerle olan savaşı şöyle anlatılır: *"Biri de Tisa Nehri kenarında devler ile ceng ederken nice bin beyaz devleri kıra kıra Tisa Nehri'ne döker. Onun için hala Tisa Nehrinde hamam kubbesi kadar kelleler ve beşer arşın dev kemikleri çıkar. Kendisi de bir dev ile ceng edip sarmaşarak Tisa Nehri'ne düşüp boğulur, ölüsü Tisa kıyısında yatar."*(Seyahatnâme 2010: 569-572: C.2, K.5). Çelebi, hamam kubbesi kadar olan devlere ait kelleri ve tomruk kadar incik kemiklerini Tise/Tisa kıyısında bizzat gördüğünü belirtir. (Seyahatnâme 2010: 55: C1, K.6). Bu bilgi devlerin somut varlığı açısından son derece değerlidir. Evliya Çelebi, zaman zaman aşırı abartılı bilgiler verse bile burada devlere ait fiziki kalıntılar bağlamında söyledikleri ve onları bizzat gördüğünü belirtmesi bu olağanüstü cüsseye sahip varlıkların varoluşlarına önemli bir delildir. Üstelik rahibin aktardığı bilgilerde devlerin beyaz renk ile anılması, halk muhayyilesi ile örtüşmektedir. Çünkü devler genellikle siyah/kara, beyaz, kızıl ve sarı renkler ile ilişkili yaratıklardır.

Siyah, karanlığı sembolize eden gücün tezahürü olarak devlerin kötülüğünü yansıtır. Bütün renkleri bünyesinde toplayan kara, hem gerçeği hem de gerçek hayattaki olumsuzlukları gün yüzüne çıkarır. (Çetindağ Süme 2015: 389). Beyaz ise sahip olduğu saflığa yaraşırcasına devlerin iyi yanlarıyla örtüşür. *"Ayrıca ak renk, kaosu sembolize eden kara renkle tezat oluşturduğundan kozmik düzenin tanzim edicisi olarak ortaya çıkar"* (Bayat 2006: 78). Ancak anlatılarda genellikle, beyaz renk ile anılan devler siyah renkli devlerden güç olarak daha zayıf olmalarından başka bir farklılığa sahip değillerdir. Bunun yanında kara devlerin hiçbir suretle iyi taraflarının bulunmadığı görülür. İstisnai bir durum olarak sadece Süleyman Peygamber'in yanındaki kara bir devin, itaat ve hizmet etmek ve bağlamında olumlu yönleri dikkat çekicidir. (Seyahatnâme 2008: 7: C.2 K.1).

Devlerin somut gerçekliğine dair bilgi Evliya Çelebi'nin çeşitli tarihçilerden naklettiği bir rivayette de görülür. Anlatıldığına göre İstanbul'un Tophane semtine İskender-i Zülkarneyn tarafından devler hapsedilmiştir: *"İskender-i Zülkarneyn ne zaman Yecüc seddini yapıp birkaç gulyabani, birkaç adet iri beyaz devleri, Çerkez*

vilayetinde olan Elburz Dağı'ndaki sihirbaz oburları, Abaza diyarında olan Sadşe dağlarındaki sihirbaz avratları, bu anılan ülkelerden Kostantiniyye şehrine getirerek bu Tophane'de büyük bir çukur içinde el ve ayaklarını sağlam hurma lifi ile bağlayıp hapsetmişti. Allah'ın izniyle tılsım ipler kuvvetiyle hareket edemezlerdi." (Seyahatnâme 2008: 395:C.1, K.2). Çelebi ayrıca yılda bir kere Cihangir'deki Aleksandıra Kilisesini ziyarete gelenlerin Tophane'deki devleri, sihirbazları, gulyabanileri seyrettiklerini haber vermektedir. Ancak İskender, dağları deldirip Karadeniz Boğazı'nı açtırınca devlerin, cadıların ve gulyabanilerin hepsi sular altında kalıp boğulmuştur. (Seyahatnâme 2008: 395: C.1, K.2).

İnsanların devleri somut olarak gördüklerinin belirtildiği bu rivayette İskender-i Zülkarneyn ile devler arasında ilgi kurulması dikkat çekçidir. Zülkarneyn, Kur'an'da zikredilen bir peygamber veya velidir. Doğu'ya ve Batı'ya yaptığı seferlerle büyük bir hâkimiyet kurduğu düşünülen Zülkarneyn, Kur'an'ın bildirdiğine göre yeryüzünde bozgunculuk yapan Ye'cüc ve Me'cüc adlı kavimlerin önüne set çekmiştir. *"İki dağ arasına ulaşınca, bunların önünde, neredeyse hiçbir sözü anlamayan bir halk buldu. Dediler ki: "Ey Zülkarneyn! Ye'cüc ve Me'cüc (adlı kavimler) yeryüzünde bozgunculuk yapmaktadırlar. Onlarla bizim aramıza bir engel yapman karşılığında sana bir vergi verelim mi?' Zülkarneyn, 'Rabbimin bana verdiği (imkân ve kudret, sizin vereceğiniz vergiden) daha hayırlıdır. Şimdi siz bana gücünüzle yardım edin de, sizinle onların arasına sağlam bir engel yapayım' dedi. 'Bana (yeterince) demir madeni getirin' dedi. İki yamacın arasındaki boşluğu (dağlarla) bir hizaya getirince 'körükleyin!' dedi. Demiri eritip kor (gibi) yapınca da, 'Bana erimiş bakır getirin, bunun üzerine boşaltayım' dedi. Artık onu ne aşabildiler, ne de delebildiler. Zülkarneyn, 'Bu, Rabbimin bir rahmetidir. Rabbimin vaadi (kıyametin kopma vakti) gelince onu yerle bir eder. Rabbimin vaadi gerçektir' dedi."* (Kehf 18: 93-98).

Ye'cüc ve Me'cüc kelimelerinin kökeni hakkında dilbilimciler farklı görüşler öne sürmekle birlikte; *"söz konusu kelimelerin 'ateş alevlenip durulmak; su tuzlu ve acı olmak; düşmana saldırmak, hızlı koşmak' anlamlarındaki 'ecc', 'ak kor haline gelmiş ateş, parlak nesne' mânasına gelen 'evc' yahut 'yayılmak, etrafa dağılmak' anlamındaki 'ycc' ve 'mcc' köklerinden türediğini, ayrıca 'hızlı hareket eden, etrafa yayılan; ateş gibi yakıp yok eden kimse veya topluluk' mânalarında mecazen kullanıldığı"* (TDV İslam Ansiklopedisi 2013: 373-375: C.43) belirtilir. Kur'an'da ve sahih hadislerde de zikredilen bu halkın isimlerinin, köken itibariyle ateş, su, saldırmak, yok etmek, hızlı hareket etmek gibi öge ve eylemlerle ilgisi, bunların devlerle alakalarının olabileceğini göstermektedir. Çeşitli rivayetlerde ve Kur'an'da belirtildiği üzere onların yıkıcı, düzeni bozucu ve yok edici yönleri, devlerin sahip olduğu bir takım olumsuz özelliklerle örtüşmektedir. Devler ve Yecüc-Mecüc arsında dikkat çekici bir benzerlik daha bulunmaktadır. Hannâme'de anlatıldığına göre Karnülbakar dağından çıkıp Oğuz Han'a saldıran Yecüc ve Mecüc halkının kulakları çok büyüktür. Sarındıkları kulakları sayesinde onlara ok ve kılıç işlememektedir. Kırgızların Er Töştük anlatısında yer alan devler de "Temir Kulak, Ay Kulak, Kün Kulak, Çoin Kulak" gibi isimlerle anılır ve kulakları devle-

rin ayırıcı özelliklerindendir. (Ögel 2010: 540-541: C1). Tüm bu veriler, Yecüc-Mecüc kavmi ile devlerin ilişkisini ortaya koymaktadır. Üstelik Seyahatnâme'de anlatıldığı üzere Zülkarneyn'in devlere hükmedip onları hapsetmesi bu ilişkiyi güçlendirmektedir.

Geçmişte yaşayıp yaşamadıkları ile ilgili pek çok komplo teorisi üretilen devler, Evliya Çelebi'nin aktardığı rivayetlere ve bireysel tecrübelerine göre somut bir şekilde var olmuş yaratıklardır. Günümüzde varlıklarına dair kesin kalıntılar olmamasına rağmen mitik ve sembolik düşünce ekseninde halk anlatılarında güçlü bir şekilde yer eden dev motifi somut bir gerçekliktir.

4. Günlük Yaşama Yansıyan Yönleriyle Devler

Seyahatnâme'de Evliya Çelebi, gördüğü yerlerin günlük yaşamına dair bilgiler de vermektedir. Bunların içerisinde bildirilenlerden biri, devin insan hayatı içerisine konumlanan bir figür olduğunu ortaya koymaktadır. İstanbul'da Kürkçüler esnafından bir fırkanın hayvan kürklerinden yaptıkları kıyafetleri "yaban adamları"na giydirdikleri, çeşitli dev suretleri yapıp yaban adamlarının takındığı bu suretlerle halkın içine çıkarak onları korkuttukları rivayet edilmektedir. (Seyahatnâme 2008; 596: C.1, K.2). Korku, şaşırtma eksenli bu gösteride dev sureti kullanılması, devlerin günlük hayatın içerisinde yer aldığını böylece insan hayatının merkezinde var olduklarını açıkça göstermektedir.

Olağanüstü güçlere sahip olan devlerin sihir ve büyüyle yakın ilgisi bulunmaktadır. Seyahatnâme'de anlatılan bir olay, devlerin bu yönüyle doğrudan ilişkilidir. Çelebi, Orta Avrupa ve Balkan seyahati sırasında sihirbazların ibretlik gösterilerine şahit olur. Anlattığına göre usta bir gösterici, bir ağaçtan bir ağaca perde çeker ve elindeki asa ile perdeye; *"Çıkın dışarı"* diyerek vurur. Bunun üzerine; elinde çınar sopaları, kalkanları ve çeşitli silahları olan devler ortaya çıkar. (Seyahatnâme 2011: 267: C.1, K.7). İllüzyona dayalı bir sihir gösterisinde devlerin yer alması bu olağanüstü varlıkların yaşamın pek çok alanına sirayet ettiklerinin açık göstergesidir.

5. İnanış Eksenli Tasavvurda Devler

Doğaüstü olaylar etrafında şekillenen düşüncede devlerin olağanüstü biçimde yer aldıkları da görülür. Evliya Çelebi ünlü eserinde, Kalmuk halkının büyük mabedini şöyle tarif eder: *"Kalmık halkının Kaf Dağı'nın Cıldırak Tav dibinde, yani yalap yalap eder dağ dibinde kâbemiz yeşil zümrüt gibi tunçtan bir büyük kubbedir ki göklere baş uzatmış, asla ne kapısı ve ne bacası var. Ancak 4 köşesinde birer kalın demir pencereleri var."* Kâbe olarak adlandırılan bu yapının batı tarafındaki penceresinden bakıldığında melek görünüşlü ve peri yüzlü olarak tarif edilen bir varlık görülür. Doğu penceresinden bakıldığında ise beyaz bir devin içeride oturduğu anlatılır. Bazı Kalmukların bu beyaz devi görünce korkudan bayıldıkları, eğer korkudan ölen olursa onun oracıkta gömüldüğü aktarılır. (Seyahatnâme 2011: 729, 731: C.2, K.7). Dini inancın yaşadığı/yaşatıldığı bir mabette beyaz bir devin yer alması son derece dikkat çekicidir. Ruhsal yetkinliğin ve ruhun beden üzerindeki zaferinin de simgesi olan beyaz (Çoruhlu 2011: 214) renkle anılan dev, her ne

kadar korkuya sebep olsa bile bir arınma vesilesidir. Ayrıca beyaz ile sembolize edilen var oluş genellikle saf ve pak olana, iyiye ve güzele vurgu yapan bir yapıdadır. Böylece devlerin inanış eksenli zengin tasavvuru, insan zihninde tüm ayrıntısıyla belirir.

6. Suyla Bütünleşen Devler

Varoluşun bütün gizemini barındıran su, evrensel potansiyelin yayılımını temsil eden mucizevi bir sıvıdır. Hayat veren yönüyle evrensel annedir. Sahip olduğu dişil özellikler onu yaşam ile bütünleştirir. Yaşatan, sağaltan, şifa veren, bereket katan, temizleyen, arındıran yönleriyle insan zihninde yücelmiş bir sembol halindedir. Çelebi'nin seyahati sırasında karşısına çıkan devlerle ilgili yapılar da anlamlı bir şekilde suyun sembolik/mitolojik varlığıyla bağlantılıdır.

Evliya Çelebi Seyahatnâmede şöyle bir bilgiyi haber vermektedir: *...heybetli ve korkunç çirkin yüzlü beyaz dev kellelerinden aşağı mermer havuza taraf saf sular akıp orada bulunanlar tatlı suyundan alıp içip kullanırlar. Hatta kefere zamanında bu şadırvanın dev kellelerinden her pazar günleri, her önemli günlerinde ve Hıristiyan bayramlarında şerbetler akıp bütün kâfirler içip susuzluklarını giderirlermiş."* (Seyahatnâme 2010: 308: C.1, K.6). Burada dev kellelerinden su akması, insanların bundan içmesi, devlerin su unsuruyla ilişkisini göstermektedir.

Devlerin suyla bağlantısı Evliya Çelebi'nin Mısır seyahati sırasında bahsettiği dişi dev heykelinde de oldukça güçlü bir şekilde var olmaktadır. Ayrıca devin tasvirinde anlatılanlar ile heykelin olağanüstü özellikleri dikkat çekicidir: *"Bu harman büyüklüğünde konan taş üzerinde tunçtan bir dişi dev timsali etmişler ki insan görünce ödü patlar. Başı göklere yükselmiş, saçlarını belik belik dağıtmış, gözleri ateş saçan güneşe karşı meşale gibi ışık verir. Kucağında yine tunçtan bir oğlunu dizi üstüne oturtup sanki kucaklayıp sağ memesiyle süt verir şeklinde bir korkunç ve heybetli acayip heykeldir. Memeleri Bağdat kösü kadar vardır. Sağ elini kaldırıp Nil'in güneyden tarafa geldiği mahale kolunu uzatıp bir parmağıyla gösterir şeklinde durur. Ve iki ayakları o minare millerinin üstünden aşağı sütunların temelinde olan taşlara basmış durur.*

Bu temâşâda şaşılacak şey odur ki bu direkler üzerinde duran dişi devin iki gözlerinden kanlı yaş iki dizleri üzerine akıp ondan aşağı incikleri mesabesi yerinden inip iki başparmak tırnakları üzerinde bu kadar bin yıldan beri aka aka yer eylemiş.

Bu kırmızı kanlı yaş büyük havuza girdiği anda o dem gözyaşı berrak saf su olur ve bu havuz daima ağzına kadar dolu durur. Temmuz'da bu gözyaşı su Kızıldeniz gibi sarıya çalıp rengi değişir. Lezzette kükürtlü su tadında olup tüm hastalıklı olanlar bundan bir kere içip yirmi amel edip tüm bozuk karışımları aşağıdan sürüp içenin yüzüne kan gelir. Yine Temmuz'dan sonra eskisi gibi hayat suyu olur." Metnin devamında Hindistan'a ve Frengistan'a da küplere doldurulmak suretiyle götürülen bu suyun cüzzam ve frengiye de iyi geldiği anlatılır. Şifa niyetine Çelebi de bir fincan kadar bu sudan içtiğini belirtir. (Seyahatnâme 2011: 937-938: C.2, K.10).

Sembolik düşünce bağlamında devlerin ateşle yücelen varlıkları, suya hükmettikleri anda zıtlık-bütünlük prensibine bağlı olarak muazzam bir ivme kazanır. Çünkü ateşin eril gücü suyun dişil varlığında aşkın bir harekete sahiptir. Bu doğrultuda Seyahatnâmede dişi devin sağ eliyle Nil'i göstermesi, bu nehrin mitolojik kutsallığıyla ilgili olduğu gibi aynı zamanda devlerin suya hükmetme arzularının sembolik yansımasıdır. Mısır için hayat kaynağı olan Nil'in sahip olduğu değer Mısır mitolojik tasavvurunda suyu tanrılaştırılan bir unsur haline getirmiştir. Suyla birlikte anılan bereket tanrısı Satet ve suların tanrısı Sobek eski Mısır panteonunda önemli yere haiz tanrılardır. Devlerin tanrısal güçleri düşünüldüğünde, dev heykelinin Nil'i işaret etmesi anlamlı hale gelmektedir. Medeniyetin doğduğu yer Nil nehridir. Devin burayı işaret etmesi medeniyetin başlangıcını göstermesi bakımından önemlidir.

Devlerin suyla yakın ilişkileri; suya hükmetmeleri, suyla sağaltmaları, suyun başını tutmak suretiyle üzerinde hâkimiyet kurma istekleri vd. gibi pek görünümde ortaya çıkmaktadır. Evliya Çelebi'nin anlattığını göre dev heykelinin gözlerinden bin yıldır akan kırmızı renkli suyun havuza indiği anda berrak bir renge bürünmesi, Temmuz ayında ise sarıya çalan bir renge dönmesi, suyun döngüsü ile ilgilidir. *"Güçlü su damları bir dünya yaratmaya ve karanlığı bozmaya yeter. Gücün hayalini kurmak için derinlemesine imgelenmiş bir damladan başka şeye ihtiyaç yoktur. Böylesine devingenleşen su bir tohumdur; yaşama tükenmek bilmez bir ilerleme kazandırır."* (Bachelard 2006: 17). Kırmızı ve sarı renklerin ateşle ilgili sembolik varlığıyla bütünleşerek, devin mitolojik gücü ile buluşan suyun sindirim sistemi rahatsızlıkları ile cüzzam ve frengi gibi rahatsızlıklara iyi gelmesi, yaşamın gizli enerjisini barındıran iyileştirme potansiyelinde açık bir göndermedir. Suyun sağaltıcı varlığı, kolektif bilinç dışında bulunmaktadır. Bu sebeple birçok halk hekimliği uygulamasında dikkat çekici yeri olduğu görülür. Seyahatnâme'de de suyun tüm bu sembolik tezahürleri dev motifi ile birlikte yaşamaktadır.

Evliya Çelebi'nin sözünü ettiği dişi devin fiziki formu da dikkat çekicidir. Gökyüzüne ulaşan başı, dağınık saçları ve güneşle bütünleşip, ateş saçan gözleriyle, Türk halk anlatılarındaki dev tasvirleriyle uygun görünümdedir. Burada dikkat çekici bir nokta da devin sahip olduğu birtakım özelliklerin al karısı betimleriyle de örtüştüğüdür. Nitekim al karısı olarak anılan kötü ruhun da kara, kızıl ve sarı formları bulunmaktadır. Bu ruh; *"Dev kadar büyük, uzun boylu, uzun parmaklı ve uzun tırnaklıdır. Çok çirkin ve iğrenç bir suratı vardır. Bedeni yağlı, uzun ve siyah saçlıdır. Saçları, aynı zamanda darmadağınıktır ve kocaman bir başa sahiptir."* (Şimşek 2017: 101). Çelebi tarafından anlatılan dişi devin "Bağdat kösü" ile betimlenen memelerinin büyüklüğü, masallardaki dev analarının sahip oldukları formla örtüşmektedir. Ayrıca görenlere korku veren sureti, devlerin gölge arketipi ile ilişkili varlıklarına doğrudan göndermedir. Bilinçaltını yurt edinen gölge (Şenocak 2015: 1322) bu özelliğiyle halk anlatılarında olduğu gibi, tarihi gerçekliği bulunan Seyahatnâme'de de bilinç düzeyine ulaşan bir arketiptir. Devin suyla bağlantılı fiziki görünümünü tüm canlılığıyla aktaran Evliya Çelebi, aynı zamanda sembol yaratma kapasitesi oldukça yüksek olan insanın, mitolojik gerçeklik içerisindeki dev telak-

kisini ortaya koymaktadır. Böylece devlere dair kadim bilgi, yüzyıllar öncesinden günümüze ulaşmaktadır.

Sonuç

Ölümlü bir varlık olan insanın sonsuzluğa ulaşabilmesi için ruhunda gizli bulunan dehayı açığa çıkarabilmesi gerekir. Evliya Çelebi kendi potansiyelinin farkına varmış, uzun seyahatini sözü ve kaleminin gücüyle adeta destanlaştırmıştır. Sahip olduğu tüm özellikler Seyahatnâme'yi çağları aşan bir noktaya konumlandırmış, onun yaşayan gerçekliği zihnimize yansımıştır. Büyük seyyahın eserinde devlerin tılsımlı ve büyülü yönlerinden, inanışa, halk hekimliğine, maddesel imgeleme varıncaya kadar daha pek çok alanda varlık gösteren tarafları açıkça ortaya konulmuştur. Böylece devlerin sembolik, mitolojik ve gerçek özelliklerinin Türk kültürü içerisinde büyük öneme sahip olduğu doğrulanmıştır.

KAYNAKÇA

Alptekin, Ali Berat (2005), *Evliya Çelebi Seyahatnamesinden Seçmeler*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Bachelard, Gaston (2006), *Su ve Düşler*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Bayat, Fuzuli (2006), *Oğuz Destan Dünyası/Oğuznamelerin Tarihi, Mitolojik Kökenleri ve Teşekkülü*, Ötüken Yayınları, İstanbul.

Çetindağ Süme, Gülda (2015), "Dirse Han Oğlu Boğaç Han ile Kam Püre'nin Oğlu Bamsı Beyrek Destanı'ndaki Sembolik Göstergeler", *III. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi "Dede Korkut ve Türk Dünyası" Bildiriler Kitabı, Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü*, İzmir, s. 383-394.

Çoruhlu, Yaşar (2011), *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, Kabalcı Yayınları, İstanbul.

Doğan, Ahmet (2006), "Bireyleşim/Kemalat Sürecinde Kapalı ve Dar Mekânlar", *Bilig*, S. 37, Bahar, 115-128.

Evliya Çelebi**,** (2003-2011), *Seyahatnâme*, *Günümüz Türkçesi ile Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, (Haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı), YKY, İstanbul.

Fromm, Erich (1995), *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, Arıtan Yayınevi, İstanbul.

Guénon, Réne (2017), *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, (Çev. Fevzi Topaçoğlu) İnsan Yayınları, İstanbul.

Jung, Carl Gustav (2009), *Dört Arketip* (Çev. Zehra Aksu Yılmazer), Metis Yayınları, İstanbul.

Kur'an-ı Kerim Meâli (2008), Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara.

Ögel, Bahaeddin (2010), *Türk Mitolojisi***,** I. Cilt, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

Saydam, M. Bilgin (2011), *Deli Dumrul'un Bilinci Türk-İslam Ruhu Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi*, Metis Yayınları, İstanbul.

Stone, Merlin (2000), *Tanrılar Kadınken*, (Çev. Nilgün Şarman), Payel Yayınları, İstanbul.

Şenocak, Ebru (2015), "Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Destan'a Arketipsel Bir Yaklaşım", *III. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi "Dede Korkut ve Türk Dünyası" Bildiriler Kitabı*, Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, İzmir, syf.: 1313-1328.

Şimşek, Esma (2017), "Türk Kültüründe 'Alkarısı' İnancı ve Bu İnanca Bağlı Olarak Anlatılan Efsaneler", *AKRA*, S. 12, Mayıs-Ağustos 2017, İstanbul, s. 99-115.

TDV İslam Ansiklopedisi (2013), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

AZERBAYCAN'A UYGULANAN KÜLTÜR EMPERYALİZMİ KARŞISINDA BAHTİYAR VAHAPZADE

Doç. Dr. Selçuk PEKER*

Özet: Azerbaycan, Aras Nehri'nin doğal yolla kuzey ve güney olarak ikiye böldüğü bir coğrafyaya sahiptir. Bugün Azerbaycan denilince akla başkenti Bakü olan bağımsız bir Türk cumhuriyeti gelmekte; Aras'ın güneyinde, İran siyasî sınırları içerisinde yer alan coğrafya sadece konunun uzmanlarınca hatırlanmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde Kuzey ve Güney Azerbaycan, siyasî sınırları içerisinde kaldıkları egemen güçlerin birtakım kültür dayatmalarına maruz kalmışlardır. Bu dayatmalar ülkenin genelinde tepki ile karşılanmış, özellikle aydınlar kimi sinsi uygulamalara karşı yönetimlere fark ettirmemeye çalışarak veya yönetimlerin izin verdiği oranda halkı aydınlatmaya çalışmışlardır. Bahtiyar Vahapzade, sadece Kuzey Azerbaycan'ın değil, Türk dünyasının 20. yüzyılda yetiştirdiği büyük edebiyat ve düşünce adamlarından birisidir. Şuurlu bir tarih bilgisine sahip olan şair, Fars ve Rus kültürlerinin özellikle dil ve tarih konularındaki dayatmacılığını ve bu dayatmacılık sonucunda Azerbaycan Türkleri arasında oluşan sosyokültürel manzarayı çok iyi gözlemler. Rus, Fars, İngiliz / Amerikan kültürlerinin dayatmalarına karşı millî bir duruş sergiler. Bu çalışmada bir Azerbaycan Türkü olan Bahtiyar Vahapzade'nin millî dil ve millî tarih konusundaki hassasiyetine vurgu yapılacak, örnek şiirlerinden hareketle milletine uygulanan kültür emperyalizmine itirazları üzerine birtakım tespitlerde bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Azerbaycan, Bahtiyar Vahapzade, Tebriz, kültür emperyalizmi*

Bahtiyar Vahapzade Against Cultural Imperialism to Azerbaijan

Abstract: Azerbaijan has a geography in which the Aras River divides the north and south in a natural way. When Azerbaijan is considered today, an independent Turkish republic comes to mind which capital city is Baku. The geography within the Iranian political borders to the south of the Aras River is only remembered by experts on the subject. In the historical process, North and South Azerbaijan were subjected to a number of cultural impositions by the sovereign powers in which they remained within their political borders. These impositions have been met with a general reaction in the country, especially intellectuals have tried to enlighten the public against some insidious practices by trying not to disclose them to management or at the rate allowed by administrations. Bakhtiar Vahapzade is one of the great literary and thought men who not only raised in Northern Azerbaijan but in the 20th century. The poet, who possesses a conscious history knowledge, observes the imposition of Persian and Russian cultures, especially in terms of language and history, and as a result of this imposition, the sociocultural panorama between the Azerbaijani Turks. He has a national stance against the impositions of Russian, Persian, British / American cultures. In this study, will be emphasized the sensibility of Bahtiyar Vahapzade, an Azerbaijani Turk, on national language and national history and a number of determinations will be made on the objections of cultural imperialism applied to his nation based on his exemplary poems.

* Necmettin Erbakan Üniversitesi Ereğli Eğitim Fakültesi, speker@konya.edu.tr

Keywords: *Azerbaijan, Bahtiyar Vahapzade, Tabriz, cultural imperialism*

Giriş

Türkistan Türkleri, tarihin çeşitli dönemlerde Karadeniz'in kuzey ve güneyinden olmak üzere iki ana koldan batıya göç etmişler; bu esnada bugünkü Azerbaycan ve İran siyasî sınırları içerisinde büyük bir Oğuz yerleşimi gerçekleşmiştir. Akkoyunlu, Karakoyunlu, Safevî ve Osmanlı devletlerinin siyasî kimliği içerisinde vücut bulan Azerbaycan Türkleri, yüzyıllar boyunca Fars dili ve kültüründen etkilenmişlerdir. 19 ve 20. yüzyıllarda Rus kültürünün özellikle Kuzey Azerbaycan'da etkili olduğu görülürken aynı coğrafyada 1991 yılındaki bağımsızlıktan sonra İngiliz dili ve Amerikan kültürü yeni bir etki alanı oluşturmaya başlamıştır.

Dil, din, tarih, sanat, örf ve âdetler ile dünya görüşü; kültürün temelini oluşturan unsurların en önemlilerinden kabul edilir. Bu unsurlar içerisinde dil, kültürün diğer unsurlarının taşıyıcısı, yaşatıcısı ve aktarıcısı olarak ön plana çıkar. Bu sebeple milletlerin düşünce adamları dil ve kültür üzerinde çok dururlar. Emperyalist ülkeler de en çok dil ve kültür dayatmalarında bulunurlar. Bu dayatmalar millî bilinci uyanık olan aydınlar tarafından fark edilir ve halk bu dayatmalara karşı uyandırılmaya çalışılır.

Bahtiyar Vahapzade, Azerbaycan'ın 20. yüzyıla damgasını vuran en büyük düşünce adamlarından birisidir. O, 1925'te Şeki'de doğar. 1942'de Bakü'de orta tahsilini tamamladıktan sonra tıp fakültesine girer fakat bir süre sonra alan değiştirmeye karar verir ve yüksek tahsilini 1947'de Bakü Devlet Üniversitesinin Filoloji Fakültesinde tamamlar. Başarılı öğrenciliği sebebiyle asistan olarak alınır. *Samed Vurgun* üzerine yaptığı çalışmalarla 1964'te doçent, 1965'te profesör olur. *Azerbaycan Devlet Mükâfatı*, *Sovyetler Birliği Devlet Mükâfatı*, *Oktyabr İngilabı*, *Gırmızı Emek Bayrağı* gibi nişanlara ve *Azerbaycan Ḩalġ Şairi* unvanına layık görülür. Millî mücadeledeki hizmetleri dolayısıyla Azerbaycan'ın bağımsızlığına kavuşmasından sonra 1995 yılında *İstiklal Nişanı*yla taltif edilir. Sovyetler Birliği döneminde Azerbaycan Parlamentosunda 10 ve 11. Dönem (1980-85 ve 1985-90) milletvekilliği görevinde bulunur. Azerbaycan'ın bağımsızlığına kavuşmasından sonra ömrünün sonuna kadar (1991-2009) milletvekili olarak millî parlamentoda çalışır (Akpınar 2011: 12-15).

Bahtiyar Vahabzade'ye halk arasında büyük bir şöhret kazandıran, geleneksel tahkiye tarzında sade dille kaleme aldığı vatan ve millet sevgisi aşılayan büyük manzumeleridir. 1958'de yazdığı Azerbaycan'ın Rusya'yla İran arasında paylaşılmasına sebep olan 1813 tarihli Türkmençay Antlaşması'nı konu edinen *Gülüstan Poeması*'yla halkın gönlünü fethederken siyasî olarak da bedel öder (Muradov 2015: 102-114). Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından daha önce yazıp da bastıramadığı şiirlerini *Sandıkdan Sesler* adıyla yayımlar. Bahtiyar Vahabzade'nin kendi denetiminde Prof. Dr. Ramazan Gafarlı tarafından neşre hazırlanan 12 ciltlik külliyat, *Beḩtiyar Vahabzade, Eserleri* adıyla 2008, 2009 yılları içerisinde Bakü'de yayımlanır (Akpınar 2011: 15-16).

Şair, yazar ve düşünce adamı Vahapzade, ülkemizde tanınan ve gerek şahsı gerekse eserleri hakkında çokça çalışma yapılmış birisidir. Şahsını ve eserlerini konu alan kitaplar, bildiriler, makaleler, görsel ve işitsel materyal belki de Vahapzade'yi Türk cumhuriyetlerinin üzerinde en çok çalışılan fikir adamları içerisinde Türkiye'de ilk sıraya oturtmuştur.

1. Bahtiyar Vahapzade'de Dil Hassasiyeti

Vahapzade, milletlerin en önemli kültür unsurunun dil olduğunun bilincindedir. Şaire göre Azerbaycan topraklarında doğan her çocuk, her şeyden evvel Türkçe konuşmalı ve ona Türkçeyi ağzına ilk sütü veren annesi öğretmelidir. Bu sebeple annelerin üzerinde çocuğun temel ihtiyaçlarının giderilmesinin ötesinde bir de dil öğretimi gibi millî bir görev vardır. Vahapzade, annelerin üzerindeki bu yükü *Menim Anam* adlı şiirinde veciz bir şekilde dile getirir.

Şair, ana dil konulu bazı şiirler oluştururken pek çok şiirinde de yeri geldikçe ana dilin öneminden söz edecektir. Onun *Seçilmiş Eserleri* adlı iki ciltlik eserinde (Vahabzadə 2004) *Ana Dili* adlı şiirin ilk sıraya konulmuş olması, bu konudaki hassasiyetinin üst seviyede olduğunu gösterir. Şair, Türkçe konuşmanın, Türkçe düşünmenin, Türkçe yaşamanın dil ile mümkün olduğunun bilincinde olduğu için şiirlerinde bu konuyu sürekli işlemiştir. Dilin önemini ve Türkçesi varken yabancı dillerden alınan kelimeleri kullananlara itirazını, içerisinde *"Ah niye değiştirek bizim Qorkut atamızın yarattığı kelimeleri başkasının kelimesine / Niye menim anam mader, niye atam peder olsun / Niye yadın pekmezine bal demeli / ... Her milletin en kıymetli servetidir ana dili / Evlatları yeryüzüne sepelense / Perem perem düşenlerin vahdetidir ana dili... Gurbeti de vatan eden ana dili"* (https://www.youtube.com/watch?v=lnd3BmRvjF8) mısralarının yer aldığı şiirlerle halkına anlatmaya gayret eder.

Şairde din hassasiyeti de çok yüksektir. 1970'li yıllarda Türkiye'ye yaptığı bir seyahatte sabah ezanına uyanışını bir ses kaydında büyük bir heyecanla anlatır. Ezan sesini çocukluğundan hatırladığını, uzun yıllar duymadığı hâlde duyar duymaz kanında ezanın uyandığını, buna kendi ülkelerinde *kan yaddaşlığı* (kan hafızası) adı verildiğini söyler. Gecenin yarısında *böyük şairimiz* dediği Mehmet Akif'in "*Bu ezanlar ki şehadetleri dinin temeli / Ebedi yurdumun üstünde benim inlemeli*" mısralarını tekrarladıktan sonra içerisinde *"Mekâna, zamana devre o sultan / Odur hakikate kapılar açan / Müminlik yolunda kalbe nur saçan / İman müjdesidir Allahu Ekber*" (Vahabzâde 1993: 3-4) mısralarının da olduğu *Allahu Ekber* şiirini yazar.

2. Azerbaycan'ın Karşılaştığı Kültür Emperyalizmleri

Azerbaycan Türkleri halde ve geçmişte geniş bir coğrafyada yaşamışlardır. Bu coğrafya tarihî süreçte değişik güçler tarafından fizikî ve siyasî işgallere uğramış, bu işgallerle bağlantılı olarak gerek Kuzey Azerbaycan gerekse Güney Azerbaycan asırlar boyunca şu üç tip kültür emperyalizmi ile karşı karşıya kalmıştır:

İran merkezli kültür emperyalizmi

Rusya merkezli kültür emperyalizmi

İngiltere/Amerika merkezli kültür emperyalizmi

Bu üç kültür emperyalizminin ilk ikisini sonuncusundan ayıran; ilk ikisinin cebrî olması, sonuncusunun ise halkta taban bulan bir gönüllülükle kendisine yaşam alanı bulmasıdır.

2.1. İran merkezli kültür emperyalizmi

Azerbaycan coğrafyası özelinde Güney Azerbaycan, tarih boyunca Fars siyaset ve kültürünün etkisi altında kalmıştır. Güney Azerbaycan topraklarının yaklaşık iki asırdır kesintisiz şekilde İran siyasî sınırları içerisinde yer aldığı düşünüldüğünde bu kültür emperyalizminin Tebriz merkezli Güney Azerbaycan Türklerini derinden etkilediği şüphesizdir. Merkezî İran yönetiminin siyasî yapısı içerisinde varlığını sürdüren Güney Azerbaycan Türkleri, geçmişte ve günümüzde İran'ın katı Şii ve Fars politikalarına maruz kalmışlardır. Özellikle bazı İranlı mollaların Türk dilini cehennem dili olarak tanımlayan sözleri karşısında Tebriz merkezli Güney Azerbaycan'da dil bilincinin günümüzde daha da güçlü hâle geldiği söylenebilir. Bu bilinç, Güney Azerbaycan futbol takımlarından Türk Traktör'ün maçları ve çeşitli sosyal medya ortamları başta olmak üzere ifade fırsatı bulduğu alanlarda güçlü bir şekilde kendini göstermektedir.

Vahapzade'nin düşünce dünyasında Fars hâkimiyeti altındaki topraklarda yaşayan Türkler ve onların dili önemli bir yer işgal eder. Şairin düşünce dünyasındaki bu yer, *Azeroğluna* başlıklı dörtlükte *"Sen mene hesretsen, men sene hesret / Bitmez mi hesretin ömrü, ay Balaş / Galmışıg vetende vetene hesret / Nece vetendaşıg, nece vetendaş"* (Karakaş 2010: 85) şeklinde karşımıza çıkar. Güney Azerbaycan Türkleri ile ilgili fikrî meşguliyet, şaire bir başka şiirde de "*Füzuli hesretle gürbetden vetene bahırdı / Men ise vetenden vetene bahıram*" (Vahabzadə 2004: 17) mısralarını yazdırır. Şairin 1958'de kaleme aldığı *Gülüstan Poeması* Azerbaycan'ın iki egemen güç arasında pay edilmesine isyan mahiyetindedir. *Ne Ondansın Ne Bundan* şiiri, hem Fars dayatmacılığını anlatması hem de şairin izahlı bir şiir kasetine konu olması itibarıyla çalışmamızın bu başlığında referans alınmış, aşağıdaki tespitlerin tamamı *Ne Ondansın Ne Bundan* (Vahapzade 1993: 79-80) şiiri üzerinden yapılmıştır[1]. Şiirin giriş kısmında Vahapzade, Azerbaycan topraklarının doğal sınır kabul edilen Aras Nehri boyunca ikiye bölünmesine ve Kuzey Azerbaycan topraklarının Rus, Güney Azerbaycan topraklarının Fars hâkimiyeti altına girmesine şu sözlerle dikkat çekmektedir: "*Siz de bilirsiniz ki 1828. yılda Rus-İran muharebesinden sonra Azerbaycan iki yere bölündü. Yani onun Aras'dan cenup hissesi İran'a verildi, şimal hissesi ise Rusların eline geçti. Belelikle de bir vahit veten iki yere parçalandı.*"

Bu bilgilendirme cümlelerini şairi üzen bir başka konu takip eder. Hemen her gün okuyucularından mektuplar alan şaire bir mektup da Güney Azerbay-

---

1 *Gün Var Bin Aya Değer* adlı kitapla aynı adı taşıyan şiir kaseti, 1990'lı yıllarda epeyce rağbet görmüştür. Bu çalışmaya konu olan *Ne Ondansın Ne Bundan* ve *Örümcek Ağ Bağladı* adlı şiirler, söz konusu kasette Vahapzade tarafından seslendirilmiş; şair, şiirleri okurken bu çalışmada kullandığımız açıklamaları da yapmıştır.

can'dan gönderilmiş, lakin Türkçe öğrenme konusunda yardım isteyen bu mektup bir Türk tarafından Farsça olarak kaleme alınmıştır. Oysaki kardeşliğin temel şartlarından ilki dildir ve iki kişi arasında dil birliği yoksa biyolojik kardeşliğin bir anlamı olmayacaktır. Şair, bu garip durumu "*İmdi cenubi Azerbaycan'dan, yani İran Azerbaycanı'ndan mektuplar alıram men tez tez. Bu mektuplardan birinde mene müracaten bir Azerbaycan Türkü beyle bir söz yazmıştır, amma o sözü Fars dilinde yazmıştır. Yani menim vetendaşım Azerbaycan Türkü, İran Azerbaycanı'nda yaşayan Türk, kendi gardaşına mektup yazır lakin ana dilinde değil, Fars dilinde. O mene yazmış: 'Sizdenem, yani Azerbaycan Türküyüm. Ama anne dilimi bilmiyorum. Dilimi öğrenmek için bana derslik gönderin.' Derslik, yani dili öğrenmek için gramerya. Güney, İran Azerbaycanı'ndan gelen bir mektupta. Men ona şiirle cevap yazdım ve şiiri imdi size okuyurum. Şiirin adı: Ne Ondansın Ne Bundan...*" cümleleriyle dile getirerek şiire başlar. Şiirde Kuzey ve Güney Azerbaycan Türkleri bir annenin aynı memeden süt emen ikiz çocukları olarak tasvir edilir. Bir Türk olarak Türkçe bilmemenin ayıp olduğuna vurgu yapılır, bu ayıbın farkında olmanın hafifletici bir sebep olduğu dile getirilir. Şiirin devamında yazar, sözü Kuzey Azerbaycan'a getirir. Her iki Azerbaycan'da da kendi dillerinde değil de Rusça veya Farsça konuşmayı marifet sayan ve çocuklarına ana dilini öğretmeyen ailelerin bulunduğunu ifade ettikten sonra o aileleri şu ağır cümlelerle itham eder: "*Mesela beledir ki ister Cenubi Azerbaycan'da yani İran Azerbaycanı'nda ister de Şimalî Azerbaycan'da yani eski Sovyetler Birliğinde olan Azerbaycan'da öyle şahıslar var ki onlar kendi dillerini bilmezler. Bizdekiler yani Sovyet Azerbaycanı'nda olanlar Rus dilinde konuşarlar, hatta öz ailelerinde öz çocuklarıyla bile. İran'da ise Fars dilinde konuşarlar. Bizim Azerbaycan'da da beleleri var, çoktur. Kendi dilini bilmez, anne dilini bilmez ve ailesinde de Rus dilinde konuşar. Men imdi şiirin sonuna doğru onlara müracaat edirem. O adamlara, o keslere ki kendi dilini bilmezler.*" Şiirde kendi dilini bilmemek utanç vesilesiyken bununla övünen cahillere ne ad verilmesi gerektiği sorgulanır. Onlar, *bizden olup bizliğinden dönen* sıfatıyla anılır, vatanın onları asla affetmeyeceğine vurgu yapılır. Bir Türk'ün, yadın dilini ana dili gibi bilse bile yad tarafından adam yerine konulmayacağı, ana dilini bilmeyen bu Türk'ün kendi kardeşleri tarafından da *satılmış* olarak anılacağına vurgu yapılır. Şair, bilge bir üslupla sözü annelere getirip ana dilinin annelerden öğrenileceğini, öz çocuğuna ana dilini değil de ağasının dilini öğreten annelerin anne adıyla anılma haklarının olmadığını söyler ve o annelere hitaben "*Dilinizi yadsıyıp kendinizi dandınız / Fakat bu alçaklığı siz yücelik sandınız / Ey kökünden ayrılıp kendisinden kaçaklar / Emin olun sizi de bir zaman danacaklar.*" cümleleriyle şiirini bitirir.

2.2. Rusya merkezli kültür emperyalizmi

Vahit Azerbaycan'ın küçük parçası olarak nitelendirebileceğimiz bağımsız Azerbaycan Cumhuriyeti, 19. asrın başlarından itibaren Rus tehdidi ile mücadele etmiş, bağımsızlık mücadeleleri vermesine rağmen 1919 yılından 1991 yılına kadar kesintisiz olarak Rus hâkimiyetinde kalmıştır. 1917 Bolşevik İhtilali'nden sonra sosyalizmin bir ideoloji olarak sistemli şekilde yerleştiği SSCB ülkelerinden birisi

olan Azerbaycan'da Rus hâkimiyeti yıllarında eğitim tamamen Moskova merkezli olarak planlanıp uygulanmıştır. Sovyet hâkimiyeti yıllarında Azerbaycan edebiyatı diğer Türk cumhuriyetlerindekine benzer şekilde şu üç döneme ayrılabilir:

Millî Uyanış Dönemi, 1900-1930
Sosyalist Realizm Dönemi, 1930-1960
Yeniden Bağımsızlık İçin Mücadele Dönemi, 1960-1990.

Millî Uyanış Dönemi adı verilen ilk dönemde Rusya'nın 1904'teki Rus-Japon savaşında yenilmesi, 1905 yılı Rus inkılâbı, İran'da ve Türkiye'de başlayan meşrutî hareketler, Azerbaycan'daki sosyal gelişmelere özellikle de edebiyata önemli tesirlerde bulunmuştur. 1930-1960 yılları arasını kapsayan *Sosyalist Realizm Dönemi*nde Sovyet yönetimi bir önceki dönemde kontrol edemediği coğrafyayı denetimi altına almayı başarmış ve halkın aydınlanmasını sağlayan milliyetçi fikir adamlarını, şair ve yazarları önce tutuklayıp sonra idam ederek kendince ayrılıkçı hareketleri sindirmeyi başarmıştır. 1934 yılında kurulan SSCB Yazarları Teşkilatı, sosyalist realizm fikrini benimsenmiş ve bu düşünceyi kabul etmeyenler topyekûn reddedilmiştir. 1960-1990 yılları arasını kapsayan *Yeniden Bağımsızlık İçin Mücadele Dönemi*nde Stalin'in ölümünün ardından şahsa tapınmanın sona ermesiyle edebiyat yeniden gerçekçi bir bakış açısı kazanmaya başlamıştır. Kendi içerisinde zaman zaman sertliğin kimi zaman serbestliğin uygulandığı bu dönemde 1985'te partinin başına geçen Mihail Gorbaçov'un *Prestroyka* (Yeniden Yapılanma) adı verilen reform politikaları sonuçlanmış ve 8 Aralık 1991'de Minsk'te toplanan Rusya, Ukrayna, Beyaz Rusya devlet başkanları SSCB'nin son bulduğunu açıklamışlardır. Azerbaycan da 18 Ekim 1991'de bağımsızlığını ilan etmiştir (Yelok 2016: 10-18).

Azerbaycan'ın Sovyetler Birliğine bağlı olduğu dönemdeki dil ve kültür uygulamalarının perde arkasını okuyabilen Vahapzade'nin tespitleri milletler için aydınların ne kadar önemli olduğunun ispatı niteliğindedir. Söz gelimi Bahtiyar Vahapzade, Sovyet yönetiminin Azerbaycan'daki bağımsızlık hareketlerini 20 Ocak 1990'da kanla bastırdığı Bakü Katliamı sonrasında Gorbaçov'a kınama telgrafı çeker. Sovyet zihniyetinin alfabe meselesindeki samimiyetsizliğini Sovyetler döneminde sadece Müslüman Türklerin alfabelerinin Kiril ile değiştirilmesi üzerinden sorgular. Hiç kimsenin Stalin'e alfabe değiştirmek faydalıysa nuh nebiden kalma Ermeni ve Gürcü alfabelerini niçin değiştirmediğini sormamasına şaşar. Sovyetler Birliği döneminde millî bilinç sahibi aydınların yok edilmesi, onların peşinden giden halkın sindirilmesi klasik uygulamalardandır. Bu uygulamanın muhataplarından olan Vahapzade, durumu bir şiirinde "*Halg yolunda candan keçen erenleri / 'Halg düşmeni' damgasıyla / Lekeleyib mehv etdiler / Hagg adına haggı yıhıb sürütdüler / Bozu ağdan seçenleri / Zindanlarda çürütdüler.*" (Vahabzadə 2004: 240) mısralarıyla dile getirir.

Çalışmanın bu bölümünde referans alacağımız *Örümcek Ağ Bağladı* (Vahapzade 1993: 5-6; Vahabzade 2004: 234) adlı şiir, Sovyet hâkimiyeti yıllarında yaşanan dil ve kültür emperyalizminin özeti mahiyetindedir. Şiirin kalitesi, Türkiye'de üzerinde bağımsız bir çalışma yapılmasına da vesile olmuştur (Durmuş 2016). Şairin şiiri seslendirirken söyledikleri, yaşananları apaçık ortaya koymakta-

dır: “*Sovyet hâkimiyeti yıllarında galbimizden geçen fikirleri, duyguları yazardık, lakin onları bastırabilmezdik, kitaplarımıza düşmezdi. Bu şiirleri biz arşivimizde saklıyırdık. Men bu yakınlarda arşivimi yokladım ve buradan tahminen bir elliye kadar şiir taptım. O şiirler ki vaktıyla yazmışam, mesela altmışıncı yıllarda, yetmişinci yıllarda lakin bastırabilmemişem, o şiirlerden birini sizlere okumak istiyirem….*”

Şiirin ilk bendinde tarih konusundaki kültür emperyalizmi gündeme getirilir. Uydurma tarih ile büyütülen nesiller, yabancı bir anneden alınmış kundakta büyütülen bebeklere benzetilir. Uydurma tarihle yola çıkıldığı için atılan her adımın yanlış olduğuna vurgu yapılır.

Şiirin ana bölümünü oluşturan ikinci bendinde insan onurunun nasıl kırıldığına ve şahsiyetin nasıl yok edildiğine dair mükemmel mısralar karşımıza çıkar. Şair, yaşananlar karşısında sığınacak kimseleri olmadığını belirten mısra ile başladığı bölümde, milletini uyandırmak için harekete geçen aydınların henüz merdivenin ilk basamağında iken merkezden yani Moskova’dan tespit edildiklerini *merkezden noktalanmak* deyimi ile ifade eder. Merkezden noktalanan kişiler için insanlığın ayaklar altına alındığı dönemin başladığını, bu kişilerin tıpkı iğdiş edilen hayvanlar gibi erkekliklerinden vazgeçirildiklerini, bu kişilerin ve öndersiz kalan toplumun erkekçe hasletlerden uzaklaşarak köle hâline geldiğini anlatır. Köleliğin ikinci aşaması, insanın vicdandan ve doğruluktan uzaklaşarak yaltaklanmaya ve ihanet etmeye başladığı şahsiyetsizleşme dönemidir. Bu dönemde insanlar kendilerinden olmayanlara kulluğu şeref kabul edip insanlıklarından çıkarlar. Cesaretin kılıca benzetildiği bu dörtlükte cesaret kılıcının hem kabzasında hem kınında örümceğin ağ bağladığı anlatılmaktadır. Şiirin üçüncü bendinde dil ve din bahsi üzerinde durulur. Dilin yasaklanmasının ruhun tutsaklığı anlamına geleceği, ruhsuz yaşayan insanların yaşadıkları hayatın da hayat olarak tanımlanamayacağı, riyakârlığın tavan yapıp sahteciliğin samimiyeti kovduğu bu ortamda ruhların ıstırap çektiği, cami kapılarında ise örümceklerin ağ bağladığı dile getirilir.

Son bentte yine insan haysiyetini ayaklar altına alan bir durum ön plana çıkarılır. Bu da gerçeği bilmek ancak söyleyememektir. Gerçekler dilin ucuna gelse bile cümlelere dökülememekte bu durumda da gerçeklerin üzerinde yalanların gölgesi düşmektedir. Ayrıca rejimin halka dayattığı azatlık (özgürlük), aslında işin farkında olanlar için içe sindirilmeyecek bir işgali tanımlamaktadır. Lakin çoğunluk fark etmediği için azatlık adlı uydurma masalla savaşmaları gereken Azerbaycan Türkleri bu masala inanmıştır. Sovyet rejimi döneminde millî düşünceleri söylemek o kadar ağır bedeller ödemeyi gerektirmektedir ki insanlar konuşmaya korktukları için gerçekleri zamanla zihinlerinden de uzaklaştırmak zorunda kalmışlar ve böylece akılla gerçekler arasında örümcek ağ bağlamıştır.

2.3. İngiltere/Amerika merkezli kültür emperyalizmi

1991 yılındaki bağımsızlıktan sonra kamu kuruluşlarında Rus dilinin yerini Azerbaycan Türkçesi almaya başlamış ancak Gorbaçov’un Perestroyka ve Glastnost açılımlarının etkisiyle ülke tek kutuplu dünyanın hâkimi olan Amerika’nın

kültürel etkisi altına girmeye başlamıştır. Buna bağlı olarak Rusçanın terk etmekte olduğu sokaklarda, televizyonda ve kültür hayatında Azerbaycan Türkçesinin yanı sıra İngilizce de boy göstermeye başlar. Lakin İngilizcenin sokakta hâkimiyet kurmasında Fars ve Rus kültür emperyalizmlerinden farklı bir durum vardır. İngilizce dayatmacı olarak değil, kültürel kabulleniş yoluyla Azerbaycan gençleri arasında taban bulmaktadır. Kiril harfli Rusça işletme tabelalarının sökülerek yerlerine Latin harfli lakin İngilizce tabelaların asılmaya başlaması şairde *sırtımızdan birini attık, geldi diğeri bindi* psikolojisinin oluşmasına sebep olur. Dayatmacı Rus hâkimiyeti yıllarının acısını iç dünyasında ağır şekilde yaşayan şair, gönüllü kölelik anlamına gelen yeni durumla ilgili sitemini kendi milletine yapar. Şairin kültürel vaziyetle ilgili düşüncelerini yansıtan *Özümden Özüme Şikâyet* adlı şiiri içerisinde yer alan ve bilinçli Azerbaycan gençlerince de sıkça kullanılan bir dörtlük, bu bölümde az sözle çok şey anlatmayı mümkün kılar niteliktedir: *"Bir zaman Rusçaydı reklam, ışıklar/ İndi İngilizce dürtülür göze / İtin de diline hürmetimiz var / Tekçe öz dilimiz yaramır bize"* (https://www.youtube.com/watch?v=w6RQXmrqtDg).

Sonuç

Şair, Türk milletinin Türk adından uzaklaştırılarak boy esaslı yeni ve küçük milletlere dönüştürülme politikasının farkındadır. Bu sebeple kendisini *Azeri* değil *Azerbaycan Türkü* olarak tanımlamakta, ülkesi dışındaki Türk soyluları da Turancı bir mantıkla kucaklayarak onları Türk kimlikleri ile anmakta; söz gelimi Mehmet Akif'ten *böyük şairimiz* gibi benimseyen bir ifade ile söz etmektedir.

Şair, sıradan vatandaştan farklı olarak olaylara aydın gözüyle bakmakta ve olayların perde arkasını da rasyonel bir şekilde çözümlemektedir. *Örümcek Ağ Bağladı* şiirindeki *ahtalanmak*, *azatlık adlanan uydurma masal*, *gözü küllü millet*, *merkezden noktalanmak*, *uydurma tarih*; *Ne Ondansın Ne Bundan* şiirindeki *anne adlanmağa hakkı olmamak*, *başına kül dökmek*, *sahvini anlayanı düz olmaz dansamak*, *yürek kızdırmamak* gibi terim ve deyimleri bu bakışın tezahürüdür.

Şairin her türlü kültür emperyalizmine karşı duruşu, hayatının her döneminde oldukça nettir. Ona göre bir Türk genci dilde, kültürde, yaşayışta, davranışta, algılayışta kısacası her alanda Türk olmalıdır. Bu hâliyle *Türk'e Doğru*'nun yazarı İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nu hatırlatır. 2009 yılında ebedi âleme göçen Vahapzade'nin 1974'teki tespitleri arasından seçtiğimiz şu cümleler, onun ömrü boyunca savunduklarının özeti gibidir:

"*Sırtına markalı elbise giyen, yabancı firmaların etiketlerini beline damga gibi asan, gözüne renkli gözlük takan, saçlarını omuzlarına kadar uzatan, ne mensubiyeti ne cinsiyeti belli olmayan bir genç, Jiguli marka arabasının direksiyonuna oturmuştur. Arabanın her yeri yabancı amblemlerle süslenmiştir. İçinde Japon teybi vardır, yabancı caz parçaları çalınır. ... Böylelerini her gün görüyoruz. ... Bunlar sadece şeklin taklididir diye üzerinde durmaya lüzum yok mu acaba? Hayır. Yabancı şeklini kendi varlığına aksettiren genç; düşünce tarzı, dünya görüşü, fikri ve akidesiyle de o şekle girer. Kendi şahsiyet ve varlığını dışardan gelen zevk ve düşünce tarzı içinde eritip bir hiçe çevirir. Maksat ölür, mefkure yok* olur.

Kendi tarihini, dilini, edebiyatını, millî medeniyetini bilmeyen, ona saygı göstermeyen, o milletin evladı olamaz. Çünkü matematik, fizik kimya gibi temel bilimler beynelmileldir, yani milliyeti yoktur. Fakat sosyal bilimler millîdir. Millî karakter; millî edebiyat ve ana dili ile şekillenir. Halkı millet olarak şekillendiren onun sözlü ve yazılı edebiyatı, varlığının teminatı ise ana dilidir." (Vahapzade 1999: 83-85).

Bir ideal adamı olarak Bahtiyar Vahapzade, ülkesinde Türk millî kültürünü yok etmeyi amaçlayan her türlü kültür emperyalizmiyle mücadele etmiş, ömrünü bu emperyal saldırılara karşı koymakla geçirmiştir.

KAYNAKÇA

Akpınar, Yavuz (2011), "Bahtiyar Vahabzade Hayatı, Eserleri, Türkiye'de Tanınması", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 31, s. 11-22.

Durmuş, Mitat (2016), "Tarih ve Kimlik İlişkisi Bağlamında Bahtiyar Vahapzade'nin "Hörümcek Tor Bağladı" Şiirinin Çözümlenmesi", *Türk Dili*, S. 778, s. 44-51.

Karakaş, Şuayip (2010), "Vatan Şairi Bahtiyar Vahapzade", *Gazi Türkiyat*, Bahar, S. 6, s. 78-100.

Muradov, Nazım (2015) "Türk Dünyasının Millî-Manevi Değerleri ve Bahtiyar Vahabzade", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, S. 31, s. 101-129.

Vahabzade, Bahtiyar (1993), *Gün Var Bin Aya Değer*, (Çev. Beşâret İsmail), İzmir. 260 s.

Vahapzade, Bahtiyar (1999), *Vatan Millet Anadili*, Ankara, 327 s.

Vahabzadə, Bəxtiyar (2004), *Seçilmiş Əsərləri*, I C., Bakı, 328 s.

Yelok, Veli Savaş (2016), *Erkin Vahidov'un Şiirleri Üzerine Dil ve Üslûp Çalışması*, Ankara, 712 s.

https://www.youtube.com/watch?v=lnd3BmRvjF8) (erişim tarihi: 30.08.2018)

https://www.youtube.com/watch?v=w6RQXmrqtDg (erişim tarihi: 30.08.2018)

BAZI MENAKIPNAMELERDE KERAMET MOTİFİ OLARAK KARŞILAŞILAN HALK HEKİMLİĞİ UYGULAMALARI

Hasan SAVAŞ[*]

Özet: Anadolu'nun Türk-İslam saflarına katılması, pek çok unsur ile birlikte gerçekleşmiştir. Türk nüfusunu, kurdukları küçük köylerde barındıran ″kolonizatör Türk dervişleri″, kendi etraflarında oluşan menkıbelerle nüfuzlarını genişletme imkânı bulmuşlardır. Pek çok kerameti içinde barındıran bu menkıbelerde, halk hekimliği unsurları da keramet motifi olarak işlenmiştir. Nitekim insanüstü bir mahiyette olsa da bu iyileştirme motifleri, modern tıbbın gelişim basamakları arasında değerlendirilmelidir. İlkel insanın çaresiz kaldığı pek çok konudan biri olan hastalıkların sağaltılması meselesi, evliya menkıbelerinde mucizevi bir şekilde ele alınmıştır. Anlaşıldığı üzere hastalık konusunda çaresiz kalan toplum, tarikatların etrafına mürit toplamakla iştigal olan dervişlerin mucizevi hekimlik uygulamaları ile etkilenmeye çalışılmış ve bu uygulamalar bir propaganda aracı olarak kullanılmıştır. Bunlardan hareketle makalede; Hacı Bektaş, Koyun Baba, Dediği Sultan, Kaygusuz Abdal ve Mevlâna gibi mutasavvıfların menkıbelerinden hareketle, keramet olarak görülen hastalıkları iyi etme motifinin tespiti yapılacaktır.
Anahtar Kelimeler: *Menkıbe, keramet, halk hekimliği, sağaltma*

The Practices of Folk Medicine Encountered as a Miracle Motif in the Some Saints' Legends

Abstract: The participation of Anatolia in the Turkish-Islamic ranks has taken place with many elements. The "colonizer Turkish dervishes", which are housed in the small population of the Turkish population, have found the opportunity to expand their influence with their narratives. Many of these miraculous events include these narratives, elements of folk medicine as a motif of miraculously processed. Although it is a supernatural feature, these healing motifs should be considered as steps in the development of modern medicine. The issue of the cure of diseases, one of the many subjects in which primitive man was helpless, was miraculously dealt with in the narration of saints. It is also understood that one of the basic pillars of this process is that the disciples have taken place in their efforts to attract people around their own sects. In the article; Hacı Bektaş, Koyun Baba, Dediği Sultan, Kaygusuz Abdal and Mevlana, as well as the motives of the treat seen as miracles will be determined.
Keywords: *Legend, miracle, folk medicine, treatment*

Giriş

Erenler, ermişler, yatırlar anlamlarına gelen evliya kelimesi, Arapçadan Türkçeye geçmiş ve veli kelimesinin çokluk biçimi (TDK 1998: 747) olmasına rağmen Türk dilinde tekil olarak kullanılmıştır. Türklerin İslamiyet'i kabullerinin bir sonucu olarak teşekkül etmiş olan velayet kurumu, Osmanlı'nın kuruluşu ile

[*] Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi, hasansavass42@gmail.com

Türkistan'dan gelip Anadolu'nun garp taraflarında, civar köylerin boş arazilerine yerleşen velilerin Türk nüfusunu bu yerleşimlere toplaması ile önem kazanmıştır (Barkan 1942: 290). Arapça ″nekabe″ kökünden türeyen menkabe terimi, tasavvuf tarihinde, velilerin izhar ettikleri harikulade olaylar demek olan kerametleri nakleden küçük hikâyeler anlamına gelir (Ocak 2016: 21). Menkabe kelimesi, Türkçede galat olarak menkıbe şeklinde söylenmiştir (Sakaoğlu 2009: 43). Velîlerin kerametlerinin konu edildiği efsanelere kaynaklık eden ve XII. yüzyıldan itibaren Anadolu'da çoğalmaya başlayan tarikat şeyhlerinin hayat hikâyeleri ile gösterdikleri olağanüstü hâlleri anlatan menkıbeler (Alptekin 2012: 26), Türklerin İslamiyet'i kabulleri ve Anadolu'ya gelişleri ile birlikte bir kalıba oturmaya başlamıştır. Menkıbeler, efsane ve memoratlar ile yapı, içerik, motif gibi bağlamlarda iç içe geçmiş bir vaziyettedir. Bahsi geçen bu türleri birbirinden ayırmak zor olsa da menkıbeler, dinî şahsiyetin bedensel olarak yaşadığı varsayılan zamanda başından geçenlerle ilgili, herhangi bir keramet motifi olmadan da vücuda getirilebilen anlatmalardır (Pehlivan 2009: 91).

Halk anlatmalarının genel bir özelliği olarak karşımıza çıkan kültürel unsurları geçmişten bugüne taşıma işlevi, velilere bağlı olarak anlatılan menkıbelerin de fonksiyonları arasında tezahür etmektedir. Türk-İslam kültür ve medeniyetinin teşekkülünde, ordular ile geniş halk kitlelerinin manevi gücünü ve hayat felsefesini tesiste büyük rolü olan velilere (Kaplan 2016: 120) bağlı olarak anlatılan menkıbelerin bünyesinde bulunan pek çok keramet motifi, esasen toplumun kültürel altyapısında mevcut olarak karşımıza çıkan folklorik malzemeler ve usturevî tasavvurlardan müteşekkildir. Bu keramet motifi unsurlarından birisi de iptidai sağaltım tekniklerinin bütünü olan halk hekimliği uygulamalarıdır. Tıbbın henüz gelişmediği ve insanoğlunun hastalıklar konusunda çaresiz kaldığı zamanlarda, kadim öğretilerden faydalanılarak doğaüstünü etkileme yolu ile uygulanan sağaltım tekniklerine halk bilimi terminolojisinde halk hekimliği adı verilmektedir. Bu kadim öğretiye göre, hastalıkların belirtileri esas alınarak sağaltım metodu uygulanmakta ve esasen hastalıkların kaynağına bütüncül bir pencereden bakılmaktadır. Nitekim Türk toplumuna ait İslamiyet öncesi uygulamaların fazlasıyla görüldüğü inanışlarda sağaltım, eşikte veya hastanın üstünde durduğuna inanılan kötü varlıkları; ürkütmek, korkutmak, kaçırmak amacı ile uygulanır (Boratav 2016: 117). Yani hastalıkların kötü ruhlar tarafından getirildiği inancı, bu yöntemlerin temelini teşkil etmektedir.

Velîlere bağlı olarak anlatılan menkıbelerde, keramet olarak karşımıza çıkan, hastaları iyi etme yahut vücut arızalarını giderme motiflerinin kaynakları; İslamiyet öncesi inançlar, Kur'an-ı Kerim ve hadislerdeki mucizeler, Kitab-ı Mukaddes'te bulunan mucizelerden oluşmaktadır (Ocak 2016: 113-116). Bu durum menkıbelerin de beslendiği kaynakları ifade etmek için yeterli olacaktır. İnsanlığın ortak uygulamalarının hemen hemen başında gelen sağaltım ritüelleri, halk tarafından velilere atfedilen sosyal bir görev olması sebebiyle önem arz etmektedir. Herhangi bir hastalık karşısında çaresiz kalan insanoğlu, velilerin haiz olduklarına inandıkları mistik gücü kullanarak tedavi yollarını aramıştır. Öte yandan da bir veliye bağlı müritlerin, kendi tarikatlarının etrafına şahıs toplama merhalelerinin bir sonucu

olarak bu mucizevi sağaltımların mürşitlerine atfedilmesi de söz konusudur. Mütemadiyen bu merhalelerin bir sonucu olarak karşımıza çıkan velilere bağlı mucizevi sağaltım teknikleri, Dede Korkut anlatmalarında da bir nevi evliya olarak değerlendirebileceğimiz Hızır'a atfedilerek ifade edilmiştir: Buğaç'ın annesi, oğlunun ilk avıdır diye büyük bir hazırlık yapmıştır. Fakat gelenler arasında oğlunu görmeyince deliye döner. Kırk namert, çocuğun avda olduğunu söylerler ise de annesi durmaz, kırk ince belli kızı yanına alarak av yerine gider. Bir çukurda çocuğu kanlar içinde bulurlar. Buğaç korkmamalarını söyler ve yaralanınca Hızır'ın gelerek yarasını sıvazladığını, bu yaradan kendine ölüm olmadığını, anasının sütü ile dağ çiçeğinin merhem olacağını söyler. Buğaç'ı getirerek tabiplere verirler ve kırk günde iyileşir (Ergin 2004: 5). Bu bilgilerden hareketle menakıpnamelerde bir keramet motifi olarak tezahür eden halk hekimliği yöntemlerine örnek metinler üzerinden bir bakalım.

1. Hacı Bektaş Veli Menkıbesi ve Halk Hekimliği

Hoca Ahmet Yesevi tarafından Horasan'dan Türk-İslam mefkûresini yaymak adına Anadolu topraklarına gönderilen, Alevî-Bektaşî topluluklarının mihmandarı olarak tezahür eden Hacı Bektaş Veli etrafında teşekkül etmiş menkıbeye göre Horasan, Bedehşan ülkesinin kâfirleri tarafından sürekli saldırıya uğrar. Horasan halkı bu durumdan muzdarip olunca, Hoca Ahmet'e Tanrı buyruğunu yerine getirmesini ve kâfir üzerine ordu göndermesini ve oğlu Kutbeddin Hayder'i başbuğ olarak tayin etmesini isterler. Hoca Ahmet bu arzuyu yerine getirir fakat oğlu düşman eline tutsak olur. Bu esnada Horasan halkının müşkülü ile iştigal olan Hoca Ahmet dayanamayıp Tanrı'ya oğlunu kurtarması için münacat eder. Bu durum Hacı Bektaş'a malum olur ve:

Hacı Bektaş, şahin şekline girip Bedahşan'a gitti. Uça uça her yanı dolaştı, gördü, gözetti. Sonucunda Kutfaeddin Hayder'in nerede olduğunu anladı. Hayder, bir mağarada hapsedilmişti. Süzülüp mağaranın üstüne indi, deliğinden girip yanına gitti ve silkinip insan şekline girdi. Ağzının yârından bir parmak aldı, Hayder'in başına sürdü, kelliği iyi oldu, saçları bitti. Zincirlerini çözdü, ona selam verdi. Hayder, hastalığının geçtiğini, saçlarının çıktığını, gücünün kuvvetinin yerine geldiğini anlayınca bu gelen kişinin er olduğunu bildi (Gölpınarlı 1958: 9-11).

Kellik, önlenebilir yahut tedavi edilebilir bir hastalık olarak menkıbede aksettirilmiştir. Kelliğe çözüm olarak ağız yârından başa sürme kerameti görülmektedir. Bu sihirsel bir uygulama olarak düşünülebilir çünkü veliler topluma yansıyan kişiliklerinin elverdiği ölçüde kutsal olarak nitelendirilebilir. Bununla birlikte büyülerin taklit ve temas kaidesine göre sınıflandırıldığı düşünülürse, burada uygulanan büyüsel uygulama da temas esasına dayanmaktadır. Bunlardan hareketle bir veliye ait olan her şey kutsal ve tedavi edici olarak görülmüş bununla birlikte sağaltım ritüeli büyüsel düzlemde gerçekleşmiştir.

2. Koyun Baba Menkıbesi ve Halk Hekimliği

Bursa-Menemen ve çevresi ile Osmancık çevresi etrafında birçok kişi ve yer adı hakkında bilgi vermekte olan, menakıbında ismi Seyit Ali Olarak verilen Ko-

yun Baba, Orhan Gazi ile fetihlere katılmış bir velidir (Taşğın 2015: 120). Orhan Gazi ile birlikte fetihlere katıldığı bilinen Koyun Baba'ya ait menakıpnamede de sağaltım kerameti görülmektedir.

Koyun Baba, Hızır Nebi duasını okudu ve o sırada kiraz ağacı Tanrı'nın kudreti ile tomurcuklandı, yapraklandı, çiçeklendi ve meyve verdi. Koyun Baba o ağaca çıkıp çok fazla kiraz topladı ve verdi. Halk bu durumdan memnun olup yukarı baktı ve o esnada Koyun Baba'nın ud yerinde (avret yeri) bir ak gül ve bir kırmızı gül gördüler. Koyun Baba'ya iftira atmış olanlar bu mucize ile karşılaşınca aniden gözleri görmez, kulakları duymaz oldu. Koyun Baba kiraz ağacından iner inmez köy halkı yanına gelip ona yalvardı. Velî, halkın yakarışlarına dayanamadı ve ağzının yârından alıp seyredenlerin gözlerine sürdü ve iyileştiler (Taşğın 2017: 293-294).

Koyun Baba menkıbesinde, bakma yasağının çiğnenmesi ile birlikte ceza olarak gözün kör olması hadisesi cereyan etmiştir. Koyun Baba halkın yakarışlarına dayanamayarak ağzından aldığı yâr ile gözlerinin açılmasına vesile olmuştur. Anadolu'da hâlen mevcut olan ocaklık geleneğinde de genellikle tedaviye ihtiyaç duyulan azalara tükürülmektedir. Bu uygulamanın altyapısında ise kötü ruhların tiksindirilerek kovulması yatmaktadır.

3. Dediği Sultan Menkıbesi ve Halk Hekimliği

Konya ve çevresinde Alevî-Bektaşî ocaklarından birisi olarak karşımıza çıkan Dediği Sultan menkıbesinde iki tane veli tarafından sağaltım kerameti ile karşılaşılmaktadır:

Bir gün Dediği Sultan'ın türbesine üçler, yediler, kırklar gelir. Dediği Sultan Tanrı'ya yakararak bunlara ziyafeti nasıl vereceğini sorar. O esnada bir sürü alageyik gelir ve hepsi sütlerini verir. Dediği Sultan geyik sütünü kudret balıyla karar ve erenlere yedirir. Sultan, bu karışımın adını gevher koyar ve eğer bir insanı; tatarca, sancı ya da sarılık tutarsa bir lokma bu gevherden yutsun der. Evliya himmetiyle hastalık bedeninden uzaklaşacağını da söyler. Başka bir rivayete göre dervişler, Dediği Sultan'dan su çıkarmasını istediler. Sultan asasını yere vurunca su çıkar ve dervişler içer. Dediği, bunun üzerine her kim mezarımı ziyaret edip bu suya girerse, çıban ya da korkulu bir kan hastalığından kurtulsun diye dua eder (Taşğın 2013: 258-259).

Dediği Sultan menkıbesinde bahsi geçen geyik sütü ile kudret balının karışması sonucu oluşan gevher maddesi, büyüsel bir uygulamanın dışında alternatif tedavi yöntemi niteliğindedir. Bal ve süt karışımının insan vücuduna enerji verdiği malumdur. Fakat burada dikkat çeken husus, geyik sütüdür. Geyik bir ongun olarak nitelendirilirse Dediği Sultan'ın kutsiyetini pekiştirmesi açısından ehemmiyet arz ettiği görülmektedir. Geyiğin ongun olarak menkıbenin muhtevasında teşekkül etmesi, şamanlık müessesesi ile velayet kurumunun arasındaki ilişkiye de işaret etmektedir. İkinci sağaltım tekniği olarak da kaplıca mefhumu anlatmada görülmektedir. Dediği Sultan'ın Konya-Ilgın civarında yaşamış olabileceği göz önünde bulundurulursa buradaki kaplıcaların oluşumu ile ilgili bir anlatı olduğu da öne

sürülebilir. Velinin asasını yere vurması ile kaplıca oluşmuş, duası ile de şifa dağıtmaktadır. Su mitleri bağlamında düşünülürse bu gibi kaplıcaların da kutsal oluşu halk tarafından kültürel belleğe yerleşmiş bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

4. Abdal Musa Menkıbesi ve Halk Hekimliği

Anadolu'da telkin devri eserlerini vücuda getiren ve gerçek anlamda Türk tefekkür hayatı için insan gücü yetiştiren mutasavvıflardan birisi de Abdal Mûsâ'dır. Abdal Mûsâ, Ahmet Yesevi mensubu Horasan alp erenlerinden birisidir. O, XIV. yüzyılda yaşamıştır. Kendisi, âlim, tarikat ehli ve toplum hocası bir zattır. Abdal Mûsâ'nın Anadolu'ya gelişi ile başlayan çalışmaları, bir yandan Türk milletinin; birlik ve beraberliğini temin etmek, Anadolu'yu Türkleştirmek, İslamlaştırmak, Anadolu'yu aydınlatacak liderler yetiştirmek, bir yandan da toplumu doğruya, iyiye, güzele götürmek şeklinde özetlenebilir. Kaygusuz Abdal ise Abdal Mûsâ'ya bağlı bir erendir. Kaygusuz Abdal, hac ziyaretini kırk dervişi ile yaptıktan sonra Mekke ve Medine'den kalkıp Anadolu'ya, şeyhine gelmek üzere yola çıkar. Şam, Kutayfa, Hama-Humııs, Asi Nehri, Karye-i Seyhun, Halep-Akyol, Kilis, Ayıntab, Birecik, Bağdat, Hille, Kûfe, Necef, Kerbela, Semarra, Musul ve Nusaybin yoluyla Abdal Mûsâ Âsitânesine, Tekke köyüne gelir. Abdal Mûsâ'ya yaklaşınca:

Beğlerümüz çıkdı Avlan Göl'ün üstine   Urum abdâlları gelir dôst diyü
İver gelür Sultân Abdal Mûsâ'ya   Giydükleri nemed ile post diyü
Urum abdâlları hırka vü postın   Hastalar da gelir dermân isteyü
Bağlar gelür Sultân Abdal Mûsâ'ya   Sağlar gelür Sultân Abdal Mûsâ'ya
(Güzel 1999: XIII- 33).

Kaygusuz Abdal'ın şeyhi için söylediği koşmadan hareketle Abdal Mûsâ'nın hastalıkları tedavi ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim hastaların derman istemesi, Abdal Mûsâ'nın keramet olarak bir halk hekimliği uygulaması gösterdiğine de ispat olabilir.

5. Mevlâna ve Halk Hekimliği

5.1. Ariflerin Menkıbeleri

Mevlâna Celaleddin Rumî, dönemi ve etrafındaki veliler hakkında çeşitli bilgiler edindiğimiz Ahmet Eflaki'ye ait Ariflerin Menkıbeleri adlı eserde, Mevlâna'ya isnat edilen hastalığı iyi etme motifli iki adet örnek bulunmaktadır:

Bahaeddin-i Bahri ılıcada fena halde hastalanmıştı. Öyle ki, hayatından tamamıyla ümidi kesmişlerdi. Mevlâna hazretleri buyurdu, onu döşeği ile birlikte kaldırıp ılıcanın hamamına götürdüler ve Dağdağı havuzuna soktular. Mevlâna onu sıcak suyun içine sayılamayacak kadar batırıp çıkardı. Bütün dostlar kendilerinden geçip Bahaeddin-i Bahri'nin hayatından tamamıyla ümidi kestiler. Hazık bir doktorun hiçbir hastaya yapmadığı ve kimsenin görmediği bu garip tedavi karşısında şaşırmışlardı. Hiç kimse sesini çıkarmadı. Yalnız babasının bu halini gören oğlu Selahaddin, feryat ve figan etti. Mevlâna hazretleri, mübarek eliyle Bahaeddin'i sudan çıkardı, bir müddet dinlenmesini buyurdu. Hasta kalkar kalkmaz yemek istedi ve ani bir şifa hasıl oldu, kalkıp evine gitti ve şu şiiri okudu:

Sen şifasın. Gelip yüzünü gösterince, zahmet ve hastalık orduları gerisin geriye kaçıp giderler (Eflâkî 1973: 496-497). Diğer bir örnekte ise:

Bir gece Mevlâna hazretlerini, sadık muhipleri kırk yerde semaya davet ettiler. Mevlâna bunların hepsinin davetine icabet edip: "Gelirim." dedi. Hemen kalkıp halvete girdi ve babamla birlikte seher vaktine kadar namazla ve Tanrı'ya ibadet ile meşgul oldular. Sabah olunca davet eden kırk evin her birinden Mevlâna'nın o evlerde bırakıp gittiği birer tek ayakkabısını getirdiler. Kimisinde ayakkabısının sağ, kimisinde de sol tekini bırakmıştı. Her şahıs o geceki hayret ve hali anlatıyordu. Her biri: "Mevlâna hazretleri, bu gece evimde şöyle yaptı, şöyle söyledi." diyordu. Bu halden dolayı aralarında bir kıyamettir koptu. Halk, onun bu kerametinden şaşakalmıştı. Hâlbuki o gece Mevlâna hazretleriyle babam Şeyh Salaheddin, kendi yerlerinden ayrılmamışlardı. Mevlâna kereminin kemâlinden ve kemâlinin kereminden semaya çağıran dostların her birinin evinde temessül etmiş, onların arzusunu yerine getirmişti. Konya'nın bütün şeyhleri ve büyüklerinin hayreti yeniden arttı. Hepsi Mevlâna'yı denemekten vazgeçip insafa geldiler. Mevlâna, gelen ayakkabıların hepsini zamanın büyüklerine ve iman sahiplerine bağışladı. Bir ayakkabı da Salaheddin hazretlerine isabet etti. Çelebi Arif, o ayakkabıyı Kastamonu paşası Süleyman Paşa'ya armağan götürdü. Süleyman Paşa hadden aşırı hizmetlerde bulundu. O ayakkabılarla herhangi bir hastaya veya niyazda bulunan bir kimseye su verseydiler ne keşifler zuhur ederdi ve Tanrı'nın izni ile de hastalar iyi olurlardı (Ahmet Eflâkî 1973: 426).

İlk anlatmada Mevlâna'nın bir ölümlü hastayı kaplıca olduğu anlaşılan sıcak su havuzuna defalarca daldırıp çıkarttığı ve bu sayede hastanın iyileştiği anlatılmıştır. Bu sağaltım yöntemi alternatif bir yöntem olarak görülebilir. İkinci anlatmada ise Mevlâna'nın ayakkabısı Süleyman Paşa tarafından hastaları sağaltmak için kullanılmıştır. Ayakkabının içerisine su döküp içirmek sureti ile uygulanan tedavi yöntemi de iptidai bir inanışın ürünüdür. Hastalığın kötü ruhlar tarafından getirildiğine inanan iptidai topluluklar, iyeleri tiksindirmek yahut korkutmak adına bu tarz yöntemlere başvurmuşlardır. Burada korku fonksiyonunun izahı ise yine kutsal bir kişi olduğu düşünülen Mevlâna'ya ait kutsal bir nesne ile doğaüstünü korkutma gayesi güdülmüştür.

5.2. Sipehsalar Menakıbı

Şair ve mutasavvıf Mevlâna Celaleddin Rumi ve etrafındakiler hakkında yazılmış önemli bir başka eser de Sipehsalar tarafından kaleme alınmış menakıpnamedir. Yazarı, Sipehsalar unvanıyla tanınmış Feridun Bin Ahmed olup, eserini dostlarından birinin isteği üzerine yazmaya başlamış, ancak bitiremeden öldüğü için, onu başkaları tamamlamıştır. Bu menkıbeye göre:

Hüdavendigâr hazretleri bir gün, bir dam üzerinde durmuştu. Arkadaşlardan bir topluluk, evin içinde gerçekleri ve manaları okumakla meşguldü. Onlardan biri, şevk ve zevkinden yanık ciğerinden bir ah çekti. Bu sırada dışardan bir şahıs geçmekteydi. Bu şahıs o sesi işitince; ″Bir hastalık!″ dedi. Hüdavendigâr hazretleri dam üstünde bunu duydu ve insanlığının çokluğundan başını aşağı eğdi ve: "Hasta-

lık kime gelir, görürsün." dedi. Tanrı'nın takdirinin hükmü ile o adama kötü bir hastalık geldi. Bir süre o hastalıktan kurtulamadı, tedavisi de mümkün olmadı. Bir süre sonra, Hüdavendigâr'ın kızgınlığını hatırladı ve bu hastalığa sebebin Hüdavendigâr'ın gönlünün kızgınlığı olduğunu anladı. Kalktı, Hüdavendigâr hazretlerine gitti, inayet ve mağfiret dilemekle meşgul oldu. Tövbesi kabul edilince, o hastalık kendiliğinden kayboldu (Sipehsâlâr 1977: 8-103).

Sipehsâlâr menakıbında görülen sağaltım yöntemi; beddua, dua, mağfiret bağlamında değerlendirilmiş ve bu üç olgu esas alınarak oluşturulmuştur. Mevlâna'nın bedduası üzerine hastalanan şahıs, herhangi bir şekilde iyileştirilememiş ve sonucunda sağaltımın Mevlâna'dan özür dilemekle mümkün olabileceğini anlamıştır. Mevlâna'dan inayet ve merhamet dilemiş ve bu sayede tövbesi kabul edilerek hastalıktan kurtulmuştur.

Sonuç

Verilen bütün menkıbe örneklerinden de anlaşıldığı üzere, hemen hemen her anlatmada karşımıza çıkan hastalıkları iyi etme motifi, insanoğlunun en çaresiz olduğu konulardan birisidir. Bu çaresizliğe bir deva bulunması adına, tarih boyunca pek çok yöntem denenmiş bu sayede tıp bilimi gelişme safhalarını birer birer aşmıştır. Halk biliminin konusuna giren halk hekimliği uygulamaları da modern tıp bilimine giden yolda bir basamak olması nedeniyle önem arz etmektedir. Anadolu'da geleneğin zayıflaması ile birlikte bu uygulamalar eskisi gibi rağbet görmese de bir kült şeklinde varlığını devam ettirmektedir. Bütün bunların yanında, XI-XVI. yüzyıllar arasında yoğun bir şekilde Horasan'dan Anadolu'ya gelen velilere de bu mucizevi hekimlik uygulamaları bir keramet olarak isnat edilmiştir. İncelediğimiz menkıbelerde kimi uygulamaların büyüsel altyapısı kimilerinin ise alternatif tedavi yöntemleri ile teşekkül ettiği gözlemlenmiştir. Hacı Bektaş Veli ve Koyun Baba menkıbelerinde büyüsel, Dediği Sultan ve Mevlâna'ya ait olan anlatmalarda hem büyüsel hem de alternatif sağaltım teknikleri görülmektedir. Abdal Musa anlatmasında ise herhangi bir sağaltım metodu görülmemekte fakat veliye hastalıklardan kurtulmak için gelenlerin olduğu anlaşılmaktadır. Mütemadiyen bu velilere bağlı müritler tarafından tarikat etrafına adam toplama gayreti ile veliye isnat edilen bu keramet motifi, sözlü geleneğin etkisi ile yayılmıştır. Nitekim menkıbelerin de fonksiyonları arasında gördüğümüz üstünlük mücadelesi, bu duruma delil teşkil etmektedir. Keramet motifi olarak menkıbelerde karşılaştığımız ilkel hekimlik uygulamaları, esasen modern tıbbın gelişme basamakları arasındadır.

KAYNAKÇA

Alptekin, Ali Berat (2012), *Efsane ve Motifleri Üzerine*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Barkan, Ömer Lütfi (1942), "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar Ve Temlikler I –İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler-", *Vakıflar Dergisi*, S. 2, Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, Ankara.

Boratav, Pertev Naili (2016), *100 Soruda Türk Folkloru*, Bilgesu Yayınları, Ankara.

Ahmet Eflâkî (1973), *Âriflerin Menkıbeleri I*, Çev. Tahsin Yazıcı, Hürriyet Yayınları, İstanbul.

Ergin, Muharrem (2004), *Dede Korkut Kitabı I*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Ferîdûn bin Ahmed-i Sipehsâlâr (1977), *Mevlânâ ve Etrafındakiler -Risâle-*, Çev. Tahsin Yazıcı, Tercüman -1001 Temel Eser-, İstanbul.

Gölpınarlı, Abdülbaki (1958), *Menakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî Vilâyet-Nâme*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul.

Güzel, Abdurrahman (1999), *Abdal Mûsâ Velayetnamesi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

Kaplan, Mehmet (2016), *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3 -Tip Tahlilleri-*, Dergah Yayınları, İstanbul.

Ocak, Ahmet Yaşar (2016), *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Evliya Menâkıbnâmeleri -XV-XVI. Yüzyıllar-*, Timaş Yayınları, İstanbul.

Pehlivan, Gürol (2009), "Dinî Şahsiyetler Hakkında Oluşan Anlatılar", *Milli Folklor*, Y. 21 S. 83, ss. 88-96, Ankara.

Sakaoğlu, Saim (2009), *Efsane Araştırmaları*, Kömen Yayınevi, Konya.

Taşğın, Ahmet (2013), *Dediği Sultan ve Menakıbı –Konya ve Çevresinde Ahmet Yesevi ve Halifelerinin İzleri-*, Çizgi Kitabevi, Konya.

Taşğın, Ahmet (2015), "Nehrin Piri: Koyun Baba ve Menakıbı", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, S. 11, s. 117-174, Almanya.

Taşğın, Ahmet (2017), *Horasandan Balkanlara Ulaşan Eren Koyun Baba ve Menakıbı*, Çizgi Kitabevi, Konya.

TDK (1998), *Türkçe Sözlük*, C. 1, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

EFSANELERİN EĞİTİMSEL İŞLEVLERİ

Dr. Öğr. Üyesi Gülda ÇETİNDAĞ SÜME[*]

Türk Halk Edebiyatının Efsaneleşen Hocası
Prof. Dr. Ali Berat ALPTEKİN'e…

Özet: Sınır tanımaz hayal gücümüzün bir yansıması olan efsaneler, etkileyici ve inandırıcı gücü sayesinde edebî ürün olmalarının yanı sıra bir belge niteliği de taşımaktadırlar. Öyle ki bu edebî ürünler/belgeler; şahıs, yer, zaman ve olayların âdeta canlı/cansız tanıklarıdır. Evrensel boyutta iyiliğin, erdemin, faziletin, görgünün, merhametin ve adaletin bir tecellisi olan efsaneler, aynı zamanda evrensel insan modelinin de çizildiği ürünlerdir. "İyi insan nasıl olunur?", "İyiliğin karşılığı nedir?", "Adalet yerini nasıl bulur?" ya da "Kötülük yapanın cezası var mıdır?", "Ahlâkî değerler nelerdir ve bu değerlere uyanlarla uymayanlar nelerle karşılaşır?" gibi soruların ve cevaplarının metnin içine gizlendiği efsaneler, dilden dile anlatılarak kadim zamanlardan günümüze ulaşmış ve bir eğitim aracı haline gelmiştir. Efsanelerin sonunda iyilerin alkışlandığı, kötülerin kargışlandığı, adaletin yerini bulduğu idealize edilmiş bir dünya gözler önüne serilmektedir. Efsanelerde her şeyin mükemmel işlemediği ancak er ya da geç hakkın yerini bulduğu, çıkarılan hisselerle belirtilmektedir. Bütün bu soruların ve cevaplarının doğrudan değil de edebî bir üslup ve tarzda yansımasını bulduğu efsaneler, bir eğitim aracından daha fazlasıdır. Bu yönüyle efsaneler, eğitimsel işlevleri bakımından halk edebiyatının önemli ürünlerinden biridir. Bu makalede, efsanelerin eğitimdeki işlevleri ve önemi, metinlerden hareketle değerlendirilerek eğitimdeki rolü tespit edilecektir.

Anahtar Kelimeler: *Efsane, eğitim, kültür, ileti*

Educational Functions of Legends

Abstract: Legends which are a reflection of our limitless imagination are taken as a document thanks to their impressive and credible power together with being literary work. These literary works/documents are virtually animate/inanimate witnesses of person, place, time and events. Legends which are the out break of goodness, virtue, merit, good breeding, mercy and justice are works in which universal human model is drawn. Legends in which questions of "How can we be a good person?", "What is the provision of goodness?" or "Is there a punishment in return for evil?", "What are the moral values and what do people who obey these values or don't obey these values face?" and their answers are hidden in the text reache sourage from archaic times by being talked about and be comes an education medium. An idealized world in which good people are clapped, bad people are confronted, the justice is secured is unfolded at the end of the legends. The fact that not every thing goes perfect but justice is served sooner or later is stated in the legends through pointing moral. Legends in which all these questions and their answers have found their reflections not directly but through a literary one and style are more than an education medium. With this aspect legends are works of folk literature which has an important role in

[*] Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, gcetindag@firat.edu.tr

terms of its educational function. In this article the functions and importance of legends will be within the scope of texts and the role in education will be detected.
Keywords: *Legends, education, culture, message*

Giriş

Hayat, yaşanmışlıklardan ve tecrübelerden ibaret olan bir okul gibidir. Geçmiş, insana her yönüyle bir ders verirken, gelecek de deneyimlerden çıkarılacak bir nasihat niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda insan hayatına ışık tutan, aslında özünü de insan hayatından alan halk edebiyatı ürünleri, ders verici nitelikteki ürünlerdir. Elbette halk mahsullerinin asıl işlevi ve ana hedefi insanları sadece eğitmek değildir. Halk mahsulleri aynı zamanda duyguları dile getirmek, güzel vakit geçirmek, eğlenmek/eğlendirmek, güldürmek, ağlatmak, uyutmak/uyandırmak, avutmak, geçmişi yâd etmek gibi pek çok işleve sahiptir. Hangi amaçla söylenmiş olursa olsun halk edebiyatı ürünlerinin tamamından çıkarılacak bir hisse, alınacak bir öğüt vardır. Anlatıcı/söyleyici/aktarıcı/yakıcı/okuyucu; farkında olmadan tecrübe ettiği, biriktirdiği, edindiği bütün bilgi birikimini ve deneyimlerini ders niteliğinde kendisinden sonraki kuşaklara öğretir. Geçmiş, bir ders gibi geleceğe ışık tutacak mahiyete bürünür halk mahsulleriyle. *"Toplumun sahip olduğu hafıza, edebî metinler aracılığıyla geçmişten günümüze ulaşır. Bu yönüyle edebî metinler, kültürel kodların kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlayan bellek mekânlarıdır."* (Özdemir 2016: 288). Bellek mekânlarının var olması ve korunması kültürel kodların varlığına, tahrip edilmesi ise kültürel kodların yok olmasına işarettir. Bu durum bir milletin kültürel anlamda varlık-yokluk mücadelesinin bir özetidir.

Geçmiş ve gelecek arasında kültürel bir bağ ile nesilleri birleştiren ve eğitimin aktarıcısı olan halk edebiyatı mahsullerinden biri de efsanelerdir. İnandırıcı ve ikna edici yönüyle eğitsel rolü en etkili halk edebiyatı türlerinden biri olan efsane, *"Dinî, inandırıcı, kısa, nesir şeklindeki halk anlatmalarıdır."* (Alptekin 2012: 15) şeklinde tanımlanmaktadır. Sınır tanımayan hayal gücünün yansıması olan efsaneler, etkileyici ve inandırıcı yönü bakımından edebî ürün olmalarının yanı sıra bir belge niteliği de taşımaktadırlar. Bu edebî ürünler/belgeler; şahıs, yer, zaman ve olayların canlı/cansız tanıkları olarak kabul edilmektedirler.

Efsanenin anlattıkları ve hafızalarda bıraktığı mesaj, kişinin tutum ve davranışlarını doğrudan ya da dolaylı olarak etkiler. Hayata dair kararlarında tercihlerini belirleyebilir, yolunu çizebilir. Nezaket çerçevesinde davranmayı, doğayı sevmeyi, şükretmeyi bilmeyi, kendisiyle ve yaşamla barışık olmayı, bu dünyaya geliş amacını kavramayı, özünü ve sözünü bilmeyi gerektirir. Daima iyiyi ve güzeli istemeyi öğütler. Günümüzde kişisel gelişim, uzlaşım, evrenle barışık olma, arketipsel yolculukta erginlenme gibi tabirlerle adlandırdığımız çözümlemeleri ve sonuçları, atalarımız yüzyıllar öncesinden anlattıkları efsanelerle az ve öz sözle vermeyi başarmıştır. İnsanın bu dünyaya geliş amacını kavramış olması, iyiyi, doğruyu ve güzeli araması, yolculuğunu doğru yöne ve doğru kişilerle yapabilmesi, yerinde kararlar verebilmesi, şükretmeyi öğrenmesi, önce kendisinden başlayarak ailesine, çevresine, hayvanlara, tabiata kısacası tüm evrene olumlu enerji gönderebilmesi, tam anlamıyla kendini gerçekleştirebilmesi, efsanelerin ana temleridir.

Efsaneler, içerdikleri iletilerle sabırlı olmayı, iyi duygular taşımayı, saygı ve sevgiden yana olmayı, her daim ölçülü davranmayı öğütlerken; kıskançlık, hainlik, zalimlik, kin ve nefret gibi olumsuz duygulardan kaçınmanın gerekliliğini de vurgulamaktadır. Bu iletiler verilirken çok etkili ve yaptırım gücü oldukça ağır bir üslup kullanılır. Tasvip edilmeyen tutum ve davranışlar "taşa dönüşmek" gibi en ağır cezaya çarptırılarak karşılığını bulur. Böylece suç ve ceza hayat boyu ibret-i âlem olacak, herkese anlatılacak ve hafızalardan asla çıkmayacaktır. Efsaneler aracılığıyla verilen bu eğitim de yediden yetmişe her kesime her yönüyle hitap edecektir.

Eğitim, bireyin doğduğu andan itibaren başlayarak yaşamını sonlandırdığı ana kadar devam eden bir süreçtir. Bu sürecin doğru, yerinde ve bilinçli yönetilmesi sağlıklı bireylerin, dolayısıyla sağlıklı nesillerin yetişmesini sağlar. Kültürün var olması, korunması, yaşatılması ve kuşaklar arasında geçerliliğini sürdürmesi de eğitim sayesinde kalıcı hale gelir. Bireyin gözlerini dünyaya açtığı andan itibaren önce aileden sonra çevreden daha sonra da okuldan edindiği, yaşam boyunca devam eden eğitimin niteliği ile bireylerin niteliği doğrudan birbirini etkiler ve bir su dalgası misali insanlara geçer. Böylelikle bir kişiyle başlayan eğitim halkası çok geniş boyutlara ulaşır. Eğitimin yaygınlığı, kişiler arası ve toplumlar arası ilişkileri de düzenler ve medeniyet seviyesini artırır. Bireyleri ve toplumları bulunduğu durumdan yüksek seviyelere çıkartabilen, gelişmişlik düzeyini belirleyen eğitimin önemli ana malzemelerinden biri de elbette kültürel varlıklardır. Kültür, eğitim gibi sonradan kazanılmaz. Milletlerin kültürleri kadim geçmişlerden taşınarak, sürdürülerek gelir. Milletin dili, dini, inancı, yaşam tecrübesi, töresi, görgüsü, gelenek ve göreneği kültürün birer parçasıdır ve o milletin belirleyici aynı zamanda ayırt edici kimliğidir. Bu kimlik, insanları ve toplumları şekillendirip onlara sirayet eden önemli bir unsurdur.

Kimliğin belirleyicisi olan kültürel unsurların varlığı kadar korunması ve gelecek nesillere aktarılması da oldukça önemlidir. Bu noktada eğitimin varlığı ve işlevi devreye girmektedir. Bir çocuğa uzun uzadıya anlatılan olaylar, verilen dersler, bir fıkradan çıkarılan hisse kadar etkili olmaz yahut edilecek bir nasihat, atasözlerinin ilettiği aynı etkiyi yaratmaz. Tarihin en iyi edebî tanıkları destan metni şeklinde somutlaşarak karşımıza çıkar. İyiyi ve kötüyü, doğruyu ve yanlışı, güzeli ve çirkini ayırt etmede masalların önemi inkâr edilemez. Hataların bedellerini ödemede efsaneler kadar etkili bir söylem yoktur. Çocukluktan itibaren bu davranış edimini kazandıran en iyi yollardan biri halk edebiyatı ürünleri ve bunların aktarılış biçimleridir.

İnsanı taşa dönüştüren, kuş ya da başka bir hayvan olarak görebilen, tabiatı istediği gibi canlandırıp, istediği şekilde değiştiren insan muhayyilesi bütün bunları boş bir çaba için değil yaşadıklarına duyduğu inanç uğruna ve dolayısıyla bilinçli ya da bilinçsiz olarak eğitim-öğretim amacıyla düşünüp yaygınlaştırmaktadır. Örneğin söylenilen sıradan bir söz ya da anlatılan bir olay insanları sıkabilir, bunun yerine efsaneler vasıtasıyla verilen öğüt daha etkili ve kalıcı olabilir.

Efsanelerde saygı, sevgi, sabır, merhamet, hoşgörü, dürüstlük, erdemli olma, iyi niyet, sözünde durma gibi olumlu vasıflar mükâfatlandırılırken; kıskançlık, cimrilik, zalimlik, yalancılık, asi olma, hilekârlık, saygısızlık gibi olumsuz davranışlar dua ve beddualar yoluyla cezalandırılır. Bu bakımdan efsanelerin verdiği eğitimsel işlevlerin çok yönlü olduğunu ve her efsanenin bir mesaj içerdiğini söyleyebiliriz. Bu doğrultuda efsanelerde değerlerle ilgili verilen kazanımları belli başlıklar altında toplayarak şu şekilde örneklendirebiliriz:

1. Saygılı Olmayı Öğretme

Efsanelerin temel hedeflerinden ilki ve belki de en önemlisi saygıyı ve saygılı olmayı öğretme çabasıdır. Saygı, bireyin kendisiyle başlayan bir süreçtir. Kendisine saygı duymayan, başkalarına da saygı duymayı bilmez. Saygı, insanda bulunması gereken en önemli erdemlerdendir ve her vasfın başında saygı gelmelidir. İnsanın doğasında var olması gerektiği için efsanelerin de doğasında saygı ana temdir.

Efsaneler aracılığıyla Allah'a, Peygamber'e, Kur'an-ı Kerim'e, inanca, nimetlere, büyük zatlara, anne-babaya, gelenek ve göreneklere, garibanlara, acizlere saygılı olma öğretilirken, saygısızlık yapmanın kötü tarafları da anlatılarak bedelinin ağır olduğu özellikle taş kesilme motifi ile gösterilir. Anadolu'nun çoğu bölgesinde varyantlarıyla anlatılan efsaneye göre; ekmek yapan bir kadın, çocuğunun altını acele ettiği için deve sütüyle temizler. Yaptığının karşılığını da taşa dönüşerek öder (Sakaoğlu 2004a: 56-57). Bazı varyantlarda da çocuğunun altını ekmekle temizleyen kadının hazin sonuna şahit oluruz. Çoğunlukla taşa dönüşme cezasına rastlanırken bazen de çocuğunun altını ekmek ya da elinin hamuru ile temizleyen kadının kaplumbağaya dönüştüğü görülür (Güler 2000: 133). Bu efsane ile yanlış tutum ve davranışların, nimete karşı saygısızlığın cezasının yarına kalmadan anında taşa ya da bir hayvana dönüştürülerek verildiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Nimete hürmet etmeyen, onun değerini bilmeyen kimselerin sonu elbette ibretlik olacaktır.

Kaplumbağalarla ilgili bazı efsanelerde de saygısızlık yapan kişilerin kaplumbağaya dönüştüğü anlatılmaktadır. *"Efsanenin konusuna göre bazen bir tüccar, değirmenci, çiftçi, ihtiyar, güzel bir kız veya gelin olan kaplumbağa, işlediği bir suç ya da yaptığı bir yanlıştan dolayı bazen Tanrı'nın bir cezası olarak, bazen herhangi bir kimsenin bedduası ile bazen de kendi duası ile kaplumbağaya dönüşür."* (Şimşek 2016: 54). Saygısızlık yapmanın en ağır bedeli taş kesilme motifidir. Ancak zaman zaman kuşa, kaplumbağaya ya da başka bir hayvana dönüşme ve suya gark olma gibi cezalar da saygısızlığın bedeli olarak görülmektedir. Bütün bu cezaların ortak amacı insanlara saygıyı öğretme konusunda bir ders vermektir.

Aile büyüklerine saygı gösterme, Türk kültürünün temel yapı taşlarındandır. Bu yapı taşının yerinden oynatılması, ailenin dolayısıyla toplumun temelden sarsılmasına neden olmaktadır. Bu nedenle halk arasında büyüklere karşı gelenlere, şükretmeyi bilmeyip nankörlük ve saygısızlık yapanlara söylenilen "taş olursun" ifadesi, kolektif düşüncenin geçmişten günümüze bir yansıması olarak görülebilir.

Efsanelerde ayrıca nimete saygısızlık, adağın yerine getirilmemesi, âşıkların duası, pirin duası, emre karşı gelinmesi ve yalan söyleme üzerine taş kesilme motifleri görülmektedir. Aynı zamanda istenilmeyen bir evlilik sonucunda da gelin alayının ya da çeyiz sandığının dua ve beddua sonucu taş kesildiği görülmektedir (Alptekin 2012). Taş kesilme, ölümden daha ağır bir ceza olarak kabul edilmektedir. Çünkü taşlaşan vücut yok olup gitmeyecek her daim gözler önünde kalacaktır. Bu durum taşlaşan yüreklerin somutlaşmış hali olarak sembolleşecektir.

Yine başka bir efsaneye göre, zamanında, gelin giden bir kız, babasının elini öpüp hayır duasını almadığı için onun bedduasına maruz kalır ve taşa dönüşür (Sakaoğlu 2004a: 20). Gelin olan kızların anneye, babaya, büyüklere, baba evine, çeyizine, verilen değere ve emeklere karşı nankörlük yapması, bunun sonucunda da taşa dönüşmesi ile ilgili birçok efsane anlatılmaktadır. Baba evinden ayrılan her genç kız ya da erkek, kendisine yapılan iyiliğin kıymetini bilmeli, ufak tefek eksiklikleri görmemeli, büyüklerine saygıda kusur etmemelidir. Aksi takdirde hayatının geri kalanı da onun için bir cezaevine dönüşür.

Gerçek hayatın bir yansıması olan efsanelerde saygının yerini saygısızlığın aldığı bir dünya ve o dünyada yaşayan insanlar yok sayılır. Yaratılan bu farkındalık ile saygının ve saygısızlığın, iyiliğin ve kötülüğün sınırları çizilmiş olur.

2. Millî Bilinci Benimsetme

Millî birlik ve beraberliğin önemini anlatmada, vatan sevgisini aşılamada, dirliğin ve bütünlüğün sağlanmasında efsaneler çok iyi bir eğitim vasıtasıdır. Efsaneler aracılığıyla millî duyguları küçük yaşlardan itibaren benimsetmek, büyüklerin üzerine düşen bir vazifedir.

Vatan savunmasında, fetihlerde, savaşlarda kelle koltukta savaşanların, galibiyet yolunda mücadele edenlerin, vatan uğruna can verenlerin daima dinî-mistik yardımcıları vardır. Manevi büyüklükleriyle vatan kahramanlarının yolculuklarında onları yalnız bırakmayan ulu kişiler; kahramanların yol göstericisi, rehberi, yardımcısı, kurtarıcısı konumundadırlar. Bu ulu kişilerle kahramanlar arasında anlatılanlar, vatanı uğruna şehitlik mertebesine ulaşanlar, kelle koltukta olduğu halde mücadele edenler, efsanelere yansıyan millî ruhun bir işaretidir.

Efsaneye göre, Kars Kalesi'nin kapı muhafızı olarak Ermenilere karşı saatlerce mücadele eden Celal Baba'nın, mücadele sırasında başını gövdesinden ayırırlar. Başının düştüğünü gören Celal Baba, başını koltuğunun altına alarak düşmanla mücadeleye devam eder. Bu durumu gören düşmanlar kaçıp giderler. Celal Baba, düşmanın kaçtığı haberini aldıktan sonra, kale kapısında şehitlik mertebesine ulaşır (Sakaoğlu 2004a: 243-244). Bu ülke, başı gövdesinden ayrıldığı halde düşmanla mücadele eden, vatanın bir karış toprağını bile vermemek için canını hiçe sayan, öldükten sonra bile kale muhafızlığını bırakmayan nice Türk insanının kanıyla sulanmıştır. Bu bakımdan vatan toprağının her zerresi Türk insanı için çok kıymetlidir. *"Kesilen başa aldırmadan, başı yerden kaldırarak savaşmaya devam etme, hiçbir şeyin kişiyi yolundan ayıramayacağını, isyanının büyüklüğünü, istikrarının gücünü gösterir. İzlenilmesi gereken yolu emreden akıldır. Bu anlamda başı yerden*

kaldırma, değerlerine bağlı, erdemli, ahlâklı bireyler olmanın ve yetiştirmenin önemini, kararlar verirken aklın ve bilincin birlikteliğinden ayrılmama mesajlarını içerir." (Şenocak 2017: 97-98). Çünkü baş, parça-bütün ilişkisi bağlamında kahramanı temsil eder. Sonunu düşünen ise hiçbir zaman kahraman olamaz. Başı kesildiği halde mücadelesine ara vermeden devam eden, sonsuzluğa adını yazdırmış olur.

Allah katında, vatanı uğruna canını gözetmeden mücadele edenlerin mertebeleri oldukça yüksektir. Canını, vatanı uğruna feda edenlerle ilgili başta Çanakkale şehitleri olmak üzere pek çok şehit, eren, evliya ve velilerle ilgili çeşitli efsaneler bilinmektedir. Abdurrahman Gazi, Kurşun Çavuş (Sakaoğlu 2004a), Kıbrıs'taki Gazi (Sakaoğlu 2004b), Ankuzu Baba, Arap Baba, Ahmed-i Peyki'nin Kerameti, Fet-Ahmet Baba, Sultan Kubeys, Şeyh Hüsamettin Aseli, Bayram Baba Hazretleri (Güler 2000) büyük zatlar üzerine anlatılan efsanelerden sadece bazılarıdır. Bu efsanelerin hepsinin ortak özelliği, millet olma bilincinin aşılanması, ben değil biz olabilme yetisinin farkındalığı ile millî duyguları anlatmasıdır.

Tarihî mekânlar, camiler, kaleler, türbeler, köprüler, medreseler, hanlar, hamamlar, çeşmeler vs. ile ilgili anlatılan efsanelerde de millî kimlik kazandırma söz konusudur. Millî değerlerine sahip çıkıp millî bilincini kaybetmeyen toplumların var olabileceğine inanan atalarımız, değerlerinden uzak toplumların varlıksal alanlarının tahrip olmaya mahkûm olduğunu iyi bilmektedir. Bu sebeple halk; Bursa Kalesi, Çifte Minareler, Kınalı Parmaklar ve Boyacı Camii (Sakaoğlu 2004b), Süt Kalesi, Saray Hatun Camii (Güler 2000) vb. gibi efsaneleri dilden dile gönülden gönüle anlatarak yaygınlaştırmaktadırlar. Böylece kutsal varlık alanları öğretilerek bireyin ve milletin özünden kopmaması sağlanmakta, ötekileştirilmesine engel olunmaktadır.

Malatya iline bağlı olarak anlatılan Somuncu Baba'nın Balıkları efsanesinde de millî-dinî bilincin aşılanması söz konusudur. İnanışa göre Darende'ye yakın bir bölge olan Zaviye Mahallesi'ndeki balıklar gazidir ve bunların yenmesi uygun değildir. Çünkü Kıbrıs Barış Harekâtı sırasında bu balıklar birdenbire kaybolur, harekât sona erince de geri dönerler. Aynı balıklar daha önce de İstiklâl Savaşı sırasında dört yıl boyunca kaybolmuş, sonradan geri dönmüşlerdir. Hatta bazı balıkların yaralı olması da bu durumu kanıtlar niteliktedir (Alptekin 2012: 131-132). Balık, kutsallık atfedilen hayvanlar arasındadır. Balıklı Göl efsanelerinde avlanması yasaklanan, eti yenmeyen ve kutsal sayılan balıkların var olması bu fikri doğrulamaktadır (Şimşek 2012: 381). Ölümsüzlük suyunun bulunmasına vesile olan balıklar, Türk düşünüş ve inanışında daima kutsal bir varlık olarak kabul edilmiştir. Ayrıca *"Balığın kaybolduğu yer, Hızır'ın doğum yeridir. Balık, âdeta Hızır şekline bürünerek yeniden dirilmiştir. Balık bir tür gizli bir işarettir."* (Şimşek 2012: 381-382). Pek çok yere bağlı olarak anlatılan efsanelerde balıklar; kutsî, şifa verici, ölümsüzlük ilacı, vatan bekçisi gibi ebedîliğin sembolü haline gelmiştir. Vatanı uğruna mücadele edenler sadece insan görünümündeki kişiler değil aynı zamanda bir ruhu olduğu düşünülen varlıklardır. Bu varlıkların tamamı, millî duyuşun somutlaşmış halidir.

Kültürümüzde millî bilinci anlatan pek çok efsane ile dinî-mistik nitelikteki efsanelerin iç içe geçtiği ve genellikle birlikte anlatıldığı görülmektedir. Manevi terbiye, dini-mistik bir hava içinde genç kuşaklara öğretilerek hem millî bilinç aşılanır hem de din öğretisi kazandırılır.

3. Dinî-Mistik Duyguları Aşılama

İnanç, öncelikle öğrenilmesi gereken ve vicdanen yaşanan bir meseledir. Bu vicdanî duygunun gönüllere nakşedilmesi ise kutsî yönü yüksek mertebelerde olan kimselerin kerametleriyle vücut bulmaktadır. Edilen duaların da bedduaların da karşılığını bulması, ibret olacak derslerin verilmesi ve bu doğrultuda erenlere dair mucizevî yaşamların anlatılması, dinî-mistik konulu efsanelerin en belirgin özellikleridir. Velilerle, erenlerle, evliyalarla, ulu zatlarla ilgili anlatılan mucizevî efsaneler ders verici nitelikteki anlatılardandır.

Bu konuda Sultan Kıbisî, Şeyh Derviş Efendi, Şeker Baba, Mehmet Baba, Şeyh Ömer, Üç Şehitler, Ali Baba, Munzur Baba, Abdulvahap Gazi (Alptekin 1993), Hacı Ömer Baba, Hacı Ali Efendi, Dağıstanlı Hoca (Güler 2000) gibi din büyüklerinin başlarından geçenler, inanış konulu efsanelerdir -ki bu anlatılara menkıbe adı da verilmektedir- ve bu efsanelerde kerametlerinin anlaşılması üzerine gözlerden yitip giden erenlerin dinî-mistik hikâyeleri anlatıla gelmektedir. Kurşunlu Cami'nin Sakalı Şerifi, Ulu Camii Minaresi ve Karadut Ağacı (Güler 2000) gibi din büyükleri ile beraber dinî bir olaya bağlı olarak anlatılan mistik konulu efsaneler de eğitici nitelikteki menkıbelerdendir.

Hac farizasını yerine getirme ile ilgili hoca, eren, evliyalara bağlı olarak pek çok menkıbe/efsane anlatılmaktadır. Bu anlatılarda, kalp güzelliği ve iyi niyeti ile Allah'ın takdirini kazanan insanların hikâyeleri ibret olarak dilden dile dolaşmaktadır. Anlatıya göre; Beyzade Hoca, yaşadığı bir olay neticesinde hac parasını hacca giderek değil de ihtiyaç sahiplerine dağıtarak kullanmayı uygun görür. Hac zamanı gelince hacca gidemeyeceğini arkadaşlarına bildirir. Ancak arkadaşları hacca gittiklerinde Beyzade Efendi'nin kendilerinden önce hacda olduğunu görüp şaşırırlar (Güler 2000: 11-12). Bu durum, din büyüklerinin yaşamlarından hisse çıkarılabilecek eğitici yönlerindendir. Dinî vecibelerin yerine getirilmesi, dinin gereklerindendir. Ancak bu dünyada insanın sevap ve günah hanesine nereden, nelerin yazılacağını bilmek mümkün değildir. Bu doğrultuda tam inanç, doğruluk, samimiyet, kalp temizliği, dürüstlük, gözünü haramdan sakınmak, iyi niyet, güzel ahlâk gibi üstün vasıflar efsaneler aracılığıyla öğütlenir. İslam dininin önem verdiği insani değerler, kerametleriyle velilerin dünyasından örneklendirilerek somut hale getirilir.

Vaktiyle bir çoban, sabahları hayvanlarını otlatmaya götürür. Çoban, iman ve itikat sahibi olmasına rağmen nasıl ibadet edeceğini bir türlü bilemez. Ona göre süt ve yoğurt pek kıymetli olduğu için "Allahım geliver, sütümü, yoğurdumu yiyiver." diyerek her gün Allah'a ibadet etmeye çalışır. Günün birinde bir veli, bu meczup çobanı görür ve merakla ne yaptığını sorar. Çoban da Allah'a kulluk vazifesini yerine getirmeye çalıştığını söyler. Veli, çobana ibadetin nasıl yapılacağını

gösterip oradan ayrılır. Çoban da yeni öğrendiklerini uygulamaya çalışır. Ancak ne yapacağını unutur ve velinin arkasından seslenir. Veli dönüp bakar ki kendisinin dizlerine kadar girerek geçtiği sudan çoban yürüyerek geçmektedir. Bu durumu gören veli, çobana "Sen yine ibadetini bildiğin gibi yap." der (Sakaoğlu 2004a: 111-112). Veli vasfı taşıyan delilere dair anlatılan efsaneler, gönül gözüyle görebilen, dış görünüşüyle değil iç görünüşü itibariyle değerlendirilmesi gereken büyük zatların varlık felsefesinin özünü yansıtır. İnsanın bu dünyaya geliş amacını ve varlığının konumlanma değerini en öz biçimde anlatan efsaneler, bu anlamda oldukça dikkate değerdir.

4. Yardımseverliğin Önemini Gösterme

Karşılık beklenilmeden yapılması gereken bir davranış biçimi olan iyilik ve yardımseverlik, insani değerlerden belki de en önemlisidir. Yardım, bireyin aslî vazifelerindendir ve ihtiyaç duyan herkese karşı yerine getirilmesi gereken bir sorumluluktur. Bu davranışın doğruluğunu ve önemini öğütleyen pek çok efsane anlatılmaktadır. Efsanelerde daima yardımseverlik övülürken bu özellikten mahrum insanların başına gelenler de ağır bir yaptırım gücüyle eleştirilir. Dolayısıyla yardımsever insanlar alkışlanırken, yardımsever olmayanlar da efsane diliyle kargışlanır.

Çeç Dağı efsanesinde, fakir bir köylüye buğdayından vermeyen çiftçi, köylünün bedduası sonucunda buğdaylarıyla birlikte taşa dönüşür (Sakaoğlu 2004a: 42-43). İnsanların taşa dönüşmeleri elbette sembolik bir anlatımdır. Taş yürekli tabiri de bu sembolik anlatımın bir yansımasıdır. Halk, kendi bakış açısıyla iyilikten nasibini almayanları taşlaştırarak onlara gereken cezayı vermesini bilir.

Özellikle göllere bağlı olarak anlatılan efsanelerde de daima yardımseverliğin önemi gösterilmeye çalışılır. Hazar Gölü, Efteni Gölü, Sapanca Gölü gibi birçok göl efsanesinde aynı konu işlenir. Bir köye günün birinde Hızır/hamile kadın/gariban/dilenci gelir. Halkın ona yardım etmemesi sonucunda duruma içerleyen kişi, içten bir beddua eder ve bu bedduaya bağlı olarak o bölge sular altında kalır. Zamanında yerleşim yeri iken sonradan göle dönüşen bölgeye bağlı olarak anlatılan efsanelerde iyilik, yardımseverlik, merhamet gibi insani değerlerin önemi gösterilerek, değerlerini yitiren insanlara ders verilmek istenmektedir.

5. Misafirperverliğin Önemini Öğütleme

Türk kültüründe misafir ve misafirperverlik evin bolluğu, bereketi, kısmeti, neşesi anlamına gelmektedir. Eve gelen her konuk Tanrı misafiri olarak bilinir ve ona göre muamele görür. Misafiri gelmeyen evler yadsınır, misafir sevmeyen kadınlar/erkekler dışlanır. Bu bakımdan misafirperver olmayanlar, toplumda dolayısıyla efsanelerde eleştirilir sadece eleştirilmekle de kalınmaz. Misafire değer vermeyen insanlara iyi gözle bakılmaz. Kefen Getiren adlı efsanede de misafirperverlik vasfını yerine getirmeyen köylüler, zavallı bir adamı misafir etmezler ve dışarıda bırakırlar. Ertesi gün bir mağarada adamın ölüsünü bulunca hatalarını anlarlar (Alptekin 1993: 43). Efsanelerde meczup, gariban, öksüz, yetim, hamile ve kimsesizlerin duası da bedduası da mutlaka gerçekleşir. Bu yönüyle herkesin bir sahibi

olduğu bilinmelidir. Efsanelerde, *"Misafirine iyi davranan ev sahibi ödüllendirilmiş, kötü davrananlar ise acımasızca cezalandırılmıştır. Böylece, insanların, birbirine destek olması, güvenmesi, karşılıksız olarak ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarının giderilmesi ve birlik içerisinde hareket edilmesi gerektiği konusunda mesajlar verilmeye çalışılmıştır."* (Şimşek 2014: 82).

Zamanında bir velinin yolu Niğde'ye düşer. Veli; aç, susuz, uykusuz ve yorgundur. Bu esnada bir çobanla karşılaşır. Çoban, onun bu halini hemen fark eder ve yanındaki tek elmayı da veliye verir. Veli, bu durumdan çok memnun olur ve; "Allah'ım susuzluğum, açlığım, yorgunluğum çoban sayesinde geçti. Bu çobanı ağzı dualı et, bu toprakların elmalarını da lezzetli ve sulu yap." diyerek dua eder (Sakaoğlu 2004: 212-213). Misafirine gerekli hürmeti gösteren insanlar, rızıklarını kazanmış, kısmetlerini artırmış olurlar. Efsanelerde, misafire gereken hürmeti gösteren insanlar ödüllendirilirken, değer vermeyen ev sahipleri de cezasını bulmaktadır.

Toplumun uyması gereken değerler, efsaneler aracılığıyla hatırlatılır ve insanların olumlu tutum ve davranışlarını daima korumaları, olumsuz tutum ve davranışlarını ise terk etmeleri öğütlenir.

6. Doğru Söylemenin Önemini Belirtme

Doğruluk ve güven, bireyin taşıyabileceği önemli kişilik özelliklerindendir. Karşıdaki insanın güvenini kazanmak ya da kaybetmek, bireyin hayattaki rolünü de belirler. Zira doğruluktan yana olan kendisiyle barışık olandır. Efsanelerde bu değerlerden yoksun insanların cezası yine en ağır bedellerle karşılığını bulur.

Zamanında çok güzel bir kız yaşarmış. Bu kızın pek çok talibi varmış ama babası, kızını rahat ettirecek birini beklermiş. Çevredeki kıskanç insanlar ise adama, "Kızın kötü yolda." diyerek yalan söylemişler. Baba da kızını dağlık bir yerde, tek başına ölüme terk etmiş. Ancak kızı ölmemiş. Babası bunu duyunca yaptığının pişmanlığıyla onu aramaya çıkmış fakat giderken bir tepede ölmüş. Zaman içerisinde onun öldüğü yere Babatepe, kızının öldüğü yere ise Sarıkız Tepesi adı verilmiş (Sakaoğlu 2004: 101-102). Gerçek, bazen göründüğü gibi olmayabilir. Bu sebeple efsanelerde yalan-doğru, kötü-iyi gibi zıtlıklardan hareketle doğruyu bulma yolu gösterilir. Yine Şahitler Kayası (Sakaoğlu 2004a: 54) adlı efsanede yalan söylemenin ne kadar kötü bir şey olduğunu anlatmak ve öğretmek için yalan söze yemin eden kişilerin taşa dönüştüklerine vurgu yapılmaktadır. Yalan söyleyenlere ceza verildiğine dair efsane dilden dile anlatıla gelmekte, böylece gelecek nesillere bu yanlış hareketin cezası gösterilmek istenmektedir. Çünkü doğruluk, şartlar ne olursa olsun vazgeçilemeyecek bir özelliktir ve doğruluktan ayrılanlar zamanla başkalarını değil sadece kendilerini aldattıklarını anlarlar.

7. Büyüklerin Sözünü Dinlemeyi Sağlama

Efsanelerde öğütlenen bir davranış biçimi de büyüklerin sözünü dinlemektir. Nitekim büyüklerin sözü tecrübelerden, yaşanmışlıklardan süzülüp gelen hayatın özüdür. Büyüklerin sözünü dinlemeyen kişilerin başlarına gelenlerin hazin sonu da efsaneler aracılığıyla öğretilmeye çalışılmaktadır.

Günün birinde kuşlar, göç zamanlarına karar vermek için ormanda toplanmışlar. Bütün kuşlar, toplantı haberine uymuş, sadece orman horozu söz dinlememiş. Sabah olunca kuşlar, orman horozunu beklemiş, gelmeyince sıcak ülkelere doğru göç etmişler. Kuşların gitmesiyle yalnız kalan orman horozu çok pişman olmuş, gittikleri yolu da bilmediği için yapayalnız kalmış ve başlamış ağlamaya. O kadar çok ağlamış ki ağlamaktan gözleri kıpkırmızı olmuş. Orman horozunun gözlerinin o günden beri kırmızı olduğu söylenmektedir (Sakaoğlu 2004b: 33-34). Büyüklerin ve tecrübe sahibi kimselerin, öncülerin sözlerini dinlemeyenler daima bir adım geride kalırlar. Geçmiş hayatın izleri, deneyimleri geleceğe ışık tutar. Bu ışık, yolu olabildiğince aydınlatır. Büyüklerden ve büyüklerin tecrübelerinden yararlanmayanlar pişmanlığa mahkûmdur ve son pişmanlık da maalesef fayda vermez. Hayata dair çıkarılabilecek pek çok ders, efsanenin satırları arasına gizlenmiştir. Yanlış karar verip, burnunun dikine gitmenin, kişiyi yarı yolda bırakacağı düşüncesi de bu efsane ile işlenmektedir.

Bir başka efsanede de halkın ahlakının bozulması üzerine, pir nasihat ederek insanları düzeltmeye çalışır. Ancak halk, piri dinlemediği gibi onu bir yere kapatır. Bu hareketleri neticesinde de taş kesilir (Sakaoğlu 2004a: 27-28). İnsanın, bu dünyaya geliş amacından şaşması, sonunun kötü biteceğini göstermektedir. Efsanelerde ahlakın yerini ahlaksızlığın aldığı bir dünyanın yok sayıldığı gözler önüne serilmektedir. Doğruluktan ayrılanlar, adil olmayanlar, büyüklerin sözlerine itibar etmeyenler, saygı ve sevgi çerçevesinden ayrılanlar, efsaneler aracılığıyla uygun bir dille ikaz edilir.

8. Sözünde Durmayı Öğretme

Verilen sözü tutmak, sözünde durmayı öğrenmek, sağlam bir kişilik göstergesidir. Zira söz vermek, bir yemin hükmündedir. Bu sebeple “Söz ağızdan bir kez çıkar.” ifadesi dillere yerleşmiştir. Olumsuz duruma yol açabilecek bir davranış olarak verilen sözün tutulmaması ile ilgili nasihat içeren pek çok efsane anlatılmaktadır.

Taş Kesilen Kadın efsanesinde, annesini ziyarete giden bir kadın, karlı ve soğuk bir günde karşı yola geçemeyince dua eder, duası kabul olur ancak kadın, verdiği sözü tutmaz, vaat ettiği kurban yerine başındaki biti öldürür. Bahara dönüşen hava şartları tekrar kara kış olur. Kadın da bebeğiyle taşa dönüşür (Alptekin 1993: 5-6). İsteğinin yerine gelmesi için vaadde bulunan ancak isteği gerçekleşince adağını yerine getirmeyenlerin ibretlik öyküleri efsaneler aracılığıyla dile getirilmektedir.

Başka bir efsanede; çobanın biri, karşısında gördüğü ejderden korkar ve ejderin taş kesilmesi için Allah’a yalvarıp yakarır. Duası kabul olursa yedi kurban adayacağını söyler. Çobanın duası kabul olur ancak çoban, vaadini ihmal eder. Hatırladığında saçları arasındaki yedi biti öldürerek adağını sözde yerine getirdiğini sanır. Allah da çobanı bu davranışından ötürü sürüsüyle birlikte taşa dönüştürür (Sakaoğlu 2004a: 36-37). Çobanla sürüsünün taş olduğuna dair efsaneler ülkemizin

çoğu yerinde anlatılmakta, verilen sözde durmamanın cezası öğretilmeye çalışılmaktadır.

9. Yer Adlarını Kavratma

Ezberci öğrenmeyi reddeden eğitim sistemi için halk anlatıları ile verilen mesajlar hem öğrenmeyi kolaylaştırır hem de kalıcı bilgi kazanılmasını sağlar. Bu bakımdan çeşitli il, ilçe, göl, dağ, ova vb. yer adlarına bağlı olarak anlatılan efsaneler eğitici yönü bakımından oldukça etkilidir. Yer adları ile ilgili efsanelerin olması o yerin unutulmamasını, adıyla birlikte var olmasını sağlamaktadır.

Bireyin bir şehre bir toprağa mensup olması o bölge ile ilgili en azından bir efsane bilmesini de gerektirir. Ait olunan toprakla ilgili bir efsane dinlemiş olmak ya da anlatabiliyor olmak, toprakla aramızdaki bağı da güçlendirir. Nitekim kültürel varlığını tanımayan nesillerin, toprağını tanıması mümkün değildir.

"İnsanlar çevrelerinde gördükleri coğrafî şekillere çeşitli anlamlar ve değerler yükleyerek onları cansız bir varlık olmaktan çıkarırlar. Böylece bu şekillerin anlamlarıyla insanlara bir mesaj, bir ders vermeyi hedeflerler." (Çetindağ Süme 2014: 188). Hemen hemen bütün göl efsanelerinde olduğu gibi İznik Gölü'nün oluşumu da bir efsaneye bağlı olarak anlatılmaktadır. Efsaneye göre, yaşlı bir adam bir köye gelerek ekmek ister. Köydekiler ise ekmeği ondan esirgerler. Bu durum karşısında yaşlı adam, âsasını yere vurarak yerden suların fışkırmasına ve bir göl oluşmasına sebep olur (Çetindağ Süme 2014: 188). Birçok göl, zamanında bir yerleşim yeri iken, yaşlı ya da hamile kimseye yardım edilmemesi neticesinde "suya gark olma" motifine bağlı olarak oluşmuştur. Suya gark olma motifi, Kur'ân-ı Kerim kaynaklı bir motiftir ve insanlığa dair değerleri kendisinde barındırmayan toplumlara ceza olarak verilmektedir. Bu cezayı ve bu cezanın hak edildiği durumları öğretmek için göl efsanelerinin yeri yadsınamaz. Sadece çocuklara değil yetişkinlere de "Kapına her geleni Hızır bil." düşüncesi aşılanarak yerin adını kavratma düşüncesiyle birlikte saygılı olma, yardımseverlik, misafirperverlik, iyi niyet gibi duygu ve davranışlar da öğretilmektedir.

Sadece göle bağlı değil dağlara bağlı olarak da eğitici pek çok efsanemiz mevcuttur. Ağrı Dağı'nı çocuklara anlatmak ve onların bu bilgileri unutmamasını sağlamak için etkileyici efsaneler anlatılır. Örneğin Büyük Ağrı ve Küçük Ağrı dağlarının zamanında iki kız kardeş olduğuna dair anlatılanlar (Sakaoğlu 2004a: 58-59), çocukların hafızasından kolay kolay silinmeyecektir. Yine o buz, şu buz şeklinde halk arasında söylenilip adı Obuz olarak dillere yerleşen (Güler 2000: 150) bir yerleşim yerinin adı efsaneyle kalıcı hale gelmektedir.

Ayrıca Ağa Köprüsü, Çobandede Köprüsü, Hıyarlık Düzü, Yağbasan-Yağı Basan Mevkii, Ayakbastı Mevkii, Ardıçlık Mevkii, Eğerim Sırtları, Sarıkız Tepesi, Gelincik Ana Tepesi, Gülek Boğazı, Çökelez Dağı (Sakaoğlu 2004a), Bingöl, Şeref Meydanı, Kırklar Dağı, Hazar Gölü (Alptekin 1993) gibi yer adlarına bağlı olarak anlatılan efsaneler hem o bölgenin adının ölümsüzleşmesine sebep olur hem de bu ismin veriliş sebebi içinde yatan iletilerin ana fikri insanlara kazandırılır. Nitekim bilgi paylaşıldıkça çoğalır ve bu bilginin canlı örnekleri varsa bilgi kalıcı hale gelir.

“Belli yerlere bağlı olarak anlatılan efsaneler, bu güne kadar o toprakların kutsal ve değerli kabul edilmesini, böylece o çevrenin korunmasını ve mamurlaştırılmasını da sağlamıştır. Bunun yanında iç ve dış turizm açısından da önemli bir işleve sahip olmuşlardır. Özellikle gezip görülen yerlerle ilgili olarak bu tür efsaneleri olanlar unutulmazlar arasına girmiş, ayrı bir değer kazanmıştır. Bu da o yöreleri görmemiş olanlarda bir merak duygusunun oluşmasına zemin hazırlamıştır.” (Yılar 2005: 388). Efsaneler bu yönüyle de hem örgün hem yaygın eğitimde etkili bir materyal olarak yerini almalıdır.

Efsaneler olağanüstü zaman, mekân ya da varlıkları anlatarak yaşadığımız hayatı anlatıyor gibi görünmese de hayatın tam da merkezini anlatmaktadır.

10. Tabiat Olaylarına İlgi Uyandırma

İnsanlığın merak duyduğu alanlardan biridir varoluş hadisesi. Bu meraka ve ilgiye bağlı olarak mitik dönemlerden günümüze kadar insanoğlu dünya, ay-güneş, yıldız, samanyolu, fırtına, yağmur, deprem, sel gibi gökcisimlerine, coğrafî şekillere ve tabiat olaylarına bağlı olarak efsaneler anlatmış ve bunları, merak ettiği soruların bir cevabı olarak kabul etmiştir.

Mitolojinin etkisiyle çoğunlukla güneş ve ayın aydınlatıcı özellikleri bir efsaneye dayandırılarak anlatılır. Efsaneye göre, güneş ve ay iki kardeştir. Güneş gündüz, ay da gece çıkarak insanları aydınlatmaya karar verirler (Güler 2000: 117). Yine ayın yüzünde lekelerin olmasına bağlı olarak; abla olan güneş, erkek kardeşinin yüzüne yaramazlık yaptığı için elleri hamurluyken tokat atar (Güler 2000: 118). Hem yaramazlık yapan çocuğun yüzünde daima iz kalması hem de ablanın kardeşine tokat atmasının bedeli bu izle kalıcı hale gelir ve ibretlik bir durum söz konusu olur. Bununla birlikte dünyanın yuvarlaklığı, depremlerin olması, sellerin taşması, şimşeklerin çakması, baharın gelmesi vb.’leriyle ilgili efsaneler, mitik unsurlarla iç içe geçmiş bir biçimde anlatılarak özellikle çocukların merakını uyandırmakta, bu alana ilgi duyup araştırma yapmalarına sebep olmaktadır.

Sonuç

Bir kimlik konumunda olan kültürel varlıkların insanları şekillendirme ve eğitme aracı olması hem kültür varlıklarının korunmasını hem de eğitimin sürdürülebilirlik ilkesinin taşınmasını ve etkili kılınmasını sağlar. Bu yönüyle halk mahsullerinin verdiği dersler, geçmişten günümüze kalan en özlü iletilerdir. Anlatıların gerçekliği tartışılsa da verdiği iletilerin gerçekliği şüphe götürmez. Dolayısıyla genelde kültürel varlıklar, özelde ise efsanelerin eğitici yönü yediden yetmişe hitap edebilecek niteliktedir. Efsanelerin inandırıcı vasfı, dilinin sade ve anlaşılır olması, mesajı doğrudan vermesi, konularının ilgi çekici bulunması, kısa ve öz anlatılması, eğitimde önemli ve etkili bir materyal olduğu fikrini güçlendirmektedir.

Efsaneleri dinleyenler dinî unsurlara, nimetlere, büyüklere, doğaya saygısızlık yaptıkları takdirde cezalarını bulacaklarını öğrenirler. Kendinde kusur bulanlar, elindekiyle yetinmeyenler onu da kaybeder. Kıskançlığın, cimriliğin, tembelliğin, hainliğin, zalimliğin, nankörlüğün, saygısızlığın, yalancılığın, hırsızlığın bir cezası olduğunu efsaneler aracılığıyla fark ederler. Adaletli olmayı, doğru yoldan ve doğ-

ru sözden ayrılmamayı, büyüklere saygılı, küçüklere sevecen olmayı, dinî unsurlara itaat etmeyi, sözünde durmayı, hoşgörüden yana olmayı, önyargılı davranmamayı, emanete sahip çıkmayı ve misafirperverliği efsaneler vasıtasıyla dilden dile yaygınlaştırırlar.

Geçmişe dair yaşanmışlıklar geleceğe bilgi ve tecrübeler olarak dönüt sağlar. Bütün bu bilgi ve belgeler ışığında yeni kazanımlar elde edilir. Özetle halk ürünleri aktarıcısı bir öğretmen, halk ürünleri de en güzel derstir.

Öğretenlere ve öğrettiklerine minnettarlığımla…

KAYNAKÇA

Alptekin, Ali Berat (1993), *Fırat Havzası Efsaneleri (Metinler),* Kültür Ofset, Antakya.

Alptekin, Ali Berat (2012), *Efsane ve Motifleri Üzerine,* Akçağ Yayınları, Ankara.

Çetindağ Süme (2014), Türk Halk Kültüründe İznik Gölü, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi,* S. 2, Yıl 2, s. 83-196.

Güler, Meftune (2000), *Harput Efsaneleri,* Eleskav Yayınları, Elazığ.

Özdemir, Serdar Deniz (2016), "Toplum, Mizah ve Kültürel Bellek Bağlamında İncili Çavuş Fıkraları", *Bartın Üniversitesi Uluslararası Edebiyat ve Toplum Sempozyumu 28-30 Nisan,* Bartın, s. 287-294.

Sakaoğlu, Saim (2004a), *101 Anadolu Efsanesi,* Akçağ Yayınları, Ankara.

Sakaoğlu, Saim (2004b), *101 Türk Efsanesi,* Akçağ Yayınları, Ankara.

Şenocak, Ebru (2017), "'Canbulat Paşa' Adlı Kıbrıs Efsanesinden Hareketle Türk Efsanelerinde Kendilik Bilinci, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi,* S. 13, Yıl 5, s. 83-103.

Şimşek, Esma (2012), "Kahramanın Erginleşme Sürecinde Balığın Rolü ve Bu Bağlamda 'Balıklı' Efsanesi", *Tarihi ve Kültürü ile II. Zile Sempozyumu* (6-9 Ekim 2011) (haz. Mehmet Yardımcı), 381-387, Zile Belediyesi Kültür Yayınları.

Şimşek, Esma (2014), "Türk Halk Anlatılarında, 'Misafirperverlik' Olgusu ve Psiko-Sosyal Açıdan Değerlendirilmesi, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi,* S. 4, Yıl 2, s. 67-83.

Şimşek, Esma (2016), "Türk Kültüründe Kaplumbağalarla İlgili Efsaneler Üzerine Bir Değerlendirme", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi,* Yıl 4, Eylül/Aralık, S. 10, s. 51-63.

Yılar, Ömer (2005), "Mit-Efsane ve Eğitim", *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi,* S. 11, s. 383-392.

ERZURUMLU EMRAH'IN "DİVÂNA KALSIN" VE "BENSİZ YÂR" ŞİİRLERİ ÜZERİNE BİR TAHLİL DENEMESİ

Doç. Dr. Ebru ŞENOCAK*

Özet: Erzurumlu Emrah, 18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın ilk yarısında yaşamış, "Erzurumlu Emrah Kolu" adlı ekolün kurucusu olarak âşıklık geleneğinin temsilciliğini yapmış güçlü bir âşığımızdır. Nakşibendî tarikatine mensup olan âşığımız, medrese öğreniminin etkisiyle mistisizme yönelmiş, Fuzûlî, Bâki ve Nedim'in etkisiyle divan şiiri tarzında önemli eserler vermiştir. Erzurumlu Emrah şiirlerinde, aşk konusunu sıkça ele almış ve beşeri aşkın, ilahî aşka giden yolun ilk basamağı olduğunu, hakiki aşkı anlamada bir köprü vazifesi gördüğünü belirtmiştir. Erzurumlu Emrah'ın "Divana Kalsın" ve "Bensiz Yâr" şiirleri, beşeri aşkın ilahî aşka yolculuğunu içererek konu bütünlüğü ile birbirini tamamlayan şiirlerdir. Her iki şiirde, sırasıyla âşığın çektiği aşk acısından, kendisini dertlere salan sevgilinin tasvirinden ve son olarak sevgiliye kavuşma arzusundan bahsedilmektedir. Erzurumlu Emrah, gördüğü güzellere şiir söylerken beşeri aşk yolunda çekilen çilelerin âşığı olgunlaştırmasına, vuslatta kalan her aşkın âşığı, ilahî aşka yüceltmesine değinerek aşkın dönüştürücü özelliğini vurgulamıştır
Anahtar Kelimeler: *Erzurumlu Emrah, şiir, aşk, sembol*

An Analysis on the Poems of "Left It Council" and" Lover without Me" by Erzurumlu Emrah

Abstract: Erzurumlu Emrah is a powerful bard who has lived in the late 18th century and the first half of the 19th century and is a agent of the amorousness tradition as the founder of "Erzurumlu Emrah Kolu/School". Our bard connected to Naqshbandi Sect inclined to mysticism under the influnece of madrasah learning and gave important works in the style of divan poetry/classical poetry with the influence of Fuzûlî, Bâki and Nedim. In his poems, Erzurumlu Emrah frequently addressed the theme of love and stated that human love is the first step of the way going to divine love and it has the bridge function of comprehending true love. Erzurumlu Emrah's "Divana Kalsın" and "Bensiz Yâr" poems are a kind of poerty that complement each other with the subject matter integrity by including the journey of human love to divine love. Both poems are respectively mentioned about pangs of love from which lover suffer, the description of beloved who is responsible for his suffering and finally the desire for meeting with his beloved. Erzurumlu Emrah emphasized the transcendent nature of love by referring that suffering from human love makes man more dignified and that each love completed aggrandizes lover to divine love
Keywords: *Erzurumlu Emrah, poetry, love, symbol*

Giriş

Erzurumlu Emrah, Erzurum merkez ilçesine bağlı eski adı Tambura yeni adı Güzelyurt olan köyde doğmuştur. Doğum ve ölüm tarihi hakkında kesin bilgilerin ortaya konulamadığı âşığımız, 18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın ilk yarısında

* Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, esenocak@firat.edu.tr

yaşamış olup, saz şairleri hakkında duyduğu hikâyelerin etkisi altında büyümüştür. Medrese öğrenimi gören, âşıklık geleneğindeki başarısıyla "Erzurumlu Emrah Kolu" adlı ekolün kurucusu olan Erzurumlu Emrah, Nakşıbendi tarikatinin Halidiye koluna intisap etmiştir. Bazı araştırmacılar onun Bektaşi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Erzurumlu Emrah, sünni akidelere bağlı olup daha çok Nakşibendilik kanaatlerini benimsemiştir. (Alptekin 1986: 13) "O, tarikat şairi olduğu kadar yüksek zümre edebiyatının da şairidir. Bir yandan medrese öğreniminin etkisiyle mistisizme yönelen âşık, diğer yandan Fuzûlî, Bâki ve Nedim'in etkisiyle divan şiiri tarzında da önemli eserler vermiştir." (Erkal 2014: 18) Erzurumlu Emrah, hece ile söylediği şiirlerinde daha başarılıdır. Divan şairleri gibi Arapça, Farsça sözcük ve terkipler kullanmış, divan edebiyatına bağlı mazmunlara tutkunluğu ile dikkat çekmiştir. Erzurumlu Emrah'ın "bâdeli âşık olmadığı ve bir ustaya çıraklık yapmadığı bilinmektedir. O, Tokatlı Nuri ve Zileli Ceyhuni'yi yetiştirmiştir." (Erkal 2014: 20) Bazı şiirleri bestelenmiş olup, "Divâna Kalsın" şiiri de bunlar arasındadır.

a. Erzurumlu Emrah'ın "Divana Kalsın" ve "Bensiz Yar" Şiirlerinin Tahlili

Erzurumlu Emrah, şiirlerinde insan hayatının önemli bir aşaması olan aşk konusunu sıkça işlemiştir. Aşkın her haline şiirlerinde yer veren Emrah için beşeri aşk önemli bir aşamadır. Nitekim beşeri aşk, ilahî aşka giden yolun ilk basamağı olup, hakiki aşkı anlamada bir köprü gibidir. "Kelime anlamı; "bir yerden bir yere gitmek için aşılan uzaklık olan yol'un, ayrıca; bir amaca ulaşmak için başvurulması gereken çare, yöntem, davranış, tutum, gidiş veya davranış biçimi, uyulan ilke, sistem, usul, tarz, uğur, hayat görüşü, ömür, dünya, ahlâk vs. gibi daha birçok gerçek ve mecaz" anlamları vardır." (Şimşek 2017: 56) Aşk, kişiyi sevgiliye ulaşamama, bu yolda karşılaşılan engeller, söz konusu zorluklarla edilen mücadele ve çekilen acılar vb. gibi sebeplerle erginleştirerek değişim ve dönüşüme zorlayan yapıcı bir unsurdur. Aşk yolu bu anlamda, kemâle erebilmenin, olgunlaşabilmenin, çilelerle dolu olan ve mutlaka aşılması gereken kutsal bir engelidir.

Değerlendirmeye tâbi tutacağımız Erzurumlu Emrah'ın "Divana Kalsın" ve "Bensiz Yâr" şiirleri, beşeri aşkın ilahî aşka yolculuğunu içererek konu bütünlüğü ile birbirini tamamlayan şiirler olması açısından birlikte ele alınacaktır. Erzurumlu Emrah, üçer dörtlükten oluşan "Divâna Kalsın" ve "Bensiz Yâr" şiirlerinde, sırasıyla çektiği aşk acısından, kendisini dertlere salan sevgilinin tasvirinden ve son olarak sevgiliye kavuşma arzusundan bahsetmektedir.

Âşık, "Divâna Kalsın" şiirinin ilk dörtlüğünde derdini şöyle dile getirmektedir:

"Ne feryat edersin divâne bülbül,
Senin bu feryadın gülşene kalsın
Bu dünyada eremezsin murada
Huzur-ı mahşere divâna kalsın" (Erkal 2014: 341)

Sevgiliye kavuşamayan âşık, kendisini gülün başında feryat eden bülbüle benzetir. Nitekim gülün açılışını saba yelinin o güzel esintisinde uykuya dalarak

güzelliğe erişemeyen bülbülün feryadı kendi derdiyle aynıdır. Yakılan feryatlar, “İnsana özgü güçlerin açığa çıktığı bir eylem” (Fromm 2001: 33) olarak sevgiliye duyulan derin özlemin haykırışıdır. Âşığa göre bu dünya bir belâ evidir. Mutluluğun, huzurun yasak olduğu dünyada murada erişme yolu kapalıdır. Bunu aşmanın imkânsızlığını kabul eden âşık, kavuşma gününü "huzur-ı mahşer"e bırakır. Burası, sevgiliye kavuşamayan âşığın ölümle hayat arasındaki gidiş gelişlerine son verecek olan sonsuz mutluluk mekânıdır. Erzurumlu Emrah, *"Senin bu feryadın gülşene kalsın"* (Alptekin 2004: 145) şeklinde bülbüle seslenirken sonsuzluk içinde bir gül bahçesinde/cennette vahdete kavuşmayı arzu ederek "huzur-ı mahşer"in tasvirini yapar. İki farklı şiir, âdeta birbirini tamamlar niteliktedir. İlk şiirde bülbülün/âşığın kavuşma arzusunu "huzur-ı mahşer"e bırakan şair, ikinci şiirin son dörtlüğünde de bu arzusunu *"Bu bayram olmazsa kurbana kalsın"* (Erkal 2014: 341) sözleriyle Kurban Bayramı'na bırakır. "Bensiz Yâr" şiirinin ikinci dörtlüğünde ise âşık, yüce aşkına kavuşma arzusunu "huzur-ı mahşer"e/Kurban'a bırakma sebebini açıklar.

Erzurumlu Emrah "Bensiz Yâr" şiirinde, kavuşma arzusunu erteleme sebebinin yanı sıra aşkının derinliğini, sevgili ve âşık ilişkisini de açıklar ve bunu yine gül - bülbül mazmunundan faydalanarak anlatır:

"Gülde buy-ı vefa olsaydı ey yâr
Bülbüller seherde eylemezdi zâr
Bir âşık-ı zârın bin ağyârı var
Olur mu gülşende gül dikensiz yâr" (Alptekin 2004: 152)

Dörtlükte bülbülün feryâd etme sebebini, gülün/sevgilinin vefasızlığına bağlayan âşık, buna rağmen inleyişlerinden memnundur. Eğer gül/sevgili, vefalı olsaydı, bülbüller seherde feryâd etmezdi. Gül bahçesinde dikensiz gül olmayacağı gibi feryâd etmeyen âşık da olamaz. Gözyaşı olmadan rahmet yağmayacağı gibi, acı çekmeden mutluluk da mümkün değildir. Bu anlamda aşkın acıyla olan varlığı, tıpkı gülün dikeniyle bir bütün olmasına benzer. Aşk, acıyla kişiyi olgunlaştırırken, aşkın daha da yücelmesini sağlar. Diken ise bir engel olmanın yanı sıra, gülün güzelliğine güzellik katan bir koruyucudur. Güle ulaşabilmek için önce acıyı göze almak gerekir. Sevgiliden gelecek her cefaya katlanmayı göze alan, sevgilinin yoluna canını adayan âşık için bu yoldan geri dönüş yoktur. Onun, karşısına çıkacak engelleri hoş görebilmekten başka çaresi yoktur. Âşık ancak bu şekilde cefayı, sefaya dönüştürebilecektir.

Hiç kimse emek harcamadan, hak etmeden sonsuz mutluluğa eremez. Bu yüzden dörtlükte bülbülün/âşığın, güle/sevgiliye kavuşamadığı ayrılık süresince şiddeti artan feryatları, ona olan sevgisini, arzusunu daha da körüklemektedir. Sevgili her daim acımasız, eziyet eden, cana kast edendir. Âşık bilir ki, aşkında ısrar etmediği sürece sevgilisine kavuşması mümkün değildir. Sevgilinin vefasını kazanabilmek için o, her şeye tevekkül ile razı olmalıdır. Âşık ya ölecek, ya da sevgili, âşığa eziyetten vazgeçecektir. Sevgilinin âşığa acı çektirme sebebi aslında onu istemediğinden değil, kendisini daha çok sevmesini arzulamasındandır.

Âşık-mâşuk ikilisinin arasına üçüncü bir kişi olarak rakip girer. *"Bir âşık-ı zârın bin ağyârı var"* (Alptekin 2004: 152) ifadesinde de görüldüğü gibi rakip bir değil binlerce olup, her daim âşığın düşmanı olarak onun huzurunu kaçırandır. Divan şiirindeki aşk üçgeninin üçüncü kişisi olan rakip, "âşık için ağyar, sevgili için ise yârdır." (Batislam ?: 196) Âşık, rakipten her daim şikâyetçidir. Çünkü sevgilisiyle araya girip, uçurumlara neden olandır. Rakibi âşığın gözüyle tanıdığımız için "kötü, çirkin, zararlı ve zalimdir. Âşığın nazarında, o, sevgili ile sıkı münasebettedir. Âşığı üzen de zaten budur. Bu nedenle âşık daima sevgiliye tembihlerde bulunur ve ağyâr hakkında onu uyarır. Buna rağmen yâr, âşıktan çok ağyâra imkân tanır ve onunla beraber olur, ona yüz verir. O, âşığa içten içe güler ve onunla alay eder gibidir." (Pala 1995: 22-23). Dörtlükte, sevgiliden yüz bulamayan âşık, sevgilinin yanındaki bin tane ağyarı/seveni, savaşmak zorunda kaldığı düşman gibi görür. Rakiple uğraşmakta bazen çaresiz ve güçsüz kalan âşık için en büyük üzüntü, sevgilinin ona, kendisinden daha çok ilgi göstermesidir. Âşık için bu durumda ölüm, onu çektiği eziyetten kurtaracak tek çaredir.

"Divâna Kalsın" şiirinin ikinci dörtlüğünde âşık, sevgiliyi tanımlayıp derdinin dermanını açıklar:

"Niçün ağlayayım ey kaşı kara
Şu sineme açtın hançersiz yara
Bunca tabib gelse bulamaz çare
Derdimin dermanı Lokman'a kalsın" (Erkal 2014: 341)

Aşk, âşık ve mâşuk üçgeniyle ifade edilen aşk kurgusunda sevgili, önemli bir odak noktası oluşturur. Çünkü sevgiliye duyulan sevgi, aşk duygusu insanın hayatına yön veren, onu olgunlaştıran hatta hayata bakışını değiştiren önemli bir olgudur. Şiirde sevgiliye kavuşamayan, muradına eremeyen âşık, kendisini dertlere sürükleyen kaşları kara güzelden *"Niçün ağlayayım ey kaşı kara/Şu sineme açtın hançersiz yara"* (Erkal 2014: 341) veya *"Nesin methedeyim bir kaşı kara/Şu sineme açtı onulmaz yara"* (Alptekin 2004: 145) diye bahseder. "Kaşları kara" ifadesi, iki şekilde ele alınabilir. Âşıkların "kaş, göz; gerisi söz" diye ifade ettiği güzellik kavramı, yüzde ilk dikkati çeken unsur olması yönüyle ele alınabileceği gibi karalık ve yay gibi olma özelliğiyle de farklı anlamlar ifade eder.

Okları atmaya yarayan bir âlet olarak yay, öldürücü bir güce sahiptir. Yay, âşığın gönlüne saplanacak ok misali kirpikleri fırlatırken, sancılı bir yolculuğun ilk adımını da başlatmış olur. Sevgiliyle olan ilk temas, göz teması olup "ilk görüşte aşkın" kapılarını aralayan işlevselliğe sahiptir. Âşığın mâşukla ilk göz temasında karşılaştığı "öldürücü/can alıcı bakışlar" kaş, kirpik ve göz üçlüsüyle harekete geçer. Güzelin bakışlarındaki eda tesirini artıran gücüyle hedefe ulaşır.

Şiirde kaş, şekli ve rengi ile ayrıca ele alınmalıdır. "Kaşın en büyük özelliği eğri oluşudur. Bu eğrilik onun hareketlerinde de vardır." (Pala 1995: 159). Nitekim âşık, sevgilinin dosdoğru olmamasından daima şikâyet eder. Karalık vasfıyla kaşlar, can alıcılığı ve acımasızlığı ifade etmekte olup, âşığı öldürmek için yayını gerip okları fırlatmak üzere göz ve kirpiklerle işbirliğine girer. "Kaşları kara" ifadesinde

dolaylı olarak onun zalim ve acımasız olmasına da bir gönderme vardır. Zira kara, küfrün ve zulmün sembolüdür. Klasik söylemde de sevgili çoğu zaman kâfir sıfatıyla anılır.

"Bensiz Yâr" şiirinde ise sevgili şöyle tasvir edilir:

"Garip gönlüm sensiz ârâm eylemez
Ya sen nice eylenirsin bensiz yâr
Serv-i kaddin gelip hırâm eylemez
Kalem kaşlı sim gerdanlı bensiz yâr" (Alptekin 2004: 152)

Şiirde "kalem kaşlı", "sim gerdanlı", "serv-i boylu", "bensiz yâr" (Alptekin 2004: 152) olarak tasvir edilen sevgili, âşığa acımayan, onun derdini anlamayan, ayrı kaldığı zamanlarda bile gününü gün edendir. Âşığın sevgiliden ayrı kaldığı her günü azap olarak niteleyerek, acı çekmesine karşılık, sevgili gamsız davranışlarıyla, âşığın gönlüne kan damlatır. Bu durum âşık için ölümden beterdir.

Dörtlükte aşığı acılara salan "sim gerdan" ifadesi, sevgilinin güzelliğini ifade etmekte olup şu karşılıkları içerir: "1. Çekicilik âşık sevgilinin bir karış gerdanından öpmeye doyamaz. 2. Kıymet: Gerdan âşık için Tokat, Zile, Gürcistan ve dünyanın yarısı kadar değerlidir. 3. Sevgilinin çene yuvarlağının hemen altındaki dolgunca kısım olan sim / billur gabgabını görenler aklını yitirir. Divan şiirinde beyazlık, yuvarlaklık ve yumuşaklık gibi özellikleriyle ele alınmıştır." (Kaya 2000: 257). Sîm, gümüş anlamına gelmekle birlikte hem beyazlığı simgeler hem de bir kıymeti değeri ifade eder. Sevgilinin bembeyaz gerdanında benlerin sayısı ne kadar çoksa kıymeti o kadar artmaktadır. Fakat Emrah'ın tasvirinde sevgili "bensiz yâr" olarak tanımlanır.

"Bensiz" kelimesi, dörtlükte iki anlamda kullanılmıştır. İlk olarak "bensiz yâr" ifadesi, sevgiliden ayrı kalan âşığın, kendi varlığından yoksun bir sevgili tanımlaması olarak algılanabilir. İkinci olarak dörtlükte, "kalem kaşlı", "sim gerdanlı", "serv-i boylu", "bensiz yâr" diye tanımlanan sevgilinin "bensiz" oluşu, güzellik unsuru olan "ben"e sahip olmayışıdır. Ayrıca "ben", nokta gibi olan şekliyle sembolik anlamlar ifade etmektedir. "Nokta, geometride "eni, boyu, hacmi olmayan birim", çizgi de "noktaların doğrusal birleşiminden oluşan noktalar kümesi" diye tanımlanmaktadır. Edebiyatımızda nokta "bitiş, yok oluş" anlamında kullanılır. Metafizikte nokta ve çizgi töz (ruh) taşıyan en küçük birimlerdir." (Karaköse 2010: 185). Noktaların birleşiminden oluşan çizgi, "serv-i boy"u ifade etmekte olup, nokta ise "ben"in karşılığıdır. Divan şiirinde "ben", âşıkların sevgilide çok sayıda görmeyi arzuladığı güzellik unsurlarındandır. Şiirde sevgilinin "serv-i boylu", "sim gerdanlı" oluşu ama "bensiz" oluşu, bir güzellik unsurundan mahrum oluşunun yanı sıra, âşığın sevgiliye tam anlamıyla bağlanarak, onda yok olacak bir noktanın varlığına sahip olamayışını, dolayısıyla tamlıkta eksik bir unsur bulunduğunu ifade eder. Âşık için, uğrunda can verecek sevgili yoksa ya da feda edilecek canı görecek göz yoksa ölüm bile anlamsızdır. "Yüz", Hakk'ın tecellisi olup, yüzde "ben" kesretin ifadesidir. Siyah bir noktadan ibaret olan "ben" renginin karalığıyla "kesafeti, çokluğu, aşırılığı dile getirir." (Yıldırım 2007: 144)."Oluş ve tecelliler, vahdet'ten

kesret'e yani birlikten çokluğa bir seyir izlemekte ve bu tecelliler açıktan değil daima "Settar" esması kanalıyla gerçekleşmektedir. Nasıl gündüzün nuru gecenin (siyahın) içinden çıkıyorsa Allah'ın nurunun da varlığa yansıması siyah perdesi altından olmaktadır." (Şahinler 1999: 57). Nitekim boyu servi gibi olan zâlim sevgili, rakiplerin yanında dolaşmasına karşılık, âşığın yanında salına salına gezmeyerek güzelliğinden kendisini mahrum bırakmaktadır. Bu anlamda âşığın, sevgilinin bütün güzellik unsurlarına rağmen bensiz oluşunu vurgulaması, sevgili ile kuracağı bağda şimdilik bir nokta kadar dahi şansının olmadığını ifade etmektir.

Erzurumlu Emrah, "Divâna Kalsın" şiirinde *"Bunca tabib gelse bulamaz çare / Derdimin dermanı Lokman'a kalsın"* (Erkal 2014: 341) diyerek gönülde açılan aşk yarası derdine Lokman Hekim'den başka tabiplerin çare bulamayacağını söyler. Rivayete göre Lokman Hekim, bütün hastalıkların hatta ölümün dahi çaresini bulan bilge bir kişidir. "Salih bir kul olduğu kabul edilen Lokman Hekim, anlatılanlara göre hikmet ve hekimliğin piri ve sembolü olarak bilinir." (Pala 1995: 349). Âşığın dünyadaki tabiplerin bir araya gelse de derdine çözüm olamayacağını, yalnızca Lokman Hekim'in bu derde derman olabileceğini söylemesi, aşk derdinin aşığı ölüme götüreceği anlamına gelir. Bu yüzden onun derdinin dermanı yalnızca Lokman Hekim'dedir.

Şiirde âşığın, Lokman Hekim dışında derdine deva olmak için gelen bütün tabipleri reddedip, derdinin dermanının Lokman'a kalmasını söyleyerek şifayı geciktirmesi, Erzurumlu Emrah'ta Fuzuli'nin tesirlerini açıkça göstermektedir. Fuzûli'nin *"Aşk derdiyle hoşem el çek ilacımdan tabib / Kılma derman kim helakim zehri dermanındadır."* (Akyüz vd. 2010: 172) ve "*Yâ Rab belâ-yı aşk ile kıl âşîna meni / Bir dem belâ-yı aşktan etme cüdâ meni"* (Onan 1956: 113) şeklindeki beyitleri, âşığın dermanı geciktirme, aşk acısından memnun olma yönüyle benzerdir. Çünkü âşık, çektiği acılarla olgunlaşarak yaptığı aşk yolculuğunda dünyadan el etek çekerek, gönlünü yalnızca sevgilinin aşkıyla dolduracaktır. Gerçek âşığın, sevgilinin gönlünü kazanmaktan başka gayesi yoktur. Aşk acısı, dert olduğu kadar derde dermandır ki âşık ancak bu acıyla bâki mutluluğun kapısını aralayacaktır. Bu yüzden tabiplerin ona vereceği ilaçlar, âşığa derman yerine zehir olup, âşığın can damarı olan sevgiliye kavuşma hayalini silerek asıl o zaman onu, ölüme terk edecektir.

Dörtlükte, sevgiliden bahsederken kullanılan "kaşları kara" ifadesi, âşığın hayalinde sürekli olarak büyüttüğü sevgiliye ait en akılda kalıcı unsurdur. "Aslında idealize etmenin bir diğer anlamı da araya fiziksel mesafe koymaktır. Sürekli soyuta doğru seyreden imaj dünyasında sevgilinin ulaşılmazlığı onu daha merak edilen ve cazibeli bir hale getirmektedir." (Gönel 2010: 211). Ulaşılmayan, imkânsız aşkın kahramanı olan sevgili, bu güzellik unsuru ile sürekli hafızada canlı kalmayı başarır. Sevgilinin bunun gibi birkaç özelliği ile anılıp, net çizilmeyen tasviri ile hedeflenen şey aslında "Sevgiliye ulaşılmasıyla bozulacak olan büyüden âşık/şair, onun hayalinden bahsetmek sûretiyle bir nevi sevgiliyi koruma altına almaktadır." (Gönel 2010: 211). Vuslatta kalmak bu aşkı daha da büyüterek, âşığın bütün bedenini ve ruhunu esiri altına alarak onu kendisine kul edecektir.

Bir yâr içün geçtim ser ile candan
Vücûdum kül oldu aşkın nârından
Emrâh bûse ister nazlı yârinden
Bu bayram olmazsa kurbana kalsın (Erkal 2014: 341)

Âşık, *"Vücudum kül oldu aşkın nârından"* (Erkal 2014: 341) ifadesiyle sevgiliye olan aşkının büyüklüğünü ve yakıcılığını ifade eder ki bu derin aşk onu âdeta yakıp kül etmiştir. Aşkın yangınıyla canından geçen âşık, bir nevi kusursuz güzelliğin "Mutlak Varlık"ın aşkına ermek arzusunu dile getirir. "Bu görüntü özelde bir sevgiliye bağlılığı gösterirken genelde sultana ve daha ileride Allah'a kulluğu sembolize eder." (Gönel 2010: 212). Kul, köle olmak padişahın/yaratıcının emirlerine her daim boyun eğen, maddeden soyutlanan sonsuz aşkın ifadesidir. "Sevgili-âşık ilişkisi, sultan-kul arasındaki ilişki gibidir." (Andrews, 2009: 115-116). Mutlak Varlık'ın/padişahın/sevgilinin aşkı karşısında çaresiz kalan, ona kul, köle olan âşık için O'nsuz canın hiçbir önemi yoktur. Bu yüzden ne kadar acı verse de istikrarlı davranarak, bu aşk uğrunda yanıp kül olmayı dahi göze almıştır. Erzurumlu Emrah, sevgiliye olan gittikçe artan derin duygusal bağlılığıyla sonunda, madde yönünü tamamen öldürüp kül ederek, O'nun varlığında bütünleşecek ve sonsuz mutluluğa doğru yol alacaktır.

Parçadan bütüne doğru giden güzellik anlayışı ile âşığı sonsuz aşka ulaştıracak olan aşk kavramı, insanı olgunlaştıran kemâle erdiren, sevgilide yok olarak birliğe ulaştıran yüce bir duygudur. *"Emrah bûse ister nazlı yârinden / Bu bayram olmazsa Kurban'a kalsın"* (Erkal 2014: 341) diyen âşığın, sevgiliye kavuşma bayramını Kurban'a saklaması çok mânidardır. "Sûfi şairlere göre metafizik bir referans noktası bulunmayan şiir boş bir şiirdir." (Kılıç 2004: 145). Erzurumlu Emrah'ın şiirlerinde ise yer alan imgeler bir bütün halinde ele alındığında, aşkın merhalelerini içerir. Şiirin ikinci dörtlüğünde yer alan kaş ve kurban kelimesi arasında bir bağ vardır. "Sevgilinin hilâl ebrûsu görününce âşıklar arasında ıyd (bayram) başlar. Kaş aynı zamanda gurre-i mâhdır. Kurban Bayramı da hilâlin görünmesiyle başladığı için kaş ile kurban arasında kurbiyet (yakınlık) kurulur." (Pala 1995: 160). Kurban Bayramı, yüce Allah'ın rızasını kazanmak ve ona yaklaşmak için dinin emri olan kurbanın kesildiği gündür. "Kurban, Allah Taala'ya tekarrüb (yaklaşmak) için kurban niyetiyle kesilen hususi hayvandır." (Özkan 2003: 11). Âşığın kavuşma gününü özellikle "Kurban Bayramı" olarak ifade etmesi, beşeri aşkın ulvi bir aşka yücelişini ifade eder. Nitekim beşeri aşkta sevgiliye kavuşma, buluşma, âşığın buse alma vb. gibi amaçlarına ulaşma söz konusudur. Burada ise ulaşılamayan, karalığıyla zor bir sevdanın derecesinin ifade edildiği beşeri aşktan ilahî aşka doğru ilerleme yolundaki bir aşk anlatılır.

Kurban kelimesinin "kurb" yakınlık anlamından hareketle Allah'a yakın olma, O'na kavuşulan günün bayram ilan edilmesi, tamamen ilahî aşka ulaşılmasa da aşk yolunda yücelişin ifadesidir. Aşk yolunda çekilen acı bir ibadettir. "Allah'a yakınlığın ilk mertebesi, bütün vakitleri O'na ibadetle doldurmaktır. Yüce Allah, kulun nâfile ibâdetlerle kendisine yaklaşması, onu sevmesi karşılığında; 'Ben onu seversem, onun işiten kulağı, gören gözü olurum. Benimle görür, benimle işitir.'

buyurur." (Ateş 1992: 460-461). Âşık da, her türlü cefaya katlanıp, sevgiliye olan bağlılığında, sadakatinde istikrarlı olursa mutlaka ödüllendirilecektir.

Kaşlar karalığı/acımasızlığı, yay veya hançere benzeyen özelliğiyle âşığın canını alır. İnsana can veren kanın rengi de koyu, hatta karaya çalan kırmızılığı ile düşünüldüğünde kara ölüm, yeni bir başlangıç işaretidir. "Mi'râc siyâhla başlar." (Şahinler 1999: 53). Kurban Bayramı'nda hilâli gören âşık, kendisini aşk yolunda sevgiliye / Allah'a kurban etmeyi göze almış demektir. Bir anlamda gecenin karanlığını aydınlığa çevirerek, ilahî aşkın kapısını yavaş yavaş aralamaya başlayan âşık, bilir ki bu yolda ilerleyebilmek için maddenin esaretinden/bedenden kurtulmak zorundadır.

"Bensiz Yâr" şiirinde âşık, kıl kadar maddenin esiri olmadıkları için âşıkların mânevi âlemin sırrına erebildiklerini ifade eder:

"Âşıklar çekilir zülfün darına
Kıl kadar meyletmez dünya varına
Emrah pervane-veş aşkın nârına
Yansın yakılsın mı sensiz yâr" (Alptekin 2004: 152)

Şiirde geçen *"zülfün darına çekilmek"* ifadesi, sevgilinin zülfüyle kesretten vahdete ulaşabilme yolculuğudur. Yüz vahdet, saç ise kesrettir. Zülüf, karalığıyla sevgilinin ay gibi güzel yüzünü örten bir unsur olarak olumsuz algılanır. Olumlu yanı ise "sırf ışık olan yüzü algılama ve idrakte aşığın, basiretini artırması özelliğidir. Nihayetinde tamamen ışıktan oluşan yüz, ona zülüf indiği yani karanlık karıştığı oranda belirgin olmaya başlayacaktır. Bu da âşık için bir nevi, olumsuzluk içindeki olumluluk anlamına gelmektedir." (Yıldırım 2007: 142) Bu anlamda zülfün darına çekilen âşık, güneşin ışığına/gündüze kavuşabilmek için karanlık geceden sevgilinin zülfüyle kurtulacak ve ilahî aşk tecelli edecektir. Âşık, *"Emrah pervane-veş aşkın nârına/Yansın yakılsın mı sensiz yâr"* (Alptekin 2004: 152) derken, ateşe/ışığa koşan pervaneler gibi ilahî aşkın ışığına koştuğunu, ikilikten yola çıkıp teklikte yok olmayı arzuladığını ifade eder. "Pervâne, geceleyin ışığın çevresinde görülen küçük kelebektir. Divan şiirinde âşığı temsil eder. Pervâne muma âşık olarak kabul edilir. Sessizce ve gürültü etmeden can veren sadık bir âşıktır. Tek bir ışık etrafında döner ve kendini yakıp yok eder. Vahdet yolundaki dervişin yok oluşu da buna benzer." (Pala 1995: 440-441). Âşık da sevgilinin bütün acımasız davranışlarına, gamsızlığına, aldatışlarına rağmen ona kendisini adamış, bu yoldan asla geri dönmeyi düşünmemiştir. Beşeri aşkın ilahî aşka dönüşme yolundaki bu aşkta önemli olan bedeni öldürüp canı canla buluşturmaktır. "Can tasavvufta mutlak hakikatin karşılığıdır." (Pala 2005: 12). Erzurumlu Emrah, bu yüzden pervâne gibi aşkın ateşine yanarken sevgiliye *"Yansın yakılsın mı sensiz yâr"* (Alptekin 2004: 152) sözleriyle haykırır. Nitekim sevgili olmadan yanıp yakılmanın bir anlamı yoktur.

Sonuç

18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Erzurumlu Emrah, şiirlerindeki kendine has dil ve üslup özellikleriyle dikkati çekmektedir.

"Şiir, bir söyleyiş biçimi ve mantığın bir şubesidir." (Kılıç 2004: 167). Erzurumlu Emrah, değerlendirmeye tâbi tuttuğumuz iki şiirinde; kül olmak, pervâne-veş, huzur-ı mahşer, Kurban Bayramı, bensiz yâr, gülşen vb. gibi kavramlarla imgesel bir söyleyiş özelliğine sahiptir. Kullanılan kavramlar, âşığın şiirinde bilinçli tercihler olup, şiiri çözümlememizi sağlayan anahtar kelimelerdir. Erzurumlu Emrah şiirlerinde, genel olarak aşk, gönül, kaderden, zamandan ve sevgiliden şikâyet, dert, keder, ayrılık, gurbet, tasavvuf ve tabiat konularını ele almıştır. Değerlendirmeye tâbi tuttuğumuz şiirlerinde aşkın farklı bir yönünü ele alan Erzurumlu Emrah, gördüğü güzellere şiir söylerken beşeri aşk yolunda çekilen çilelerin âşığı olgunlaştırmasına, vuslatta kalan her aşkın âşığı, ilahî aşka yüceltmesine değinerek aşkın dönüştürücü özelliğini vurgulamıştır. Erzurumlu Emrah'ın şiirlerinde kullandığı zengin kelime dünyası, sembolizm, dil ve üslûp özellikleri onun şiirde başarılı olma sebepleridir.

Ekler

Divâna Kalsın

Ne feryâd edersin divâne bülbül,
Senin bu feryâdın gülşene kalsın
Bu dünyâda eremezsin murada
Huzûr-ı mahşere divâna kalsın

Niçün ağlayayım ey kaşı kara
Şu sineme açtın hançersiz yara
Bunca tabib gelse bulamaz çare
Derdimin dermanı Lokman'a kalsın

Bir yâr içün geçtim ser ile candan
Vücûdum kül oldu aşkın nârından
Emrâh bûse ister nazlı yârinden
Bu bayram olmazsa kurbana kalsın (Erkal 2014: 341)

Bensiz Yâr

Garip gönlüm sensiz ârâm eylemez
Ya sen nice eylenirsin bensiz yâr
Serv-i kaddin gelip hırâm eylemez
Kalem kaşlı sim gerdanlı bensiz yâr

Gülde buy-ı vefa olsaydı ey yâr
Bülbüller seherde eylemezdi zâr
Bir âşık-ı zârın bin ağyârı var
Olur mu gülşende gül dikensiz yâr

Âşıklar çekilir zülfün darına
Kıl kadar meyletmez dünya varına
Emrah pervane-veş aşkın nârına
Yansın yakılsın mı sensiz yâr (Alptekin 2004: 152)

KAYNAKÇA

Akyüz, Kenan -Süheyl Beken-Sedit Yüksel-Müjgan Cunbur (2010), *Fuzûli Divanı,* Akçağ Yayınları, Ankara.

Alptekin, Ali Berat (1986), *Türk Halk Şairleri Bibliyografları/Erzurumlu Emrah Bibliyografyası (Hayatı, Sanatı ve Şiirlerinden Örnekler),* Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Alptekin, Ali Berat (2004), *Palandöken'in Zirvesindeki Âşık Erzurumlu Emrah,* Akçağ Yayınları, Ankara.

Andrews, Walter G. (2009), *Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı,* (çev. Tansel Güney), İletişim Yayınları, İstanbul.

Ateş, Süleyman (1992), *İslâm Tasavvufu,* Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul.

Batislam, H. Dilek (?), "Divan Şiirinde Âşık, Sevgili, Rakip Üçlüsü ve Ölüm", *www. turkoloji.cu.edu.tr, 186-199.*

Erkal, Abdulkadir (2014), *Erzurumlu Emrah Divanı/İnceleme Karşılaştırmalı Metin,* Birleşik Yayınları, Ankara.

Fromm, Erich, (2001), *Sevme Sanatı,* (çev. Özden Saatçi Karadana), İlya Yayınları, İzmir.

Gönel, Hüseyin (2010), "Divan Şiirinde Sevgiliye Dair", *Turkishstudies,* International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 5/3 Summer, 208-222.

Karaköse, Saadet (2010), "Divan Şiiri Sevgili Tipindeki Abartıların Simgesel Boyutuna Birkaç Örnek", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi,* Klâsik Türk Edebiyatının Kaynakları Özel Sayısı, -Prof. Dr. Turgut Karabey Armağanı-Volume: 3, Issue: 15, 176-187.

Kaya, Doğan (2000), "Divan Şiiri ve XIX. Yüzyıl Halk Şiirinde Güzel Tasviri", *Âşık Edebiyatı Araştırmaları,*243-266.

Kılıç, Mahmut Erol (2004), *Sûfî ve Şiir/Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası,* İnsan Yayınları, İstanbul.

Onan, Necmettin Halil (1956), *Leylâ ile Mecnûn,* Maarif Basımevi, İstanbul.

Özkan, Ali Rafet (2003), *Dinlerde Kurban Kültü,* Akçağ Yayınları, Ankara.

Pala, İskender (1995), *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü,* Akçağ Yayınları, Ankara.

Şahinler, Necmettin (1999), *Siyah ve Yeşil/Kur'an'da Renk Sembolizmi,* İnsan Yayınları, İstanbul.

Şimşek, Esma (2017), "Kültürümüzde Yol ve Bu Bağlamda; 'Uzun İnce Bir Yoldayım' Adlı Şiirin Sembolik Çözümlemesi", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi,* S. 13, C. 5, s. 55-69.

Yıldırım, Ali (2007),"Siyah-Bahar Tamlamasının Bir Üslup Özelliği Olarak Divan Şiirinde Yer Alması", *İlmi Araştırmalar,* S. 23, 139-150.

MASAL FORMELLERİNDE SEMBOLİK ANLATIM*

Prof. Dr. Esma ŞİMŞEK**

"Masalların kökenini dini oluşumlara bağlayan Değerli Hocam Prof. Dr. Ali Berat ALPTEKİN'e saygıyla."

Özet: Masalları diğer türlerden ayıran en önemli unsurlardan biri olan formel; "*Masalların belirli yerlerinde, belirli görevler için kullanılan kalıplaşmış ifadeler.*" olarak tanımlanır. Masal tekerlemeleri adı da verilen formellere masalın başında, sonunda ve -olayların akışına göre- metin içerisinde rastlamak mümkündür. Bunlar; 1. Başlangıç Formelleri, 2. Bağlayış (Geçiş) Formelleri, 3. Aynı Olayın Tekrar Vukuunda Kullanılan Formeller, 4. Bitiş Formelleri ve 5. Çeşitli Formel Unsurlar olarak sınıflandırılmaktadır. Usta bir anlatıcı, hangi formeli nerede ve nasıl kullanacağını çok iyi bilir. Bu sebeple formel yönünden zengin olan bir masal, "masal anası/ninesi/atası" adı verilen anlatıcının bu konudaki maharetini göstermesi bakımından da önemlidir. Çoğu araştırmacı, tekerlemelerin bir çeşidi olarak kabul ettikleri formelleri; "*Akla ve mantığa ters düşen saçma sapan sözlerin seci ve aliterasyon sanatından faydalanılarak peş peşe sıralanması…*" olarak tanımlar. Oysa bu formeller, şathiyeler gibi altında derin anlamların gizlendiği şifreli sözlerdir. Çözümlenebildiğinde hayata ve tasavvufa dair engin bilgilerin olduğu açıkça görülebilir. Bu yazıda, masallarda geçen formellerden bazıları sembolik anlamlarıyla değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Masal, formel, sembol, tekerleme, anlatı*

Symbolic Expression in Fairy Tale Formals

Abstract: Formal which is the most important element that distinguishes fairy tales from other species is defined as *"The stereotypes used for certain tasks in certain places in the fairy tales."* Formals also called fairy tales rhyme is possible to find the beginning, at the end and -according to the flow of events- in the text in fairy tales. These are categorized as 1. Starting Formals, 2. Connection (Transition) Formals, 3. The formals used in the same event again 4. Finish Formals and 5. Various Formal Elements. A master taleteller knows exactly where and how to use the formals. For this reason, with a fairy tale which is rich in terms of formals, the taleteller named the mother/grandmother/father of fairy tale can show his talent in this subject. Most researchers agree that nursery rhymes are a type of formals and define as *"The ridiculous words that are in conflict with reason and logic arranged with the art of internal rhyme and alliteration."* However, these formals are scrambled words, such as "Şathiye" (Humorous poetry in Sufi literature), in which deep meaning is hidden. When it can be resolved, it can be clearly seen that there is vast information about the life and the mystery. In this article, some of the formals in the fairy tales will be tried to be evaluated symbolically.

* Bu yazı, 3-5 Kasım 2017 tarihinde Bandırma'da yapılan; Uluslararası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sunulan; "Masal Formellerinin Sembolik Çözümlemesi" adlı bildirinin değiştirilmiş ve genişletilmiş şeklidir.

** Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, esmsimsek@gmail.com

Keywords: *Fairy tale, formal, symbol, nursery rhymes, narrative*

Giriş

Halk edebiyatının anlatı türleri içerisinde yer alan masallar, gerçek hayatla yakından ilgili olup bilinçaltının sembollerle dışa vurumudur. Bundan yıllarca önce İgnaz Kúnos; *"Masal dediğimiz şey her milletin âyine-i devranıdır. Bu ayineye bakacak olursak hem eskilerin ibadetlerini, hem de kadim vakitlerimizin ahlâkını da görmüş oluruz."* (Kúnos 1925: 131) derken bizim bugün yeni yeni fark etmeye başladığımız bazı gerçekleri yüzyıl öncesinden görebildiğini ifade etmiştir. Sembolik açıdan değerlendirildiğinde masallarda geçen kahramanların da olayların da hemen hepsinin gerçek anlamlarının dışında derin anlamlar içerdiği açıkça görülür. Aynı durum formeller için de geçerlidir. "Tekerleme" veya "kalıp ifadeler" olarak da bilinen formeller; "*Masalların belirli yerlerinde, belirli görevler için kullanılan kalıplaşmış ifadeler.*" olarak tanımlanır. Formeller, masalları diğer türlerden ayıran en önemli unsurlardan biridir. Bir masal metninde yer alan formellerin zenginliği, masal anlatıcısının gücünü de gösterir. Usta bir anlatıcı, hangi formeli nerede ve nasıl kullanacağını çok iyi bilir. Bu sebeple formel yönünden zengin olan bir masal, "masal anası/ninesi/atası" adı verilen anlatıcının bu konudaki maharetini göstermesi bakımından da önemlidir.

Formellere "kalıp ifadeler" denmesinin sebebi, bunların kalıplaşmış sözler olarak masal anlatıcısının hafızasında hazır bulunmasındandır. Anlatıcı, masal formellerinin çoğunu bilir ve masal anlatırken, bunlardan uygun olanlarını, uygun yerlerde kullanır. Bu özelliklerinden dolayı formellere "*desant cümle"* diyenler de vardır. "Desant"ın kelime anlamı; "*Hava çıkarması"*, Azeri Türkçesinde, "desant dökmek"; "*gökten asker tökmek*"tir. Bu kelimenin edebiyattaki anlamı için Kazımoğlu; "*Havadan düşen, semadan ve gökten asılı kalan cümleler vardır. Eğer, biz bu cümleleri her hankı bir folklor numunesinin veya bedii eserin terkiminden götürürsek eserin süje hattına, kompozisyonuna, kuruluşuna hiçbir zarar tokunmaz. Çünkü bu türlü çümleler esere sonradan konma çümlelerdir ve eserin metnine sadece ilave edilmiştir.*" (Kazımoğlu 1996: 35) der. Formeller masallara ayrı bir ahenk ve akıcılık verir. Ama kullanılmadığında da masalın konusunda herhangi bir anlam kaybı olmaz.

Formellere masalın başında, sonunda ve -olayların akışına göre- metin içerisinde rastlamak mümkündür. Saim Sakaoğlu, bu formelleri söyleniş sebebine ve yerine göre beş guruba ayırır. Bunlar; 1. Başlangıç Formelleri, 2. Bağlayış (Geçiş) Formelleri, 3. Aynı Olayın Tekrar Vukuunda Kullanılan Formeller, 4. Bitiş Formelleri ve 5. Çeşitli Formel Unsurlardır (Sakaoğlu 2002: 250-264). Genel olarak hemen her masal, "*Bir varmış bir yokmuş…*" formeli ile başlar, "*Yemişler içmişler muratlarına ermişler…*" formeli ile biter. Çoğu araştırıcı, bu formelleri tekerlemenin bir çeşidi olarak kabul eder ve; "*Akla ve mantığa ters düşen saçma sapan sözlerin seci ve aliterasyon sanatından faydalanılarak peş peşe sıralanması…*" olarak tanımlar. Oysa bu formeller şathiyeler gibi altında derin anlamların gizlendiği şifreli sözlerdir. Çözümlenebildiğinde hayata ve tasavvufa dair engin bilgilerin olduğu açıkça görülebilir.

Burada, masallarda sıklıkla rastlanan formellerden birkaçı seçilerek çeşitli yönleriyle değerlendirilmeye çalışılacaktır. Hiç şüphesiz masallarda geçen formellerin hepsini burada değerlendirmek, makale sınırını fazlasıyla aşacaktır. Bu düşünceyle bunlardan seçme yaparak farklı özelliklere sahip birkaç formeli çözümlemek uygun görülmüştür[1]. Bunlar:

1. "Bir varmış bir yokmuş"

Bu sözler, kimilerine göre, dinleyiciyi gerçek hayattan alarak masalların gerçekdışı dünyasına götürmek için söylenen sözlerdir. "*Masalın başında yer alan tekerlemeler, masalın muhtevasına inanılmaması için söylenirken anlatılanların gerçek değil, eğlendirmek ve ibret dersi vermek için uydurulmuş şeyler olduğunu ifade eden 'giriş klişeleridir."* (Duymaz 2002: 261). Görevi, tıpkı Karagöz oyunlarının girişinde sunulan göstermelikler gibidir. İzleyiciyi, gerçek hayattan alıp farklı bir dünyaya, oyunun kendi dünyasına götürmek için gösterildiği düşünülür. Oysa bu söz hayatın gerçekliğini çok açık bir şekilde, kısa ve öz olarak anlatır: "*Bir varmış bir yokmuş.*" Aslında bir hayatı, bir ömrü, var olan herhangi bir şeyi anlatır. Çünkü var olan her şey bir gün yok olacaktır. Tıpkı her nefsin ölümü tadacağı gibi… Bir insan ne kadar uzun yaşarsa yaşasın son gün gelip çattığında her şey yalan olur ve koskocaman ömür iki kelimeye sığdırılır. Aşağıdaki mânide de aynı konu şiir diliyle anlatılmaktadır:

"Dünyaya yayak geldim
Yatmadım uyak geldim
Ömür der ki yüzyıl oldu
Gönül der ki bayak geldim"

İnsanoğlu, yüzyıl da yaşasa, iki yüz yıl da yaşasa, geriye dönüp baktığında zamanın çok hızlı geçtiğini ve daha dünyaya yeni gelmişken her şeyin çabucak bittiğini, bir anda sona erdiğini hisseder. Onun için "*Bir varmış bir yokmuş*" ifadesi de aslında uzun zamanı kısaca anlatmaktan başka bir şey değildir. İnsan, dünyanın faniliğini bildiği takdirde, kötü ile mücadele edip iyi insan olmayı hedefleyecektir. Çünkü var olan insan bir gün yok olacaktır. Doğumla başlayan hayat serüveni ölümle son bulacaktır.

Diğer taraftan "varlık" ve "yokluk" birbirinin zıddı olan iki kelimedir. Zıt olan şeyler birbirini tamamlayarak bir bütünü oluştururlar. Rene Guenon, bu durumu, "Yatay" ve "Dikey" boyutların gerçeğinde saklı bulunan zıtlık ile açıklar (Guenon 2001). Nasıl ki gece ile gündüz bir günü, kadın ile erkek bir aileyi oluşturuyorsa, varlık ile yokluk da bireyin mükemmelliğe ulaşmasını, tamlığa ermesini anlatır. Varlıkta yok olma, kişinin nefsini öldürerek, dünyevi arzulardan vazgeçerek fenafillaha erişmesidir. Bu bağlamda, ölümle başlayan yokluk, gerçek anlamda ebediliğin de başlangıcıdır. Diğer bir ifadeyle; "*Tasavvufta çile çeken sufi, bir anlamda ölüm halinden sonra bir dönüşüm yaşamaktadır. Mutasavvıf, çile, ölüm ve yeniden doğum sürecinde, tıpkı simyada altının bir maden cevheriyken çok kıymetli maddeye, altına dönüşmesi gibi bir dönüşüm yaşar* ." (Işık 2009: 21).

[1] Daha geniş bilgi için bk.: Özkaynak 2013.

Bu formelde önemli olan bir başka konu ise "bir" sayısıdır. Sayı sembolizminde, "bir" sayısının İslâmiyetteki anlamı vahdettir. Allah'ın birliğini ve tekliğini ifade eder. Bir sayısında mükemmellik, tamlık vardır, ulaşılmak istenen son nokta yani mutluluktur. Kahraman, yaşadığı çeşitli maceraların sonunda mutluluğa ulaşmak ister. Mutluluk ise tamlığı yakalamak asıl olana erişmekle mümkündür. "*Pythagoras'a (Pisagor'a) göre "bir" (monad), hiçbir benzeri olmayan önsüz ve sonsuz bir monaddır. 'Bir'in varlığı, tüm varlıkların bünyesinden çıktığı eril ateş, yani Tanrı'nın kendisini simgelemektedir. Ona göre "bir"in sembolü bir noktadır. Yüce varlığın yanı sıra, ilahi aklın yani hikmetin de simgesidir. Hikmeti sayesinde kendisinden dışarı bir şeyler veren, ancak bu sırada hiç değişmeyen ve değişmez niteliğiyle eril olan Monad, Tanrı ile birlikte, onun hem Makrokozmosu hem de Mikrokosmosu bünyesinde barındırmaktadır… Pythagoras; 'Monad, bütün nesnelerin başlangıcıdır. Dolayısıyla nokta (monad, bölünmez doğru/birlik) bir aslî prensiptir. Tanrı'dır."* (Işık 2009: 459).

Diğer taraftan "yok" kelimesinin karşılığını hiç ya da sıfır olarak değerlendirdiğimizde, "bir" ile "sıfır" yan yana gelmektedir ve "10"u oluşturmaktadır. "10" sayısı, kâmil insanın Tanrı ile bir olması anlamına gelmektedir. Yani yoklukla gerçek varlığa erecek insan ebedî mutluluğa bu şekilde erişecektir.

Bazı durumlarda, "*Bir varmış bir yokmuş*"un sonuna; "*Allah'tan başka kimse yokmuş*." cümlesi de eklenir. Bu ifade, hem mitolojik hem de tasavvufi anlamlar içerir. Türk mitolojisinde, dünya yaratılmadan önce hiçbir şeyin olmadığı her yerin sularla kaplı olduğu ve sadece Tanrı'nın varlığı anlatılır. Sonra Tanrı'nın karşısına Erlik çıkar. Tasavvufta ise bu durum Allah'ın tekliğini hatırlatır, vahdet-i vücut inancıyla yakından ilgilidir. O, mutlak varlıktır. Dünyada var olan her şey Allah'ın bir tecellisidir. Bu düşünce, formelin başında geçen "*varmış – yokmuş"* ifadeleriyle birlikte düşünülünce daha da anlamlı olur. Var olan her şeyin yok olacağı ya da varlıkta yok olma bu düşünce ile daha da anlam kazanır.

Bazı masallarda, "*Bir varmış bir yokmuş*" sözlerinin sonuna "*çok söylemesi günah imiş*" ifadesi de getirilmektedir. Hatta masal içerisinde, uzun zamanı kısaca ifade etmek için kullanılan; "*Uzatmayalım kameti, kopartırız kıyameti*" sözleri de aynı anlamdadır. Başlangıçta bir tezatlık var gibi görünüyor. Anlatıcı, hem uzun bir masala başlıyor hem de çok konuşmanın günah olduğunu söylüyor… Bu ifadeden, özetle iki anlam çıkarılabilir: Birincisi, konuşurken, lafı çok uzatmanın doğru olmadığı, söylenecek şeyi en kısa ve öz olarak anlatmanın faydalı olduğunu unutmamak. "*Söz gümüşse sükût altındır.*" atasözünde olduğu gibi söylenecek her söz sağlıklı düşünülerek, iyice ölçülüp biçilerek dile getirilmelidir. Çok konuşmanın "günah" ve "kıyameti koparma" ile birlikte anılması, konuyu dinî bir renge büründürmüş ve bu durumun İslami açıdan da uygun olmadığı hatırlatılmıştır. Tıpkı; "*Çok mal haramsız, çok söz yalansız olmaz."* atasözünde olduğu gibi. İkinci nokta ise anlatılan masal ne kadar uzun olursa olsun, içerisinde boşuna söylenen bir sözün olmadığı, her cümlesinin ayrı bir anlam ifade ettiği düşüncesine bir göndermenin olduğudur.

2. "Ben annemin babamın beşiğini tıngır mıngır sallarken…"

Bir çocuk, annesinin babasının beşiğini nasıl sallar? Bu gerçek hayatta mümkün olmayacak bir şeydir. Bu formelin de mizah unsuru yaratmak için kullanıldığı düşünülebilir. Oysa bu formel de sembolik açıdan oldukça önemlidir. Beşik, anne karnını sembolize eder, arketipsel açıdan "balinanın karnı"dır. Tasavvufi anlamıyla çilehanelerdir. Dünyevi arzulardan uzaklaşan mutasavvuf, nefsini öldürüp ruhunu olgunlaştırmak için kendisini çilehaneye kapatır. İşte bu beşik bir çeşit, anne-babanın erginliğe ulaşıp dünyevi arzulardan uzaklaşırken yerini çocuklarına bırakması gibidir. Diğer taraftan annenin babanın beşiğe girmesi, artık ömrün sonuna geldiğinin işareti olarak da düşünülebilir. İnsan doğar, büyür ve ölür… Uzunca yaşayan bir insan, eğer yüz yaşını da geçmişse, yeniden çocuklaşır. Kökeni Yunan mitolojisine kadar giden bir bilmecede; "*O nedir ki seher dörd / Kün orta iki /Akşam ise üç ayaglı olur.*" (Sakaoğlu vd. 1992: 1) ifadeleriyle insan ömrü anlatılır. Bir insan yeni doğduğunda henüz yürüyemediği için emekler, yani dört ayaklıdır. Sonra yürümeye başlar / iki ayaklıdır. Yaşlandığı vakit ise yürümekte zorlanıp eline baston aldığı için üç ayaklıdır. Kısacası yavaş yavaş tekrar dört ayaklı olmaya doğru bir dönüş vardır. Tıpkı devriye nazariyesinde, kavs-i nuzül ve kavs-i urûc düşüncesine bağlı olarak, varlığın maddi âleme inip yeniden o makama yükselişi yani Allah'tan gelip tekrar Allah'a gidiş gibi.

3. "Az gitmiş uz gitmiş, dere tepe düz gitmiş…"

Masal içerisinde uzun zamanı kısaca ifade etmek için kullanılan formellerden biri de; "*Az gitmiş uz gitmiş, dere tepe düz gitmiş, altı ay bir güz gitmiş, sonra bir de bakmış ki bir arpa boyu yol gitmiş.*" şeklinde karşımıza çıkar. Bu ifadeler, ilk bakışta hiçbir anlamının olmadığı varsayılan, zıt kavramların bir araya getirilmesiyle mizahın yaratıldığı bir söz gurubu gibi düşünülebilir. Ama bu formel de diğerlerinde olduğu gibi sembolik açıdan dikkate değer önemli anlamlar içerir. Öncelikle bu ifadeler bir yolculuğu anlatıyor ki masalların hemen hepsinde yolculuk vardır. Çünkü kahraman, öğrenme, araştırma veya bir şeyi elde etme amacıyla yol çıkar. Yol, kahramanın erginleşme sürecinde ilk adımdır. Yolculukla başlayan ve "ayrılma – erginlenme - dönüş" aşamalarından meydana gelen hareketlilik, kahramanın sınandığı birçok olaydan sonra başka bir mekâna yerleşmesi ile devam eder. "*Birey, gerçek hayatta veya sembolik yolculuğunun başında öncelikle eksiktir, tam değildir. Bu eksikliğin giderilmesi, yarımın tamamlanabilmesi için bireyin bazı aşamalardan geçmesi, kendisini olgunlaştırması gerekmektedir. Kahraman, yolculuğu boyunca bilinçaltındaki olumsuz yanlarıyla iç hesaplaşmalarını yaparak mücadelesini tamamlar ve asıl benliğini bulur. Bu süreç içerisinde ve yerleşilen mekânda, kahramanın başından geçen olaylar onun kendi benini bulma yolundaki serüvenleridir ve zayıflıklarını giderip ruhsal gelişimini sağlayarak onu erginleştirir. Bilinçaltındaki olumsuzluklarla yüzleşemeyen, hesaplaşamayan kahraman, benliğini gerçek anlamda olgunlaştıramaz.*" (Çetindağ Süme 2011: 591; Şimşek 2014: 494). Bu nedenle masallarda, olmak istenilen "ben"e ulaşma gayretinde kahramanın yolculuğu önemlidir. Çünkü kahramanın; doğumdan ölüme, masal dünyası içerisinde yaşadığı her olay, onun belli bir hedefe ulaşmada kat ettiği mesafedir. Bu

olaylar, kahramanın birtakım acılarla, engellerle yoğrulup çile çekmesinden sonra olgunluğa erişmesini sağlar. Campbell; "*Kahramanın mitolojik macerasının standart yolu, geçiş ayinlerinde sunulan formülün büyütülmüş halidir: ayrılma-erginlenme-dönüş: buna monomitin çekirdek birimi denebilir. Bir kahraman, olağan dünyadan doğaüstü tuhaflıkların bölgesine doğru ilerler: burada masalsı güçlerle karşılaşılır ve kesin bir zafer kazanılır: kahraman bu gizemli maceradan benzerleri üzerinde üstünlük sağlayan bir güçle geri döner."* (Campbell 2000: 41-42) diyerek, yolculuğa bağlı yaşanılan değişiklikleri vurgular. Yolculuk, tasavvufi anlamda da makamlar arası bir geçiş gibi düşünülebilir. Kişi, İlahî aşka ulaşmak için kendi içinde bir yolculuğa çıkar. Bu yolculuk, mutlak varlığa ulaşmak için nefsi öldürme ya da terbiye etme çabasıdır.

İşte, yukarıdaki formel, bu bakış açısı doğrultusunda değerlendirildiğinde, "*bir arpa boyu yol alma"*nın aslında büyük bir başarı olduğu görülür. Tıpkı, 250 çiçekten ancak bir gram safranın, üç-dört kilo gülden bir gram gül yağının elde edildiği gibi burada da "bir arpa boyu" mesafe ile aslında önemli bir kademe elde edilmiştir.

Diğer taraftan; "*altı ay bir güz*" ifadesi dokuz aya tekabül etmektedir. Dokuz ay, bir çocuğun anne karnında kaldığı süreçtir. Yani yoktan var olup, anne karnındaki yolculuğunu tamamlayarak insan sıfatında dünyaya gelişidir. Bu evre, anne için de çocuk için de zor bir süreçtir ve çocuk başlangıçta bir damla kan iken her gün yeni bir özellik kazanarak, vücudu şekillenir. Ancak dünyaya geldiğinde henüz hayata ilk adımını atmış her şeyden habersiz, bakıma muhtaç bir bebektir. Yani "*bir arpa boyu*" yol bile alamamıştır henüz.

Sözün özü, insan oturarak değil hareket ederek, mücadele ederek, çalışıp çabalayarak hedefine ulaşır. Bu aşama uzun bir zamanı alsa da sonunda başarı vardır ve bu başarı "*Bir arpa boyu"* kadar da olsa önemlidir.

4. "Lale-sümbül ekerek, tütün kahve içerek…"

Bu ifade, yolculuğa çıkan kahramanın eline lale ve sümbül soğanları alıp yol kenarlarına ekerek gitmek istediği mekâna ulaşması olarak düşünülmemelidir. Yukarıda, kahramanın yolculuğunu, karşılaştığı zorlukları yenerek insan-ı kâmil olma yolundaki mücadelesi ya da sınavı olduğunu belirtmiştik. O zaman, "lale-sümbül" ekmek, kahramanın karşısına çıkan olumsuzlukları yenip, etrafına güzellikler saçarak, iyilikler yaparak menzile ulaşmasıdır. "Tütün-kahve içmek" de kötülüğü yenip iyiyi getirmenin, kazanılan dostlukların sonucunda gerçekleştirilecek bir eylemdir.

5. "Ayağına demir çarık giyip eline demir asa almak"

Bu ifade tam anlamıyla; "*Emeksiz yemek olmaz."* atasözünün karşılığıdır. Bir şeyi elde etmek isteyen kahramana; "*Ayağına demir çarık giyeceksin, eline demir asa alacaksın. Ne zaman ki ayağındaki çarık delinir, o zaman istediğini bulursun."* denir. Böylece başarı yolunda, kahramanın zor ve meşakkatli yolculuğu başlar. Zoru yenip zafere ulaşma ya da insan-ı kâmil olma kolay değildir. Kişinin acılarla, zorluklara hatta yokluklarla sınanarak başarıya ulaşması uzun ve yorucu bir süreçtir. Demir, kökeni Ergenekon destanına kadar giden ve Türk kültüründe

kutsal kabul edilen bir maddedir. Burada demirin çarık ve asa ile birlikte anılması da kutsallığını göstermektedir. Tasavvuf ehli kişilerin ellerine asalarını alıp, ayaklarına çarıklarını giyerek il il, oba oba dolaşıp halka İslam dinini anlatmalarına telmih vardır. Kahramanın ayağındaki demir çarığın delinmesi, onun insan-ı kâmil olma ya da erginliğe ulaşma yolundaki mücadelesinin zorluğunu ve çok zaman alacağını anlatır.

6. "Gökten üç elma düştü…"

Masalların sonunda, iyiler mükâfatlandırılıp kötüler cezalandırıldıktan sonra; "*Onlar ermiş muradına, biz çıkalım kerevetine", "Yemişler içmişler, muratlarına ermişler", "Gökten üç elma düştü, biri sana, bir bana, biri de bu masalı anlatana."* gibi formellere yer verilir. Burada, sadece gökten düşen elma konusu ele alınacaktır. Elma, üremenin/zürriyetin, mutluluğun ve bereketin sembolüdür. Vitamin yönünden çok zengin bir yapıya sahip olan ve her türlü iklim ortamında yetişen elma, fiziki ve kültürel birçok özelliği üzerinde toplamıştır. Doğumdan ölüme, insan hayatının her aşamasında bu iki özelliği ile de yer alan elmaya aynı zamanda kutsiyet de yüklenmiştir. Alevi topluluklarında, cem ayinlerine katılan kişilerin eğer kurban kesmeye güçleri yetmiyorsa bir horoz, horoza da güçleri yetmiyorsa bir elma kesmeleri uygun görülmüştür. Bu uygulamanın temeli ise eski Türk inancına kadar gitmektedir. Eski Türk inancına göre, insanlar elde ettikleri kazancın çeşidine göre Tanrı'ya kurban sunarlarmış. Çeşitli kaynaklarda, geçimlerini hayvancılıkla sağlayan toplumların hayvanlarından, tarım ve ziraatçilikle geçinen toplumların ise elde ettikleri ürünlerinden Tanrı'ya kurban verdikleri belirtilmektedir. Bugün çeşitli vesilelerle havaya/başa atılan elma, aslında eski Türk inancının bir uzantısı olup, bir çeşit Gök Tanrı'ya kurban sunmadır. Kurban, genellikle şükür amaçlı sunularak kem gözlerden, kötü ruhlardan korunmak hedeflenir. Yani herhangi bir zamanda değil, güzel ve önemli bir olay yaşandığında kurbana ihtiyaç duyulur. Masalların sonunda da güzellikler yaşandığı, sorunlar çözüldüğü, mutluluğa erişildiği ve iyiler mükâfatlandırılıp kötüler cezalandırıldığı için göğe atılan ya da gökyüzünden düşen bir elma söz konusudur. Elmanın gökten düşmesi, ilahi bir nitelik taşımakta olup muradın Tanrı tarafından verildiğine işarettir[2].

Hiç şüphesiz masallarda geçen formeller bunlarla sınırlı değildir. Masallar incelendiğinde; *"Dile benden ne dilersen / Sağlığını dilerim*", "*İn misin, cin misin / Ne inim, ne cinim, senin gibi bir insanoğluyum*", "*Mal ise sizin, can ise benim"* vb. birçok formelin olduğu rahatlıkla görülebilir. Nitekim bu konuda bir yüksek lisans tezi hazırlanarak tespit edilen bütün örnekler tek tek incelenmiştir (Özkaynak 2013). Burada, konuyu sınırlı tutmak adına verilen örneklerin yeterli olduğu kanaatindeyiz.

Sonuç

Mitolojik bir dönemin uzantısı olan masallar, aynı zamanda kültürel belleğin sembolik anlatımıdırlar. Masallarda geçen olay ve kahramanlarda olduğu gibi, formeller de az sözle çok şeyin anlatıldığı kültürel kodlardır. Başlangıç, geçiş ya da

---

2 Daha geniş bilgi için bk.: Şimşek 1996: 203-216; Şimşek 2006: 237-245.

bitiş formellerinin her biri, insanoğlunun yaşanmışlıklarına dair izleri taşımakta olup bunları sembol diliyle aktarmaktadır. Masal formelleri tek tek incelendiğinde, dini-tasavvufi, mitolojik, felsefî ve sosyolojik birçok gerçeğin masal dünyasında saklı olduğu görülecektir. Bu bağlamda formeller, gerçeğin gerçekdışı bir üslupla anlatımı olarak ifade edilebilir. Masallarda geçen demir asa, demir çarık, bir arpa boyu yol gitme, gökten üç elmanın düşmesi gibi ifadeler, görünenin ardındaki gerçeklikleri yansıtmak isteyen gizemli bir dilin ifadesidir. Sembol diliyle aktarılan masallar, geçmiş ve bugün arasında köprü görevi gören ve bizi ata kültüne bağlayan ölümsüz anlatılardır.

KAYNAKÇA

Campbell, Joseph (2000), *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Çetindağ Süme, Gülda (2011), "Kendilik Bilincini Kazanma ve Kahraman Olma Yolunda Köroğlu", *21. Yüzyılda Köroğlu ve Bolu Araştırmaları / Uluslararası Köroğlu Bolu Tarihi ve Kültürü Sempozyumu Bildirileri, 17-18 Ekim 2009,* Bolu, 588-595.

Duymaz, Ali (2002), *İrfanı Arzulayan Sözler / Tekerlemeler*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Guenon, Rene (2001), *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, (Çev.: Fevzi Topaçoğlu), İstanbul.

Işık, Neşe (2009), *Türk Masallarının Sembolik Açıdan Çözümlenmesi,* Elazığ: Fırat Üniversitesi Sos. Bil. Enst. Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Kazımoğlu, Samir (1996), "Azerbaycan Masallarında Desant Cümle", *III. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru Kongresi Bildirileri (9-11 Ekim 1995 Konya)*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 35-38.

Özkaynak, M. Eda (2013), *Masal Formellerinin Sembolik Çözümlemesi*, Elazığ: F.Ü. Sosyal Bil. Ens. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Sakaoğlu, Saim – Ali Berat Alptekin – Esma Şimşek (1992), *Azerbacan Tapmacaları / Bilmeceleri)*, Elazığ Belediyesi Yayınları 2, Elazığ.

Sakaoğlu, Saim (2002), *Gümüşhane ve Bayburt Masalları*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Şimşek, Esma (1996), "Türk Folklor ve Halk Edebiyatında Elma", *Türk Dünyası Araştırmaları*, (105), Aralık, 203-216.

Şimşek, Esma (2006), "Ölümsüzlük İlacı Olarak Elma", *Saim Sakaoğlu'na Armağan*, Konya, 237-245.

Şimşek, Esma (2014), "Göç Yollarında Büyüyen Masal Kahramanının Erginleşen Dünyası", *Prof. Dr. Ali Çelik Armağanı,* Akçağ Yayınları, Ankara, 493-501.

MAKEDONYA VE TÜRKİYE'DE DOĞUM VE ÖLÜMLE İLGİLİ İNANIŞ VE UYGULAMALAR ÜZERİNE BİR KARŞILAŞTIRMA

Prof. Dr. Bekir ŞİŞMAN*
Usein ALİOV**

Özet: Kültürel bir unsur olarak bütün dünya toplumlarında yaşayan ve yaşadıkları toplumların birtakım özelliklerini yansıtan halk inanışları her toplumda farklı menşelere dayanabilmektedir. Bunun en önemli nedeni toplumların ve milletlerin farklı kültür ve medeniyetlere mensup olmalarıdır. Kökü bir, kültürü bir, coğrafyası bir olan ve aynı inanç ve gelenekten beslenen toplumlar bir milleti oluştururlar. Bir milleti oluşturan topluluklar ise gelişen olaylar karşısında benzer davranış biçimleri gösterir. Bu çalışmamızda Türkiye'den Samsun şehri ile Makedonya bağlamında hayatın başlangıcı olan doğum ve sonu olan ölüm evrelerini ve bu evrelere ait inanış ve gelenekleri daha çok da ortak noktalara vurgu yaparak karşılaştırmaya, böylelikle bir millete mensup olan ancak iki farklı coğrafyada yaşayan iki farklı topluluğun kimi inanış ve geleneklerinin aynı yerden beslendiğini ve ne denli benzerlik gösterdiğini anlamaya çalışacağız.
Anahtar Sözcükler: *Halk inanışları, doğum, ölüm, Samsun, Makedonya, karşılaştırma*

A Comparison on Beliefs and Practices Related with Birth and Death in Macedonia and Turkey

Abstract: Folk beliefs which are practiced by and which reflect certain characteristics of the societies in the world may have different origins. The main reason for that is the nations and societies belong to different civilizations. Societies having the same root, the same culture and the same geography and nourished by the same beliefs and traditions make up a nation. Therefore the societies constituting the same nation demonstrate similar behavioral patterns against the events taking place. In this study, we compared the stages of death and the birth which is the beginning of life and the beliefs and traditions related these stages in the context of Macedonia with the city of Samsun in Turkey birth with emphasis on common points. Thus, we will try to understand how some beliefs and traditions of two different communities from one nation but living in two different geographies are fed from the same place and that they are similar.
Keywords: *Folk beliefs, birth, death, Samsun, Macedonia, comparison*

Giriş

İnanma, sözlük anlamı itibariyle "bir düşünceye/bir konuya bağlı bulunma, düğümlenip kalma, bir şeye bağlanma, gönülden tasdik etme" gibi manalara gelir. Daha geniş bir ifade ile inanma, "kişi ya da toplum tarafından, bir düşüncenin, bir olgunun, bir nesnenin, bir varlığın gerçek olduğunun kabul edilmesi" demektir. Halk inanmaları ise, toplum tarafından kabul edilmiş ilahi bir dinin bilinen hüküm-

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, bsisman@omu.edu.tr
** Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Mezunu

leri ve öğretileri dışında kalan (çünkü bunlar zaten o dinin uyulması istenen kuralları ve akideleridir), fakat halk arasında yaygın bir şekilde yaşayan, itibar gören ve bir sonraki nesle aktarılan itikatlardır/inanışlardır. (Şişman 2000: 104)

Türk Dünyasında yaşayan halk inanışları, halkın yaşamıyla ve tarihiyle yakından ilgilidir. Halkın inancı yaşamına karışmış ve bütün eylemlerine yön verici bir nitelik kazanmıştır. Türk insanı su içerken, yola giderken, çocuğunu büyütürken, evlenirken, sözün özü bütün davranışlarında ve tutumlarında bu inanışlarla iç içedir. Halkın türküsüne, düğününe, bayramına, cenazesine bu inanışlar girmiş ve bütün çevresini bu inanışlar kuşatmıştır.

Bütün Türk kavimlerinin İslam'la tanışması aynı yıllara denk gelmediği gibi, bu durum bir anda yaşanmayıp uzun bir süreci ifade etmektedir. Oğuzların İslamlaşması iki asır sürerken bunlara daha sonra eklenen diğer Türk kavimleri pek çok şaman inancını da uzun süre önce Müslümanlığa geçmiş Türkler arasına sokmuş oldular. XI. yüzyılın ilk yıllarında tamamıyla Müslüman olan Selçuk Oğuzları, Dede Korkut hikâyelerinde geçen pek çok Şamanist geleneklerden anlaşıldığı üzere XV. yüzyılda dahi bu inanışlarla yaşamayı sürdürmüşlerdir. Bu Oğuzların torunları olan bugünkü Anadolu Türklerinde ölü arkasından matem tutmak, ölü aşı vermek, ağaçları kutsal sayıp çaput bağlamak, alkarısı inancı neticesinde çocukların uzun ömürlü olması için onlara Durmuş, Yaşar, Satılmış benzeri isimler vermek gibi eski inanış ve geleneklerin izleri görülmektedir (İnan 2015: 206-207).

Türk Halkbilimi çalışmaları; doğum, sünnet, evlilik ve ölüm olmak üzere insan hayatındaki dört evrenin Türk toplumunda önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Bu araştırmada Makedonya Türk toplumunda dünya hayatının başlangıcı olan doğum ve sonu olan ölüm evrelerine ait olarak derlenmiş olan kimi halk inanışlarını Türkiye'nin Samsun şehrinde derlenmiş halk inanışlarıyla karşılaştırmak suretiyle benzerliklerin tespitine çalışılacaktır.[1] Tarihi, coğrafi ya da bağlamsal nedenlerle bazı farklılıkların olması tabiidir. Bizim üzerinde duracağımız asıl husus daha çok Türk kültür tarihinin derinliklerinden gelen ve günümüzde hala yaşamaya devam eden ve bizim kültürel kodlarımızı meydana getiren temel benzerliklerin ortaya çıkarılması ve farklı coğrafyalarda yaşayan bu iki Türk topluluğunun aynı kültür kaynağından beslendiğinin hissettirilmesi olacaktır. Metodolojik açıdan ise önce Makedonya Türkleri arasından derlenmiş halk inanışları verilecek; ardında Samsun yöresinden derlenmiş olan halk inanışlarıyla mukayese edilecektir. Makedonya'daki saha çalışmasını Usein Aliov yapmış; derlediği bilgileri ve elde ettiği verileri "Makedonya Türkleri Arasında Yaşayan Halk İnançları" adıyla lisans bitirme tezi olarak sunmuştur. Samsun yöresi halk inanışları için ise Bekir Şişman tarafından yayımlanan "Samsun Yöresinde Geçiş Dönemleriyle (Doğum, Sünnet, Evlilik ve Ölümle) İlgili Yaşayan Halk İnançları ve Bunlara Ait Uygulamalar" adlı çalışma esas alınmıştır.

[1] Burada özellikle evlilik evresinin bu çalışmaya dâhil edilmemesi, bu evreye ait folklorik malzemenin bir başka çalışmanın konusu olabilecek kadar zengin olmasındandır.

A) Doğumla İlgili Türk Halk İnanışları

İnsan hayata doğumla birlikte adım atar ve yaşamaya başlar. Türk kültüründe çocuk sahibi olmak, özellikle de erkek çocuk sahibi olmak çok önemlidir ve bunun kökeninde "ocak kültü" ve erkek egemen bir toplum anlayışı mevcuttur. Bu nedenle çocuğu olmayana iyi gözle bakılmaz ve bu kişi zaman zaman türlü dedikodulara maruz kalabilmektedir. Dede Korkut Kitabı'nda[2] oğlu kızı olmayanın Tanrı tarafından kargışlandığı inancı mevcuttur. Bu nedenle Türk kültürü çocuk sahibi olamayanların çocuk sahibi olabilmek için, kızı olanların da erkek evlat sahibi olabilmek için türlü çareler aradığı bir yapıyı ihtiva etmektedir. Bu arada doğan çocuğun sağlıklı büyüyebilmesi, kötü iyelerden korunabilmesi ve hayatta kalabilmesi için de çeşitli pratikler geliştirilmiştir.

Makedonya'nın Ali Koç Köyü'nde gelinin ileride erkek çocuğu olması için yatağına erkek çocuk yatırılır ve çocuğun yatakta yuvarlanması sağlanır. Bu çocuğa para ve hediye verilir. Bu gelenek, çocuğa para verilmesi dışında Samsun yöresinde de aynı biçimde yaşatılmaktadır.

Doğu Makedonya'nın Türk köylerinin tamamında çocukları yaşamayan hanımlar, erkek çocukları olunca kız elbisesi, kız çocukları olunca da erkek elbisesi giydirirler. Bu tür bir uygulamaya Samsun yöresinde rastlanmamakla birlikte benzer bir uygulama ise şöyledir: Bir kadının çocukları sürekli ölüyorsa, o kadın tek evlilik yapmış olan kırk tane kadından kırk yama alıp bir elbise diker ve onu yeni doğmuş olan çocuğuna giydirir. Böylelikle o çocuğun ölmeyeceğine inanılır.

Makedonya'nın Kırçaova şehrinde erkek çocuğu yaşamayan aileler erkek çocuklarına küpe takarlar ve çocuklarının ölmeyeceğine inanırlar. Küçük Papranik Köyü'nde de yaşamayan kız ve erkek çocuklara, karşı cinsin elbisesi giydirilir ve erkek çocuğa yedi yaşı bitinceye kadar münyüz (küpe) takılır. Böylece çocuklara farklı cinsin görünümü verilerek, kara iyelerin ölüme yol açan zararlarından çocukların korunacağına inanılır. Ayrıca bir ailenin tek erkek çocuğu varsa aynı düşüncelerle hayat boyu çıkarmayacağı bir küpe kulağına takılır. Bu küpe sayesinde o çocuğun ailenin tek evladı olduğu da anlaşılır. Samsun yöresinde ise yaşamayan çocuklara kız ise Satı, Dursune, Durdu; erkek ise Satılmış, Dursun, Durmuş, Yaşar gibi isimler verilir. Ayrıca Samsun'da çocukları yaşamayan bazı kadınlar hamile oldukları dönemde doğacak olan çocuklarının yaşaması için bir hocaya muska yazdırırlar. Yazılan bu muskaya "sübyan muskası" denilir.

Makedonya'nın Çakıllı Köyü Türklerinde çocuk dünyaya geldiğinde "şükür kurbanı" kesilir. Hayatın her safhasında adak vardır ve adak sahibi, adağın etinden yiyemez. Adak ve diğer kurbanların kanı, sakatatı çiğnenmesin diye eşilen bir kuyuya gömülür. Derisi ise camiye verilir. Samsun yöresinde de çocuğu olmayan ve

---

[2] Dirse Han Oğlu Boğaç Han Hikâyesi'nde oğlu ve kızı olanlar özel mekânlarda ağırlanıp özel hizmetlere mazhar olurken, çocuğu olmayan Dirse Han kınanmıştır. Sebebini sorduğunda ise Tanrı'nın çocuğu olmayanları sevmediği, Oğuz beylerinin de bu sebeple çocuğu olmayanları sevmedikleri söylenmiştir. Dirse Han, çözümü fakirleri giydirip, açları doyurup hayır-hasenat yapmakta bulmuş, Tanrı ona bir erkek çocuk vermiştir (Ergin 2011: 22).

çocuk sahibi olmak isteyen ailelerin adak adadığı, kurban kestiği ve Vezirköprü İlçesinde bulunan Hacı Kurt Evliya yatırını, Ladik'te bulunan Seyyid Ahmet Kebiri ve Samsun'da bulunan Seyyid Kudbiddin türbelerini ziyaret ettikleri görülmektedir.

Makedonya'da Rıfai Tekkesi'ne gittikten sonra çocuğu yaşayan aile Tekke'ye koç bağışlar. Samsun yöresinde ise o ziyaret edilen yatır ya da türbede yatan zatın adı çocuğa verilir.

Nazarın giderilmesi için "kurşun" dökülür. Makedonya'nın Topalnica Köyü'nde nazara karşı kurşun döküldüğünde, kurşun döken kişi dökülen kurşunu, mezar, ay, güneş veya insana benzeterek yorumlar. Nazar'dan korunmak için ayrıca Topalnica'da çocuk "Nazar Taşı" ile yıkanır. Makedonya Müslümanlarında nazara karşı "Nazar Boncuğu" taşınması çok yaygındır. Blasırtva Türkleri nazar boncuğuna "Mavi Taş" demektedirler. Kırçaova'da çocuğun yüzüne is sürülmesi onun güzelliğini saklamak ve kötü gözlerden korunmasını sağlamak içindir. Burada annenin ve bebeğin alnına, bebek dünyaya geldiği gün is ya da tencere karası sürülür. Buna "Nazar karası" da denilir. Yaşamayan çocuklara "muska" yapılması Makedonya'daki Müslüman köylerde bugün de yaygındır. Samsun'da nazar değen çocuğa kurşun döktürme âdeti bugün de mevcuttur. Ayrıca yeni doğmuş bebeğin nazar almaması için yüzüne tencere isi veya mısır unu sürülür ve kendisine "çirkin" diye seslenilir.

Üsküp'te ve Makedonya'nın birçok Türk köyünde doğumdan sonra annenin ve bebeğin bakımını gelinin kaynanası yapar. Lohusa kadın ve bebeği yalnız bırakılmaz. Bebek dışarıdan eşiği geçerek eve girince bebeği kucağına ilkin kayınvalidesi alır. Kırk gün çocuk eşikten dışarıya çıkarılmaz. Çocuğu yalnız bırakma zarureti var ise, sobada muhakkak ateş yakılır. Bebeğin cin türünden ve kötü ruhlardan korunması için yanına "Enam" konur ve nazar boncuğu takılır; bulunduğu odanın perdesine sarımsak asılır. Kırkı çıkınca gelin hamama götürülür.

Makedonya Türk köylerinde çocuğa ismi Cuma namazından sonra bir hocanın çocuğun kulağına ezan okuması suretiyle verilir ve isimler ailenin geçmişteki büyüklerinin isimlerinden seçilir. Kanatlar ve Çakıllı köylerinde çocuğa dedesinin ismi verilir. Koryak civarında çocuğa ismini ailenin reisi (baba) koyar; bazen dedenin ismi bazen de yeni konulmaya başlanan bir isim verilir. Samsun'da da çocuklara isim verilirken sağ kulağına ezan, sol kulağına kamet okunur ve genellikle de aile büyüklerinin isimleri, peygamber isimleri, din büyüklerinin isimleri, Türk büyüklerinin isimleri verilir. Ancak günümüzde bu gelenek yavaş yavaş değişmekte olup, bazı ailelerde daha güncel ve çağdaş isimler verildiği görülmektedir.

Makedonya Türklerinde genel olarak çocuk olduktan sonra kız ve oğlan tarafı hediyeler alırlar. Kız tarafı tatlı getirir; bununla ziyafet verilir, mevlit okutulur. Kırkı çıkmadan ölen çocukların ailelerinde bu durumun tekrarlanmaması için çocuk bakır bir tepsi içerisinde evin eşiğinin önüne konulur. Oradan geçen biri çocuğa hangi ismi koyarsa çocuk o ismi alır ve böylece çocuğun yaşayacağına inanılır. Ayrıca bazı ailelerde yaşamayan çocuklar için kırk bekârdan para toplanır. Bu para

ile bir başlık ve altın bir küpe alınıp çocuğa takılır. O küpe uzun süre, çocuk büyüdükten sonra da muhafaza edilir. Makedonya'nın Dedeli Köyü Türklerinde çocuk dokuz günlük iken "Akika Kurbanı" denilen bir kurban kesilir. Çocuğu yaşamayan aileler çocuklarının yaşaması inancı ile çocuklarına Demir, Yaşar gibi isimler koyarlar. Bazen de çocuğun yaşamasını sağlamak için ona iki isim birden konulur. Akika Kurbanı'nın Hz. Muhammed'den kalma olduğuna inanılır.

"Al karısı/Al ruhu" inancı bütün Türk dünyasında yaygındır ve bunun lohusa ya da hamile kadınlara ve onların çocuklarına musallat olduğuna inanılır. Korunmak için çeşitli pratikler uygulanır.

"Eşik" Türk inanç sisteminde evin koruyucu iyelerinin mukim olduğu yerdir ve evin/ocağın kutsiyeti ile bağlantılıdır. Her evin/ocağın koruyucu iyesi vardır. Eşiğin dışına çıkılması ile muhtemelen bu iyenin güvenlik sahasının dışına çıkılmaktadır. Yaşamayan çocuklar için uygulanan dini pratikler Anadolu Türklerininkine çok benzemektedir. Zira yaşamayan çocuklara Yaşar, Demir, Dursun gibi isimler verilmesi, ölüme yol açan yüce güce gönderilmiş mesajlardır.

Bazen de kız çocuk istemeyen aileler çocuklarına tamam anlamına gelen "Yeter" gibi isimler koyarlar. Çift isim verilmesi geleneği de halk inanışlarına göre kara iyeleri yanıltarak çocuğun ölümünün önüne geçmek içindir. Samsun yöresinde ise çocukları kara iyelerden korumak için onlara Satı ve Satılmış gibi isimlerin verildiği görülür. Yine Samsun'da bu düşünceyle çocuklara çift isim verildiği de görülmüştür. Makedonya'da şehirlerde yaşayan Türklerde anne, kırkı çıkmadan gündüz evin eşiğinden dışarı çıkabilir, ancak akşamdan sonra çıkmaz. Yine bu çevrelerde kırkı çıkmamış kadın elini hamura süremez, aksi halde hamurun bereketi kalmaz. Samsun yöresinde ise "kırklı/kırkı çıkmamış kadın" için oldukça fazla halk inancı mevcuttur. Örneğin kırklı kadın düğüne giderse ya sütü kaçar/azalır ya da çocuğu basık olur, yani geç yürümeye başlar. Eğer cenazeye giderse yine bebeği basık olur. Lohusa kadın dışarı çıkması gerektiğinde yanına bir parça ekmek ve bir parça kömür alır. Bunlar çocuğun kara iyelerden korunması amacıyla kundağa konulur. Yine kırkı çıkmamış lohusa bir kadın bir eve misafir olduğunda orada yedirilir, içirilir ya da kendisine bir yumurta verilir. Nazar değmemesi için yüzüne un veya tencere karası/isi sürülür. Eğer bunlar yapılmazsa o evi farelerin yahut haşerelerin basacağına inanılır.

Kötü bir şeye uğradığına inanılan ve çocuğu olmayan kadınlar Radoviş'e bağlı Toponica Köyü'ndeki Hüseyin Dede'nin ve Poçuval Köyü'ndeki Yusuf Dede'nin türbesine giderler. Deliktaş diye bilinen mevki "Evliya yatağı" olarak anılmaktadır. Buraya adak adanır, türbeye mum bırakılır, havlu hediye edilir, bez bağlanır. Bu tür uygulamalara Samsun'da da rastlanır ve insanlar bir dilekte bulunmak, hastalıktan kurtulmak, çocuk sahibi olmak ya da evlenebilmek maksadıyla türbeleri ve kutlu mekânları/ağaçları ziyaret edip oralara çul-çabut bağlarlar. Bu bir tür cansız kurbandır ve eski Türklerden beri gelen bir gelenektir.

Makedonya Türklerinde çocuğun ve annenin kırklanması işlemi için dereden kırk taş toplanır. Çocuk ve annesi yıkanırken bu taşlar başından aşağıya dökülür.

Kötü bir şeye uğramış kimseler, bu arada kırklanacak olan bebek ve annesi nazardan ve büyüden anlayan Patkacılara götürülür. Patkacı hastayı su dökerek yıkamak suretiyle patkalamış olur. Potka/Patka, madeni bardaktır. İçerisine okunmuş su konulur ve bu su içilir. Patkacı nefesi etkili bir kimse olabilir. Samsun yöresinde ise bebek ve annenin kırklama töreni için önce bir kaba kırk adet küçük taş ve kırk kaşık su konulur. Daha sonra bu suya üç İhlas ve bir Fatiha süresi okunup üflenir. Çocuk yıkandıktan sonra bu su, içinde teşbih ve yüzük bulunan bir ilistirin yardımıyla bebeğin başından aşağıya dökülür. Daha sonra kabın dibinde kalan az miktarda su da evin içerisine serpilir. Aynı şekilde anne de yıkanır ve böylelikle çocuk için ilk kırk günlük süre, anne içinse lohusalık dönemi bitmiş olur.

Strumca'ya bağlı Dedeli Köyü'nde lohusa kadınların kötü ruhlardan korunması için Kur'an-ı Kerim okutulur ve lohusanın odasına kadın ayakkabısı konulur.

Anadolu'da Alkarısı/Albastı[3] olarak bilinen ve genel olarak Türk Dünyasında "Al Ruhu" yahut "Almıs, Albız, Almış" olarak adlandırılan bu kara iye için daha ziyade erkeklere ait eşyalar kullanılır. Örneğin Samsun'da yeni doğmuş çocuğu kötü iyelerden, alkarısı ve albastıdan korumak için yanında def çalınır, tas-tabak gibi nesnelere vurulur. Yine aynı düşünce ile bebek ilk kırk gün yalnız bırakılmaz. Beşiğinin altına bıçak, kama, makas konulur, duvara silah asılır. Çocuk kırk gün evden dışarı çıkarılmaz.

B) Ölümle İlgili Türk Halk İnanışları

Vücut organlarının tüm biyolojik fonksiyonlarını yitirmesi sonucu insan hayatının sona ermesine ölüm diyoruz. İlahi dinlere göre ise ölüm ahret hayatı olarak adlandırılan bir başka boyuta geçiştir. Müslüman olan halkımız da her zaman ölümün hayırlısı dilemiştir. Ancak bazı hadiseleri ölümün habercisi, bazılarını ise ölenin ahretteki durumuyla ilişkili olarak yorumlamıştır.

1. Ölüm Öncesiyle İlgili İnanışlar

Makedonya Türklerinde, Anadolu'da da olduğu gibi ölüm habercisi olarak baykuşun çatıya konması, horozların zamansız ötmesi ve köpeklerin ulumaları bilinir. Ayrıca Makedonya'daki Türklerin inancına göre yıldızın kayması gören kişinin ailesinden birinin öleceğine işarettir. Samsun yöresinde bunlar ölüm habercisi olarak kabul edilmekle birlikte bir kişinin o yıl ürününün fazla olması, borçlarını ve alacaklarını yakınlarına bildirmesi, bir yerde hasta varken yıldızların gurup halinde kayması, bir kişinin ya da hasta birinin simasına aniden bir güzellik gelmesi veya yürüyebilen bir çocuğun yerde tekrar emeklemeye başlaması hep ölümün habercisi olarak yorumlanmıştır. Ayrıca köpek uluması da Samsun yöresinde ölümün habercisi olarak kabul edilmektedir.

---

3 Anadolu'nun bazı yörelerinde cadı karı olarak da nitelenen, fakat mahiyeti tam olarak bilinemeyen, çocukları boğarak öldürdüğüne, bazen onları kaçırdığına inanılan bir varlıktır. Bu nedenle çocuklar alkarısından korunmak için kırk güne kadar yalnız bırakılmaz; yattıkları yere çakı, bıçak, makas, süpürge, silah gibi nesneler konulur. Bunlardan korkan alkarısının çocuğa bir şey yapamayacağına inanılır (Şişman 2002: 451).

Makedonya'da ölünün gözü açık giderse hasretinin olduğu bilinir. Samsun'da da eğer bir insan ölürken uzakta yakını veya sevdiği biri varsa o kişinin can çekişmesinin uzun süreceğine ve gözlerinin açık gideceğine inanılır.

2. Ölüm Esnasıyla İlgili İnanışlar

Makedonya Türkleri arasında yaşayan inanış ve uygulamalara göre; erkek cenazesini erkek, kadın cenazesini kadın bekler; ölü yalnız bırakılmaz. Cenazenin bulunduğu yerde ışık yakılır. Ölünün kefeninde kullanılan bıçak veya makas ölünün üzerine konulur. Ölüye ait şahsi eşyalar fakirlere verilir.

Samsun yöresinde de ölüye dair bu türden inanış ve uygulamalar aynıyla yaşatılmaktadır. Hatta cenazeyi en az iki kişi bekler, eğer beklenmezse ölünün defin işleminden sonra mezarda hortlayacağına inanılır. Ölünün cesedinin üzerine bıçak konulması ise ölünün şişmemesi içindir. Ayrıca cenazenin defin işlemleri sırasında görülen devir ve ıskat uygulamasına her iki bölgede de rastlanmaktadır.

Makedonya Türklerinden Dedeli yöresinde yaşayanlarda ölünün vücudunun yumuşak olması halinde ikinci bir kimsenin de öleceği inancı yaygındır. Samsun Yöresindeki bazı köylerde ise cenazenin peşinden taş atılır. Bu uygulama cenazenin ardından başka birinin daha ölmemesi içindir.

3. Ölüm Sonrasıyla İlgili İnanışlar

Türklerde ölümden sonra en önemli olay ölünün anılmasıdır. Eski Türklerde kesin verilerin yokluğuna rağmen anma törenlerinin ölümden sonraki üç, yedi, yirmi ve kırkıncı günü ile yılsonunda yapıldığı muhakkaktır. (Roux 1994: 234)

Kalkandelen'e/Tetova'ya bağlı Urviç İlçe Türklerinde kişinin vefatından sonraki üç gün boyunca yemek verilir. Yedinci gününde mevlit okutulur. Kırkında da tekrar mevlit okutulur. Yas bir yıl sürer. Yaslılık süresince o ailede çalgı çalınmaz, televizyon izlenmez. Üsküp'te cenaze evinde yedi veya bazen kırk güne kadar yemek pişirilmez. Cenaze evden çıktıktan sonra bulunduğu yere bir bardak su konur. Cenazenin çıktığı odada kırk gün ışık yanar. Radoviş'e bağlı Türk köylerinde cenaze defnedilmeye götürülürken yol üzerindeki evlerin kapı ve pencereleri açık bırakılır. Ölen kişinin ruhunun o evlere de uğradığına inanılır ve böylelikle evlere giriş ve çıkışında kolaylık sağlanmış olur.

Samsun yöresinde ise cenaze yıkanırken cesedin titremesi peşinden bir cenaze daha olacağına işarettir. Ölü defnedildikten sonra eşyaları ve ayakkabıları ya dışarı bırakılır ya da başkasına verilir. Çünkü ölünün gece kalkıp gezindiğine, eğer giysileri ve ayakkabıları evde olursa bu eylemi yapamayacağına inanılır. Cenaze olan evde birkaç gün yemek pişirilmez, yemekler komşular tarafından cenaze evine getirilir. Yine Samsun yöresinde bir kişi öldükten sonra yedinci, kırkıncı ve elli ikinci gecesi kelime-i tevhit veya mevlit okutulur. Okunan dualar ölünün ruhuna bağışlanır.

Sonuç

Halk inanışları kimi kültürel kodları meydana getiren, inanmaya ve pratiğe dayalı kültürel oluşumlardır. Âdetlerin, geleneklerin ve ritüellerin temelinde de çoğu zaman halk inanışları yatmaktadır. Halk inanışlarındaki benzerlikler bir top-

lumu bir millet olmaya götürür. Bizim Makedonya ve orada yaşayan Türk topluluğu ile derin bağlarımız mevcuttur. Bu bağlamda doğum ve ölüm evresiyle ilgili kimi halk inanışlarından yola çıkarak iki farklı coğrafyada yaşayan bu iki topluluğun aynı kültür evreninin birer mensubu olduğunu ve aynı kültür kaynağından beslendiğini, aynı bilinçaltına sahip olduklarını söylemek yanlış olmasa gerek.

Her iki coğrafyadan derlediğimiz bilgiler ışığında buralarda geleneğin kısmen sürdürülebilir olduğu, kısmen de evirildiği; halk inanışlarındaki benzerliklerin ve kim benzer uygulamaların eski Türk inanışlarına dayandığı, farklılıkların ise coğrafyadan ve farklı kültürlerle olan temastan kaynaklandığı sonucuna varılmıştır.

KAYNAKÇA

Aliov, Usein (2017), *Makedonya Türkleri Arasında Yaşayan Halk İnançları*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Lisans Tezi.

Ergin, Muharrem (2011), *Dede Korkut Kitabı*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul.

İnan, Abdülkadir (2015), *Tarihte ve Bugün Şamanizm -Materyaller ve Araştırmalar-*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.

Roux, Jean-Paul (1994), *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, İşaret Yayınları, İstanbul.

Şişman, Bekir (2000), "Anadolu'da Yaşayan Halk İnançlarının Menşei Üzerine Bir Araştırma". *Milli Folklor*, S. 46, ss. 104-108.

Şişman, Bekir (2002), "Samsun Yöresinde Geçiş Dönemleriyle (Doğum, Sünnet, Evlilik ve Ölümle) İlgili Yaşayan Halk İnançları ve Bunlara Ait Uygulamalar", *Erdem Dergisi*, C. 13, S. 39, s. 445-469.

TARİHTEN GÜNÜMÜZE GÖNDERDİĞİ İLETİLER BAKIMINDAN GÖÇ DESTANININ ATAYURTTAN ANAYURDA YOLCULUĞU

Prof. Dr. Ali YAKICI*

Özet: Göçler, her dönemde insanlar, toplumlar ve coğrafyalar arası kültür aktarımında önemli rol oynamıştır. Özellikle sözlü kültür ürünlerinin coğrafyalar arası yolculuğunda göçün öneminin bir kat daha arttığı belirginleşmektedir. Bu yönüyle bakıldığında tarih içinde Türk kültürüne ait kimi iletilerin coğrafyalar arası yolculuğunda da göçlerin oynadığı rol önemlidir. Göç olayı ve olgusuna bağlı olarak halk kültürü içinde kimi anlatılar ortaya çıkmıştır. Bunların başında Göç Destanı" gelmektedir. Göç Destanı, Türklerin Milattan sonraki 8-9. asırlarda yaşanan kuraklığa bağlı durum ve olayların dile getirildiği bir sözlü kültür ürünü olarak görülmektedir. Uygurlar Dönemine ait olan bu destanda göçle birlikte kültürel düşünce ve bakışların da yeni coğrafyaya taşındığına tanık olunmaktadır. Bu yazıda, göçle birlikte Türklerin Atayurt olarak kabul ettiği Orta ve Uzak Asya coğrafyasından günümüzde Anayurt olarak benimsedikleri Batı Asya'ya; Anadolu'ya gelişlerinde belleklerinde getirdikleri Göç Destanı ile ilgili kültürel iletiler üzerine bir değerlendirme yapılmaktadır.

***Anahtar Kelimeler**: Sözlü kültür, göç destanı, kültürel mesaj*

The Journey of Epic of Migration From Atayurt to Anayurt in Terms of the Messages From the Past to the Present

Abstract: Migration has played an important role in the transmission of culture between people, societies and geographies in every period. In particular, it becomes evident that the importance of migration in the journey of oral cultural heritage between geographies increases once more. In this aspect, the role of migration for the transfer of some messages which belong to the Turkish culture between geographies is important. Some narratives have emerged in the folk culture depending on the phenomenon and event of migration. "Epic of Migration" is the leading of the narratives.Epic of Migration is seen as oral cultural heritage including the events related to drought occurred in 8-9th century. It is witnessed that the transfer of cultural thoughts and perspectives to the new geography with the epic described as belonging to the Uyghurs Period. In this paper, there is an evaluation on the Epic of Migration and related messages which Turks brought with their memory from West and Central Asia, which the Turks accepted as Atayurt (Fatherland), to the West Asia, which they accepted as Anayurt(Motherland), Anatolia.

***Keywords**: Oral culture, epic of migration, cultural message*

Giriş

Ülkelerin ve milletlerin tarih içinde yaşadığı kuraklık/kıtlık, savaş, doğal afet vb. büyük göçlerin başlıca sebepleri arasında yer almıştır. Hangi sebeple olursa

* Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi, yakiciali@gazi.edu.tr

olsun göçler, kitlelerin göç ettikleri coğrafyalarda oluşturdukları kültürel ürün ve olguları yeni coğrafyalara taşımalarında önemli rol oynamış ve oynamaktadır.

Bulundukları coğrafyadan başka coğrafyalara göç eden toplulukların beraberinde taşıdıkları hazinelerin başında belleklere yerleştirilen toplumsal değerler ve sözlü kültür ürünleri gelmektedir. Bu değer ve ürünler, kişilerin dillerinin oluşturduğu hafızalarda taşındığı için göç sırasında ayrı bir zahmet ve külfete yol açmamaktadır. Göçler yoluyla yeni coğrafyalara taşınan bu sözlü kültür ürünlerinin başında masal, efsane, hikâye, destan vb. sözlü kültür ürünleri gelmektedir (Yakıcı 2009: 3).

Bir coğrafyadan başka bir coğrafyaya giden ve o yeni coğrafyayı kendisine yurt edinen sözlü kültür ürünleri, yeni taşındıkları bu coğrafyadaki kültür/kültürler üzerinde az ya da çok etkili olmuşlardır (Krohn 1996: 33-34).

Savaş, kavga, tehcir vb. olaylar sonucu meydana gelen zorunlu göçler dışında özellikle Türk insanını göçe sevk eden, zaman zaman göçe mecbur eden önemli sebeplerin başında kuraklığa ve üretememeye bağlı olarak oluşan kıtlıklar gelmektedir. Türk kültür ve edebiyatı içinde göç konusu önemli bir yere sahiptir. Destanlar döneminden günümüze sanatçı bir kişiliğe sahip olan Türk insanı tarafından sözlü ve yazılı yüzlerce ürün üretilmiş, eser ortaya konmuştur. Bu konunun işlendiği eski sözlü edebiyat ürünlerinden biri de Uygur Türkleri dönemine ait olduğu belirtilen Göç Destanı'dır.

Göç Destanı'nı oluşturan ana unsur kıtlıktır. Bu bakımdan Göç Destanı'na, kimi araştırmacılar Türk kültür ve edebiyatı içinde "iktisadi meselelerin doğurduğu hadiseler" den kaynaklanan ürünler arasında yer vermektedir. Bu destan, kıtlık gibi tabiat afetlerinin millet ruhunda derin izler bırakarak zaman içindeki yerini alması ve milletin estetik anlayışının ölçüleri içinde yoğrulması sonucu ortaya çıkmıştır (Tural 2000: 48).

Göç Destanı'nın yer aldığı önemli kaynaklardan bazıları şunlardır: Fuat Köprülü'nün Türk Edebiyatı Tarihi (1980: 59-60); Bahaeddin Ögel'in Türk Mitolojisi (1971: 77-78, 81-82); Saim Sakaoğlu ve Ali Duymaz da birlikte hazırladıkları İslamiyet'ten Önceki Türk Destanları (2002: 215-217) ve Nihal Atsız'ın Türk Edebiyatı Tarihi'dir (Atsız 1992: 77).

Hüseyin Nihal Atsız, Göç Destanı'nın kaynaklarıyla ilgili olarak şu bilgiyi vermektedir:

"Dokuz Oğuz-Uygur destanının son parçası olan göç destanının bugün elimizde iki şekli vardır. Birbirine çok benzeyen bu şekillerden birisi Çin kaynaklarında, birisi Acem kaynaklarında bulunmuştur. Her halde bu iki millet bu destanı ya ağızdan olarak Türklerden işitmişler yahut yazılı Türk kaynaklarından öğrenmişlerdir." (1992: 77).

Köprülü'de yer alan Göç Destanı'nın Çin kaynaklarına dayanan şekli özet olarak şöyledir:

"Bir gün Uygur devletinin başına Yulun Tigin kağan olur. Ülkesi çok büyümüştür. Çinlilerle yapılan savaşlara bir son vermek için oğlu "Gali Tigin"i Çin

hükümdar ailesine mensup "Kiu-lien" adlı bir kızla evlendirmeye karar verir. Bu prenses, sarayını "Hulin"e, yani Hatun Dağı'na kurar. Bu civarda "Tanrı Dağı" adı verilen bir dağ ile güneyinde, Tuğla ve Selenge ırmaklarının kaynağı kabul edilen ve "Kutlu Dağ" adıyla anılan tepe biçiminde bir kaya bulunmaktadır. Hulin'e Çin elçileri ve bakıcılar gelir. Çinliler, yaptıkları incelemeler sonucunda Hulin'in mutluluğunun Kutlu Dağ'a bağlı olduğuna karar verirler ve Tigin'den prensese karşılık olarak bu kayanın kendilerine verilmesini isterler. Tigin razı olur. Bunun üzerine kayanın etrafına odunlar yığılır ve ateşe verilir. İyice kızan kayanın üstüne sirke dökülerek parçalanır ve parçalar halinde Çin'e götürülür. Bu kayanın götürülmesiyle birlikte ülkede uğursuzluk başlar. Yedi gün sonra Tigin ölür. Irmaklar, göller kurur, topraklar ürün vermez. Ülkede tam anlamıyla bir kıtlık yaşanır. Bu felaket sebebiyle kurtlar, kuşlar, bütün hayvanlar "göç, göç" diye bağrışır. Sonunda kağanlar çareyi "Göç"te bulur ve oradan göç ederler." (1980: 59- 60).

Ögel'in kitabında göçle ilgili iki ayrı efsane yer almaktadır. Bunlardan Cüveynî tarafından tespit edilen anlatının son kısmı şu şekildedir:

"(*Günün birinde) Uygurlar ile onlara bağlı olarak yaşayan halklar (bazı garip şeyler hisseder olmuşlar).(Nasıl olmuşsa) atlar kişnemeye, develer böğürmeye, vahşi hayvanlarla köpekler ulumağa, sığırlar bağırmağa, koyun ve kuzular melemeye ve çocuklar da ağlamağa başlamışlar. Bu arada da her sesten "Göç! Göç!" diye bir söz duyulur olmuş. Uygurlar,(bu seslerden) artık eski yurtlarını bırakarak gitmenin zamanı geldiğini anlamışlar ve her şeylerini toplayarak yola koyulmuşlar. Her konakladıkları yerde de "Göç! Göç!" seslerini duyar olmuşlar. (En sonunda bir yere gelmişler ve) orada Beş Balıg şehrini kurmuşlar. Artık bundan sonra da "Göç! Göç!" sesleri de duyulmaz olmuş. Bu seslerin kesilmesini onlar artık burada yerleşmeleri için bir buyruk olarak kabul ettiler ve orada yerleştiler. Ayrı beş mahalle yaptılar ve bu beş mahalleden meydana gelen şehre da Beş Balıg adını verdiler. Bu şehir gün geçtikçe büyümeye başladı ve bu çağdan itibaren de Uygurların soy ve çocukları bu şehirde hükümdarlık etmeye başladılar. (Uygurların hanlarına) "İdi-kut" unvanı verilmiştir. (Uygurların türedikleri) bu ağacın birer dalı da her Uygur evinde duvara asılı olarak bulundurulurdu"* (1971: 77-78).

Ögel'in kitabında yer verdiği diğer efsane Çin kaynaklarında yer alan anlatıdır. Anlatı şu şekildedir:

"*Barçuk-Art Tigin, bir "Iduk-Kut"tur. Turfan (daki Uygur devletinin kağanlarına) "Iduk-Kut" derlerdi. Onların ataları da, eski Uygurların yerlerinde otururlardı. (Uygurların bu eski yurtlarında), Kara-Korum adlı bir dağ vardı. Bu dağdan iki nehir çıkardı. Bu nehirlerden birine Selenge ve diğerine de Tola adı verilirdi.* Bir gece, *bu iki nehir arasındaki bir ağaç üzerine kutsal bir ışık inmişti. Halk bu ışığı görünce (hemen toplanmış) ve bu ağacı beklemeğe başlamışlardı. (Bu ışık indikten sonra) ağaçta bir şişkinlik peyda olmuş ve ağacın gövdesi, tıpkı gebe bir kadının karnı gibi şişmişti. Gökten ışığın inmesi durmamış ve her akşam devamlı olarak (ağacın üzerine) inmeğe başlamıştı. Dokuz ay ve on gün geçtikten sonra, ağaçtaki bu şişkinlik çatladı ve (ağaçtan) tıpkı dünyadaki insanlar gibi beş çocuk doğdu. Bu çocuklardan en küçüğünün adı Bögü Han idi. Kendisinin çok yüksek bir*

kişiliği vardı. Memleketini çok iyi idare edebiliyor, ayrıca ziraat işleri ile de meşgul oluyordu. Bu suretle kendisi Uygurların kağanı oldu. Kendisinden sonra gelen otuzdan fazla soyu da Uygurların başında kaldılar.

Yü-lun Tigin tahta çıktıktan sonra Çin'deki Tang sülalesi (M.S. 618-905) ile birçok savaş yaptı. Kendi halkını sulha ve rahata kavuşturmak istiyordu. Bunun için de Çin sarayından bir kız alarak aralarında akrabalık kurdu. (Böylece sulh olunca da) ordusunu savaşlardan çekti. Ayrıca bu Tigin'in oğlu Ko-li ile de Çinli prenses Chin-lien evlendirildi. (Bu Çinli prenses) Kara -Korum'da bulunan Pieh-li Po-li Ta adlı bir yerde oturuyordu. Bu sözün manası "Hatunun oturduğu dağ" demektir. Bu dağa T'ien –Koli Ta-ha dağı adı da verilirdi. Bunun da anlamı ise "Gök ruhlarının dağı" demektir. Bu dağın güneyinde kayalık bir dağ daha vardır. Bu dağın adı da Kutluk Dağ'dır. Kutluk Dağ demek, "İyi talih ve saadet getiren dağ" demektir.

Çin'de (egemen olan) T'ang sülalesinin elçileri, (Uygurlar hakkında) bilgi edinmek için müşavirleri ile birlikte Uygur ülkesine gitmişlerdi. Bunlar aralarında konuşup şöyle dediler:

-"Kara-Korum'un kudret ve zenginliği, ancak bu dağ sayesinde olmuştur. Biz bu dağı niçin yok etmeyip de, (Uygur) devletini zayıflatmayalım!" Elçiler aralarında böyle konuşup anlaştıktan sonra (Uygur kağanı) Tigin'e geldiler ve ona şöyle söylediler:

Siz Çinli bir prensesimizle evlendiniz. (Bizim de) sizden bazı yardımlarınızı istemek için bazı ricalarımız olacak. "İyi talih" dağının taşları sizin muhterem memleketinizce kullanılmamaktadır. (Sizin yerinize biz bu taşları değerlendirelim) dediler ve Tigin ile anlaştılar. Bu taşları alıp Çin'e götürmek istediler. Fakat taşlar çok büyüktü. (Ve Çin'e) götürmenin imkânı yoktu. Bunun üzerine taşlara ateş verip yaktılar. Geriye kalan parçalara da asit döküp hepsini küçük parçalara ayırdılar. Ondan sonra da bu parçaları alarak (Çin'e) gittiler.

Bu taşların götürülmesinden az zaman sonra, kuşlarla hayvanlar (tuhaf tuhaf) bağırmağa başladılar. Yü-lun Tigin ise on beş gün içinde öldü. (Memleketin başına) türlü türlü felaketler geldi. Halk ise rahat bir gün görmedi. (Yü-lun Tigin'den sonra) onun yerine geçen kağanlar da arka arkaya öldüler. Bunun üzerine Uygurlar, Turfan'a göç etmek zorunda kaldılar. Turfan'ın diğer adı da Koço'dur. Beş Balıg bölgesini de kendi egemenlikleri altında bulunduruyorlardı. Onların memleketleri kuzeyde Büyük A-c'hu nehrine kadar uzanıyordu. Güneydeki komşuları ise (Çin'in Kansu eyaletindeki) Chiu-ch'üan şehriydi. Doğuda Hotan ve Kaşgar'a kadar uzanırlardı. Uygurlar bu yerlerde dokuz yüz yetmiş yıldan fazla oturdular" (1971: 81-82).

Tarihin takip edilebilen en eski dönemlerinden itibaren Türklerin göçü özümsemiş bir toplum oldukları görülmektedir. Atlı-göçebe kültürün etkilerinin Türklerdeki göç olgusu üzerinde önemli bir yeri vardır. Göçü, sosyal, siyasal, kültürel ve dinî hayatlarının her safhasında yaşayan Türkler, bu konuyu sanat ve edebiyatlarına taşıyarak hayatlarının bir parçası hâline getirmişler, âdeta göçle bütünleşmişlerdir. Kimi Türk destanlarında göç bir olayın bitip yeni bir olayın başlama-

sını sağlayan "geçiş formeli" gibidir. Kimi Türk destanları ise doğrudan göçü konu almaktadır. Bunların başında şüphesiz Göç Destanı gelmektedir. Bu destanda Türklerin sosyal, kültürel ve siyasi hayatına yönelik önemli iletiler bulunmaktadır. Bu iletilerin önemi, daha sonraki yüzyıllarda, özellikle Selçuklu, Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti Devletleri döneminde yaşanılan olaylar sonucunda daha iyi gözlenmiş ve fark edilmiştir.

Göç Destanı'nda yer alan ve atayurttan anayurda belleklerde taşınan kimi iletiler şöyle sıralanabilir:

Bu destanla yerleşmeye bağlı toprak ve taş gibi kimi unsurlar mitolojik ve ekonomik tesirlerin de etkisiyle kutsallaşmıştır. Bu kutsallaştırma, yurt tutmalarda ve vatan edinmelerde etkili olmuştur. Çeşitli sosyal, siyasal, kültürel ve dinî unsurların da etkisiyle Türkler, bir karış vatan toprağı için bile rahatlıkla canını feda edecek duruma gelmiştir. Hatta bu durum zaman zaman kendi aralarında da husumet konusu hâline dönüşmüş, dağlarda kimi taş ve kaya parçaları iki köy ya da iki topluluk arasında kavgaya sebep olmuştur. Bu durum zamanla bireyselleşmiş, tarlalar arasındaki "an" kavgaları da mahkemelerin önemli davaları arasına girmiştir.

Göç Destanı'nda evlenen genç, genellikle hakanın oğludur. Bunun karşılığında hakan, şahsına ait hazinenin tamamını kızlarının karşılığı olarak Çinlilere vermek istemiş ama karşı tarafın buna taraf olmaması sebebiyle bu konuda başarılı olamamıştır. Sonuçta isteği dışında gerçekleşmiş bile olsa kamuya ait olan bir taş parçasının; kulu kayayı mehir/ hediye olarak Çinlilere vermek durumunda kalmıştır. Kaldı ki hakan/ yönetici kamuya ait bir malı – ki bu mal taş parçası bile olsakendi şahsi menfaati için başkalarına veremez, kendi çıkarları için yağmalayamazdı. Bunu yaptığı zaman, tıpkı destanda görüldüğü gibi, kıtlık meydana gelir, açlık, yoksulluk, sefalet baş gösterir, ülkede sonu göçe varan ciddi bir kriz oluşurdu. Bunun örnekleri Selçuklu ve özellikle Osmanlı'nın yıkılış dönemlerinde görülmüştür. Türkiye Cumhuriyeti'nde ise, kamu malını kendi zimmetine geçiren, kamu mallarını kendi çıkarları için kullanan, bankaları yandaşları ya da kendi menfaatleri doğrultusunda boşaltan yöneticilerin ülkeyi krize sürüklediği, işsizliğe, yoksulluğa ve çaresizliğe sebep olduğu dönemler yaşanmıştır.

Göç Destanı'nda verilen üçüncü ileti de yabancılarla evlenmenin uğursuzluğa neden olduğuna dairdir. Destanda, Çinli kız ülkeye gelin olarak gelinceye kadar anormal bir durum söz konusu değildir. Fakat Çinli prensesin ülkenin hakan adayı gencin kadını olmasından itibaren kıtlık kendini göstermiş, kurtlar, kuşlar "göç! göç!" diye bağırmaya başlamış ve göç zorunlu hâle gelmiştir.

Bunun örnekleri zaman zaman Selçuklu ve özellikle Osmanlı'da görülmüş, bu iki büyük Türk devletinin yıkılış nedenleri arasında yabancı kadınla evlenmenin varlığı hissedilmiştir. Tarihin tekerrür etmemesi için ondan ibret alan ve destanlardaki iletileri okumasını bilen Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kurucusu Atatürk, devlet yönetiminde yer alanların, dışişleri mensuplarının, özellikle de büyükelçilerin, rütbeli askerlerin vb. yabancı kadınlarla evlenmesini yasaklamıştır. Fakat za-

man içinde yönetimlerin anlayışı, yönetimlere yapılan baskılar sebebiyle önce dışişleri mensupları, sonra da devlet yöneticileri üzerinden bu yasak kaldırılmıştır.

Türk destanları üzerine kısa değerlendirmeler yapan Hamide Demirel, Göç Destanı'yla ilgili şu görüşlere yer vermektedir:

"*Destanda, hakanın Çinlilerle yapılan savaşlara bir son vermek için oğlu Galı Tigin'e bir Çin prensesi alması ve buna karşılık Kutlu Dağı vermesi ve yurtta milli birliği sağlayan tılsımlar bozulunca nasıl ıstırap çektikleri ve sonunda kendilerine yiyecek vermeyen bu yurdu bırakarak güney-batıya doğru göçleri anlatılıyor. Bu destan, eski Türklerin vatan ve toprak anlayışı ve devlet idaresi yönünden önemlidir. Demek ki, vatandan parça vermeğe kalkmak, zamanla bütün yurdu yok eden uğursuz bir başlangıçtır. Ayrıca savaş olmasın diye düşmandan kız istemek, yaşama ve savunma gücünü kaybetmektir.*" (Demirel 2010: 53).

Türk insanı, 8-9. asırlarda atayurtları olan Türkistan coğrafyasında anlatılarına kattıkları bu destan ve gönderdiği iletileri belleklerine aktarmakla kalmamışlar, bir anlatı olarak da anayurtlarına taşımışlardır. Göçle bağlantılı olan kimi yer adlarının da bu destandan ilhamla alındığı kabul görmektedir.

Türkiye'de adı "Göç, Göçü" olan kimi yerleşim birimleri üzerinde yaptığımız araştırmalar sonucunda bu yer adlarının verilişiyle ilgili olarak "Göç" efsanesine benzer anlatılar tespit edilmiştir. Adı "Göçü" olan bu yerleşim birimlerinden ikisi de Konya il sınırları içinde yer almaktadır. Bunlardan ilki Konya merkez Karatay ilçesine bağlı Konya'nın doğusunda ve Konya'ya 40 km uzaklıkta üç yüz haneli bir köydür. Diğeri de Konya'nın Beyşehir ilçesine bağlı, Konya'nın batısında ve merkeze 60 km. uzaklıkta bir köydür. Bu iki köyün arasındaki mesafe ise tahminen 100 km'dir.

Konya Karatay'a bağlı Göçü köyünün ad alışı üzerine anlatılan efsane şöyledir:

"Bugünkü Göçü Köyü/ Mahallesi Konya'nın kuzey-doğusunda uzanan ve Konya'ya uzaklığı 65 km olan, resmî kayıtlarda "Bozdağlar" olarak geçen; yörede ise "Hodul" ve "Armağan" olarak bilinen iki dağın arasındaymış ve köyün adı da "Üçkuyular" imiş. Köydekiler bolluk içinde yaşarlarmış, varlıklı bir köymüş. Koyunu çok, otu bol, sütü bolmuş. Köyün ileri geleni Ahmet Ağa da varlıklı bir kişiymiş. Bir gün bir gavur kızına gönlünü kaptırmış. Köylülerin ve ailesinin bütün çabalarına, karşı oluşlarına aldırış etmeden o kadınla evlenmiş. Gavur kızı köye geldikten sonra yağmurlar hiç yağmamış. köyde uğursuzluk baş göstermiş. Otlar kurumuş. Önce hayvanlar, sonra insanlar ölmeye başlamış. Bakmışlar ki olmayacak. Bu uğursuz yerden göç ederek köyün şimdi bulunduğu yere, 15 km kadar batıya gelmişler. Bu köye yerleşirken "filanın göçü geldi, filanın göçü de… filanın göçü…göçü… göçü… derken köyün adı "Göçü" olmuş. O gün bugün köyün adı Göçü olarak kalmış."

Beyşehir'e bağlı Göçü köyünün ad alışıyla ilgili birkaç efsane olduğunu belirten köylüler derleme yaptığımız 2009 yılında, hatırlarında kalan şu efsaneyi anlatmışlardır.

Türkistan'dan oymak oymak gelen köyün ataları önce Karkınpınar, Sıtmapınar, Balyemez Kuyusu, Karahüyük ve bir yerin daha olduğu beş ayrı yere yerleşmişler. Bu beş yerleşim biriminin ortasında "Cirit Taşı" ve "Dibek Taşı" adlı iki taş varmış. Çok güzel taşlarmış. Bunlar köyün uğuruymuş. Bir gün bu taşlar meçhul kişiler tarafından bilinmeyen bir yere götürülmüş. Bunun üzerine köyde kıtlık başlamış. Köyün erkekleri rızık temini için gurbete gitmişler. Bu sefer de köyü eşkıyalara basarak, kadınları, kızları taciz eder olmuş. Bunun üzerine oradan birlikte göçerek bu köyün bulunduğu vadiye yerleşmişler ve tek köy, tek güç olmuşlar. Göç sırasında "kimin göçü geldi, filanın göçü de geldi mi, göçü, göçü" derken göçerek gelmiş olmaktan dolayı bu köyün adı "Göçü" olmuş.

Sonuç olarak bütün bu anlatılar bize Göç Destanı'nın Türk insanının sosyal ve kültürel hayatı üzerinde ne kadar etkili olduğunu göstermektedir. Türkiye'de yaşanan kimi olaylar ve "Göçü" adı üzerine söylenen anlatılarda da görüldüğü gibi destanı oluşturan temel konu kıtlık, kıtlığın getirdiği göç ve göç sonucu gerçekleşen yerleşme, yani yerleşik hayata geçmedir. Kıtlığı oluşturan iki ana unsur ise kamuya ait olan bir taşı/uğuru yok etme ve yabancı bir kadınla evlenme eylemidir. Bu ve benzeri veriler bir araya getirildiğinde, Göç Destanı'nın tarihi süreçte, iletileri ve anlatılarıyla atayurttan anayurda düzenli bir yolculuk yaptığını belirgin bir biçimde göstermektedir.

KAYNAKÇA

Atsız, H. Nihal (1992), *Türk Edebiyatı Tarihi,* Baysan Basım-Yayın, İstanbul.

Demirel, Hamide (2010), *Türk Destanlarında Güzellik-Destan-Masal ve Din Unsurları ile Yabancı Destanlarda Türk Kahramanları,* Ötüken Neşriyat, İstanbul.

Köprülü, M. Fuad (1980), *Türk Edebiyatı Tarihi,* İstanbul.

Krohn, Julius-Krohn, Kaarle (1996), *Halk Bilimi Yöntemi,* Çev. Günsel İçöz, Yay. Haz. Fikret Türkmen, Ankara.

Ögel, Bahaeddin (1971), *Türk Mitolojisi*, C. I, Türk Tarih Kurumu, Ankara.

Sakaoğlu, Saim- Duymaz, Ali (2002), *İslamiyet Öncesi Türk Destanları,* Ötüken Neşriyat, İstanbul.

Tural, Sadık (2000), *Tarihten Destana Akan Duyarlılık,* Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara.

Yakıcı, Ali (2009), *Ozan Dili Çevik Olur/Âşık Edebiyatı Yazıları,* Gazi Kitabevi, Ankara.

*VARKA VE GÜLŞAH'*IN EPİK KURALLAR ÇERÇEVESİNDE İNCELENMESİ

Tuğçe YAŞA*

Özet: Halk anlatıları, çoğunlukla evrensel temaları işlediğinden üzerinde en çok çalışılan konulardan biri olmuş; bu anlatıların nerede, nasıl ve ne şekilde ortaya çıktığını bulmak amacıyla da farklı yöntemler geliştirilmiştir. Bu yöntemlerden biri, halk anlatılarının yapısal yönden çözümlenmesini ele alır ve Danimarkalı halkbilimci *Axel Olrik* tarafından geliştirilerek *Halk Anlatılarının Epik Kuralları* adlı eserde ortaya konulmuştur. A. Olrik, on beş maddeden oluşan epik kurallarını, halk anlatılarında kültürel unsurların bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde var olduğunu göstermek gayesiyle oluşturmuştur. Mesnevîlerde de tıpkı halk anlatılarında olduğu gibi evrensel temalardan olan aşk, kahramanlık, macera gibi konular işlenir. Anlatma esasına dayalı metinler olmalarından dolayı, sözlü kültür ürünleriyle klâsik Türk şiirine dâhil olan mesnevî nazım şeklinde, işlenen konular arasında, benzerlik ve üslûba dair pek çok ilişki tespit etmek mümkündür. Bu makalede bu ilişkilerin nasıl yer bulduğunu ortaya koymak üzere, Kâzım Köktekin tarafından yayıma hazırlanan Yûsuf-ı Meddâh'ın *Varka ile Gülşâh* mesnevîsi A. Olrik'in epik kurallarına göre incelenerek işleyişteki estetik değer ortaya konulacaktır.
Anahtar Kelimeler: *Yûsuf-ı Meddâh, Varka ile Gülşâh, Axel Olrik, epik kurallar*

On the Analysis of Varka and Gülşah in Terms of Epic Rules

Abstract: Folk tales, as a result of mostly dealing with universal themes, have become one of the most comprehensively studied subjects, thus leading into the emergence of methods that aim to identify where, how and when these stories originated. One of these methods utilizes the structural analysis of folk tales, and was presented in the the Epic Rules of Folk Tales, developed by the Danish folklorist Axel Olrik. A. Olrik has created these epic rules, consisting of 15 laws, with the goal of demonstrating that cultural aspects emerge in folk tales both consciously and unconsciously. In masnavis, just like in folk tales, universal themes such as love, bravery and adventure are employed. As they are scripts of narrative origin, it is possible to identify numerous relationships, in terms of similarities and genre, between the works of oral culture and the masnavi verse involved in the Classical Turkish poetry. In this article, in order to demonstrate these relationships, the aesthetical value involved in the Varka and Gülşah masnavi of Yusuf-ı Meddah, edited for publication by Kazım Köktekin, will be revealed through an analysis based on the epic laws of A. Olrik.
Keywords: *Yusuf-ı Meddah, Varka and Gülşah, Axel Olrik, epic rules*

Giriş

Klâsik Türk edebiyatında hikâye türünün ilk kaynakları Kur'ân-ı Kerîm'deki kıssalar, evliya ve enbiya menkıbeleri ve din ulularının efsaneleştirilmiş kişilikle-

* Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi, tugceeyasa@gmail.com

riyle kahramanlıkları etrafında ortaya çıkan anlatılardır. Bu hikâyelerin en erken devirlerden beri, Anadolu'da geniş halk kitleleri tarafından ilgi gördüğü söylenilebilir. (Levend 1967: 71-72) 11-13. yüzyıllarda dinî-destânî eserler verilirken 14. yüzyıla gelindiğinde konusu çoğunlukla Kur'ân-ı Kerîm'den ya da İran edebiyatından alınan te'lif eserlerle ahlâkî-tasavvûfî hikâyeler ve aşk hikâyeleri edebiyatımıza girer. (Mazıoğlu 1992: 23) Bu hikâyeler arasında *Vâmık u Azrâ, Yûsuf u Züleyhâ* gibi çift kahramanlı aşk mesnevîleri vardır. Ali Berat Alptekin bu eserleri Arap-Fars ve Hint kaynağından gelen halk hikâyeleri başlığı altında değerlendirir. (Alptekin 1997: 42) Her ne kadar hikâyelerin kaynağı Arap-Fars veya Hint olsa da eserlerde mahallî ve masalsı unsurlara yer verilmeye devam edilmiştir. Halk hikâyesi ile çift kahramanlı aşk mesnevîlerinin olağanüstü durumlar içermesi, konularının benzer olması ve çoğunlukla mutlu bir sonla bitmesi de bu makalede yöntem olarak benimsenen A. Olrik'in halk anlatılarının yapısını ortaya koymak üzere geliştirdiği epik kuralların, bir mesnevîye uygulanmasının mümkün olduğunu gösterir niteliktedir.

Varka ve Gülşah, Yûsuf-ı Meddah tarafından 14. asırda kaleme alınmış çift kahramanlı bir aşk mesnevîsidir. Şair eserini Ayyûkî'nin Farsça mesnevîsinden esinlenerek kaleme alsa da esere yerli unsurlar eklemiştir. (Coşkun 2012: 516) Şairin meddah olarak anılmasının sebebi ise kelimenin 14. asırdaki mânâsına göre, "*övücü, peygamber övücü, onun menkıbelerini ve dolayısıyla diğer dinî menkıbeleri anlatıcı ve yazıp meclislerde okuyucu*" demek olduğu göz önüne alındığında, Yûsuf-ı Meddâh'ın bir anlatıcı konumunda olduğu söylenilebilir. Vasfi Mahir Kocatürk, eserin toplantılarda okunmak üzere, meclis adı altında kısımlara bölündüğünü söyler. (Kocatürk 2016: 123) Böylece Yûsuf-ı Meddah'ın devrinde tıpkı bir masal anlatıcısı gibi düşünüldüğü göz önünde bulundurulmalıdır. Eserlerinden hareketle şairin, Arapça ve Farsça bildiği ve Türkçeyi çok iyi kullandığı, mahallî üslûba sıkça başvurarak yeri geldikçe atasözleri ve deyimlerden de istifade ettiği söylenebilir. Yûsuf-ı Meddah eserinde, klâsik Türk şairlerinin kullandıkları *bedî ve beyân* kurallarından başka, cinaslardan başlayarak kelime oyunlarından da istifade eder. (Köktekin 2007: 5-6)

Varka ve Gülşah'ın nazım şekli mesnevîdir. 11 ve 19. asırlar arasında bu nazım şekliyle sayısız eser kaleme alınmıştır. Düzenleniş biçimi *giriş, asıl konunun işlendiği bölüm ve bitiş bölümü* olmak üzere üç ana bölüme ayrılır. Asıl konunun işlendiği bölümlerde amaca göre konular çeşitlilik gösterir. Okuyucuya bilgi verme maksadını güden mesnevîlerde dinî-ahlâkî ve tasavvufî konular işlenirken, okura hoş vakit geçirtmeyi amaçlayan mesnevîlerde aşk, kahramanlık ve maceralara yer verilir (Ünver 2011: 430-441) Mesnevîler, anlatma esasına bağlı kurmaca metinler olduğu için bir dönem toplumun roman ihtiyacını karşılamıştır. (Aktaş 2015: 188) *Varka ve Gülşah* da aşk ve kahramanlık konularını işleyen mesnevîlerdendir. Eser, Varka ile Gülşah'ın birbirlerine söyledikleri gazel şeklindeki şiirler de dâhil olmak üzere "fâilâtün/ fâilâtün/ fâilün" vezniyle yazılmıştır ve 1744 beyitten oluşmaktadır. Eserin 1342 yılında Sivas'ta kaleme alındığı kabul edilmektedir. (Köktekin 2007: 17-19) Ahmet Kartal, 14. asırdaki mesnevî kahramanlarının uzun kış gecele-

rinde eve dönen iş ve zanaat erbabına arkadaşlık yapmanın yanında, ahlâk, fazilet, fedakârlık ve yiğitlik gibi meziyetlerle birlikte dinleyenlere dinî terbiye verdiğini söylemiştir. Bu hikâyeleri anlatanlara tıpkı Yûsuf-ı Meddâh da olduğu gibi, *meddâh, kassâs, muarrif* gibi sıfatlar verilmiştir. (Kartal 2014: 265-266)

Halkbilimi; beşerî bilim, sosyal bilim ve hatta bir davranış bilimi olarak görüldüğünden, çok yönlü bir yapı arz eder. Bu çok yönlü yapı birden fazla metotla incelenmektedir. (Çobanoğlu 1999: 2) Bu metotlardan biri de Danimarkalı halkbilimci Axel Olrik tarafından geliştirilen *epik kurallar*dır. Onun "Halk Anlatılarının Epik Yasaları" (1909) adlı çalışması, halkbilimi araştırmalarında *Epik Kanunlar Teorisi* olarak önem kazanmıştır. A. Olrik'e göre epik kanunlar, kültürün ayrılmaz bir parçasıdır ve anlatıcı farkında olmadan bu epik yasalara uyarak anlatısını aktarır. (Çobanoğlu 1999: 98-99)

A. Olrik, masalları, mitleri, kahramanlık destanlarını, yerel efsaneleri içine alan *sage*lerin, belli ilkeler çerçevesinde oluşturulduğunu söyler. Bu ilkeler, sözlü edebiyatın yaratma özgürlüğünü yazılı edebiyatta olduğundan çok değişik ve katı bir biçimde sınırladığından, 'kural' olarak görülmüştür. (Olrik 1994a: 2). Mesnevîlerin de tahkiyeye dayalı bir tür olduğu göz önüne alındığında tıpkı bir halk anlatısı gibi, dinleyenleri bir araya getirmek, eğlendirmek, öğüt vermek gibi amaçlar gözettiği görülecektir.

Bu nedenle bu çalışmada *Varka ve Gülşah* mesnevîsi A. Olrik'in epik kuralları çerçevesinde incelenerek sözlü kültürün klâsik Türk edebiyatına etkisi ve evrensel hususları bünyesinde nasıl barındırdığı tespit edilecektir.

1. *Varka ve Gülşah* Mesnevîsinin Olay Örgüsü

1. Hz. Muhammed zamanında Mekke'de Benî Şeybe adında bir kavmin, isimleri Hilal ve Hümam olan kardeş iki lideri vardır. Hilal'in Gülşah adını verdiği bir kızı Hümam'ın ise Varka adında bir oğlu olur.

2. Varka ile Gülşah birlikte büyüyüp okula gider ve zamanla birbirlerine âşık olurlar.

3.Varka ile Gülşah'ın aşkları kabile arasında duyulur ve iki sevgilinin evlenmesi istenir. Ailelerin de rızasıyla iki genç yedi gün yedi gece düğün yapılarak evlendirilir.

4. Bu arada Gülşah'ın güzelliğini duyan Benî Hayf kabilesinin lideri Benî Amr, düğün gecesi gelini kaçırmaya gelir. Gülşah Benî Amr tarafından esir alınır.

5. Benî Şeybe kabilesinin yiğitleri ve Varka, Gülşah'ı kurtarmak için Benî Hayf kabilesinin üstüne yürür. Benî Amr Gülşah'tan istifade etmek istese de Gülşah Amr'ı yanına yanaştırmaz.

6. Benî Amr'ın içkili olduğu bir vakit Varka kılık değiştirerek çadıra girer ve Gülşah'ın da yardımıyla kaçarlar.

7. Amr askerlerini toplayarak Şeybe kabilesine baskında bulunur ve Varka'nın babasını öldürerek Gülşah'ı tekrar esir alır.

8. Amr, Gülşah için bütün malını sarf etmeye hazırdır, fakat Gülşah onu hiçbir şekilde kabul etmez. Bunun sebebi olarak da Varka'dan korktuğunu, eğer öldüğünü görürse kendisini eş olarak kabul edebileceği yalanını söyler.

9. Varka, Amr'la girdiği mücadelede yenilir. Amr, kementle yakaladığı Varka'yı Gülşah'a getirir.

10. Gülşah, Amr uyuduğu sırada Varka'ya yardım eder ve Amr'ı öldürürler.

11. İki sevgili kavuşacağını zannederken bu kez Gülşah'ın annesi Varka'yı yetim ve parasız olduğu için kabul etmek istemez, ancak istediği başlık parasını getirirse kızını ona verebileceğini söyler.

12. Varka bunun üzerine durumunu anlatan bir mektup yazarak Yemen'deki varlıklı dayısına gönderse de mektup bir türlü yerine ulaşmaz.

13. Varka ile Gülşah birbirlerine nişan yüzüklerini verirler, Varka dayısından yardım istemek üzere Yemen'e doğru yola çıkar.

14. Varka, Yemen'e ulaştığında Yemen Şahı Selim Şah, dayısı ve halkından bir kısmının Melik Anter tarafından esir edildiğini öğrenir.

15. Varka askerleriyle savaştığı Anter'i esir eder.

16. Varka, Anter'in askerleriyle yaptığı anlaşmalar sonucunda hem Selim Şahı hem de dayısını kurtarır. Kendisi de Anter'i serbest bırakır.

17. Anter öcünü almak için Varka'ya tuzak kurar, hilelerle Varka kuyuya düşürülür. Daha sonra Anter, kölesi olan Zengî'den Varka'yı öldürmesini ister.

18. Zengî, Varka'nın aşk derdi çektiğini anlar ve ona yardım etmek ister. Anter uyurken ikisi bir olup onu öldürürler.

19. Ezelî düşmanının öldürüldüğünü gören Selim Şah, Varka'ya ihsanda bulunur. Varka ve dayısı Selim Şahın huzurundan ayrılırlar.

20. Şam'da Melik Muhsin'in bir tüccarı vardır. Bu tüccar, Muhsin'e Gülşah'ı över. Tüccarın anlatmasıyla Muhsin, Gülşah'a âşık olur ve onu bulmak için yola düşer.

21. Tacir kılığına giren Muhsin, yanına birçok mal alarak Hilal'in huzuruna gelir ve Gülşah'ı ister.

22. Hilal, kızını Varka'ya verdiğini söyleyerek Muhsin'i reddetse de, Gülşah'ın annesi büyü yaparak Hilal'i ikna eder.

23. Gülşah, Muhsin'le üç gün üç gece düğün yapılarak evlendirilir.

24. Varka döndüğünde onu vazgeçirmek için Gülşah'ın annesi bir koyunu kurban ederek mezara gömer, bu mezarı Gülşah'ın mezarı gibi gösterir, bütün kabileyi de Varka geldiğinde Gülşah'ın öldüğünü söylemesi konusunda tembihler.

25. Varka Gülşah'ın öldüğünü duyunca mezarı başına giderek kendisini öldürmeye kalkar. Bu sırada Gülşah'ın arkadaşı gelerek Varka'ya Gülşah'ın ölmediğini, Şam meliki ile evlendirildiğini söyler. Bunun kanıtı olarak da Gülşah'ın ona bıraktığı nişan yüzüğünü gösterir.

26. Varka mezarı kazarak Gülşah'ın orada gömülü olmadığını görür ve onu bulmak üzere yola çıkar.

27. Gülşah, Varka'dan ayrı düştüğü için çok gözyaşı döker. Muhsin, Gülşah'ın aşkının büyüklüğüne saygı duyarak onu kız kardeşi olarak gördüğünü söyler.

28. Varka Gülşah'ı bulmak üzere çıktığı yolda Kırk Haramilerle karşılaşır. Bu karşılaşmada on yedi yerinden yaralanır. Atı onu alarak bir çimenliğe götürür. Burada dinlenirken Muhsin, Varka'yı bularak sarayına getirir.

29. Muhsin, başından geçen olayı Gülşah'a anlattığında Gülşah bu yiğidin Varka olabileceğini düşünür.

30. Gülşah, Melik'in bulduğu yiğidi iyileştirmek için her gün hizmetkârlarla şerbet gönderir. Varka da bu şerbetin Gülşah'tan gelip gelmediğini anlamak için kadehe onun yüzüğünü bırakır. Hizmetkârdan kadehi sütle doldurarak sahibine götürmesini ister.

31. Gülşah yüzüğü görünce durumu anlar ve kendini ele verir.

32. İki âşığın bir araya gelmesinden mutlu olan Melik, aşklarının nefsânî olup olmadığını anlamak için onları imtihan eder.

33. Bir müddet sonra Varka kendi ülkesine dönmek ister, fakat Gülşah'ın ısrarıyla kırk gün daha kalır. Gülşah'ın Varka'nın kararından mutsuz olduğunu görünce Melik, Varka'ya gitmemesini, gerekirse Gülşah'la ikisini nikâhlayacağını söyler. Varka yine de kabul etmez ve yola düşer.

34. Varka yolda bir doktorla karşılaşır, doktor Varka'nın nabzına bakar ve onun aşk hastası olduğunu, yalnızca sevgilisine kavuşursa iyileşebileceğini söyler.

35. Varka, Gülşah'sız yaşamanın bir anlamı olmadığını söyler. Belki ebedî âlemde kavuşmanın mümkün olacağını düşünerek Tanrı'ya canını alması için dua eder ve duası kabul olur.

36. Duası kabul olan Varka oracıkta ölür, kâhyası Varka'nın mezarını kazar ve olanlardan Gülşah haberdar edilir.

37. Varka'nın mezarı başına gelen Gülşah belinden hançerini çıkararak kendisini öldürür.

38. Halk iki âşığın mezarını türbeye çevirir ve dua edenlerin duası kabul olur.

39. Bir gün Hz. Muhammed'in yolu Varka ile Gülşah'ın mezarının bulunduğu yere düşer. Muhsin ve halk, iki âşığın hikâyesini Hz. Muhammed'e anlatırlar. Hz. Muhammed yanında bulunan Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ebubekir ve Hz. Ali'den ömürlerinden on yıl bağışlamalarını ister.

40. Bu istek halifeler tarafından kabul edildiği sırada Cebrail gelerek ömür bağışlayanların ömürlerinin geri verildiğini, Varka ile Gülşah'a da kırk yıl hayat bahşedildiğini bildirir.

41. Bunun üzerine iki âşığın mezarı yarılır ve toprak içinde ayağa kalkarlar. Hz. Muhammed'e salavat getirirler. Hz. Muhammed onların nikâhını kıyar ve Varka ile Gülşah kırk yıl daha mutlu yaşarlar.

2. Halk Anlatılarının Epik Kuralları Çerçevesinde *Varka ve Gülşah* Mesnevîsinin İncelenmesi

2.1. Giriş ve Bitiriş Kuralı

Axel Olrik'e göre anlatı (sage) birdenbire başlamaz ve bitmez. Durgun bir olayla başlar, coşkunluğa doğru devam eder. Kahramanın başına gelen türlü felaketlerle coşkunluk zirveye ulaşır. Ardından durgunluğa doğru yeni bir seyir başlar ve anlatı tamamlanır. Uzun anlatılarda birden fazla durak vardır. Bitiriş ise çoğu zaman konunun o yöreye özgü bir devamı biçimini alır (Olrik 1994a: 2-3).

Varka ve Gülşah mesnevîsi de başlangıçta durağan bir yapıdadır. Şair, Tanrı'ya hamd ü sena ile eserine başlar, Peygambere salavat getirerek devam eder. 14. beyitten itibaren asıl konuya geçiş yapılır. İlk beyitlerde Varka ile Gülşah'ın doğumu, okula birlikte gitmeleri ve ayrı kalmamak için Gülşah'ın da Varka ile birlikte silahşorluk eğitimi aldığı anlatılır. Bu olaylar durağan bir yapı sergilemektedir. İki âşığın kabilenin ileri gelenleri tarafından evlendirilmek istenmesiyle olaylar hareketli bir yapıya geçmeye başlar. Buna göre Gülşah düğün gecesi kaçırılır. Eseri durağan yapıdan hareketli yapıya geçiren olaylar arasında, Gülşah'ın Benî Amr tarafından Varka ile evlendiği gece kaçırılması, Varka'nın kılık değiştirerek Amr'ın çadırına girmesi, Gülşah'ın yardımıyla çadırdan kaçmaları, Benî Amr'ın askerleriyle Varka'nın kabilesine baskın yapması ve Gülşah'ı tekrar kaçırarak Varka'nın babasını öldürmesi, Gülşah'ın Varka'nın başını getirince Benî Amr'ı kabul edeceğini söyleyerek Amr'ı kandırması, Benî Amr'ın Varka'yı kementleyerek Gülşah'a getirmesi ve Gülşah'ın Varka'nın kementleri çözmesi ile Benî Amr'ı öldürmeleri sayılabilir.

Bu aksiyon noktalarından sonra iki genç yine evlilik hayâli kurar. Bu kısım hikâyenin başlangıcındaki gibi durağanlaşmasına sebep olur. Gülşah'ın annesi, yetim ve parasız kalan Varka'yla kızının evlenmesine razı olmaz. İşte bu engel hikâyeyi yeniden aktif bir kanala dâhil eder. İstenilen başlık parasını bulmak için Varka, dayısına mektup yazar. Mektubun iletilmesinde yaşanan aksaklıklar hikâyeyi yeniden dinginliğe ulaştırır. Gönderilen mektuba cevap gelmeyince Varka Yemen'e gitmek üzere yola çıkar. Kahramanın evden uzaklaşmasıyla hareketlilik yeniden şu şekilde artar: Varka'nın dayısı, Yemen Şahı Selim Şah ve halktan kimseler Melik Anter tarafından esir edilir, Varka askerleriyle Anter'in askerlerini yener ve Anter'i de esir eder. İki taraf anlaşma yapar ve Selim Şah ile Anter serbest bırakılır. Anter öcünü almak için Varka'ya tuzak kurar. Kuyuya düşen Varka bir Zengî kul tarafından öldürüleceği sırada aşk şiirleri okur. Zengî kul Varka'nın aşkına hayran kalır ve ona yardım ederek ikisi bir olup Anter'i öldürür.

Bu bölümlerden sonra Varka, Yemen Şahına ezelî rakibinin kesik başını götürünce Şah ona pek çok ihsanda bulunur. Böylece Varka, Gülşah'ı istemek için gerekli parayı da temin eder. Bu sırada hikâye Varka'nın şehrinde devam etmektedir. Melik Muhsin adında bir şahın tüccarı, ona Gülşah adında bir kızın güzelliğinin

dillere destan olduğunu anlatır. Tüccarın sözleriyle Gülşah'a âşık olan Şam Meliki yollara düşer ve Hilal'den Gülşah'ı ister. Hilal kızının Varka ile sözlü olduğunu söylese de Gülşah'ın annesinin gözü para ile çoktan boyanmıştır. Çeşitli hile ve büyülerle Hilal'i ikna eder. Varka, Gülşah'ın peşine düşmesin diye bir ölüm yalanı uydururlar ve sahte bir mezar yaparlar. Varka geri döndüğünde yas tutan kabilesinden Gülşah'ın öldüğünü öğrenir. Kendisini Gülşah'ın mezarı başında öldürmek üzereyken Gülşah'ın arkadaşı olayın iç yüzünü Varka'ya anlatır. Varka Gülşah'ın ölmediğini, Şam Meliki ile evlendirildiğini öğrenir. Bu sırada Gülşah'ın annesi Varka'nın varlıklı olarak geri döndüğünü görünce pişmanlık yaşar. Hikâyenin bu kısımları durgun yapıdadır. Bu sırada Gülşah Şam'a varmıştır, Melik Muhsin'i intihar etmek ile tehdit ederek yanına yanaştırmamaktadır. Varka ise amcasından hesap sorduktan sonra Gülşah'ı bulmak için tekrar yola çıkar ve böylece olay halkalarında yeniden kırılmalar meydana gelir: Varka, Şam'a giderken yolda Kırk Haramilerle savaşır ve Muhsin onu yaralı hâlde bularak Varka'yı Gülşah'ın da bulunduğu saraya getirir. Hikâyenin bu aşamasında Muhsin'in başına gelen olayı anlatmasıyla Gülşah, buldukları kişinin Varka olabileceğini düşünür. O kişinin iyileşmesi için her gün yardımcısıyla şerbet gönderir. Bu şerbet kadehinin içine birbirlerine verdikleri yüzüğü koymaları sonucu birbirlerinden haberdar olurlar ve yeniden bir araya gelirler. Her ne kadar Melik Muhsin onların aşkına saygı duysa da neticede Gülşah ile evlidir. Bu durumdan rahatsız olan Varka kırk gün sonunda Gülşah'ın yanından ayrılmaya karar verir. İki âşığın birbirinden ayrılmak istememeleri ve araya giren gazel şeklindeki şiirlerle hikâye durağan bir yapıya yeniden bürünür. Gülşah'ın ısrarlarına karşın Varka yola çıkmaya hazırlanır. Gülşah'ın üzgün olduğunu gören Muhsin Varka'ya isterlerse nikâhlarını kıyacağını söylemesine rağmen Varka bunu gururuna yediremez ve tekrar yollara düşer. Kahramanın yola çıkmasıyla olaylar yeniden şu olay halkalarıyla hareketlenir: Varka'nın kabilesine dönmek üzere yola çıktığında bir doktorla karşılaşması ve doktorun ona aşk hastası olduğunu söyleyerek tek çarenin sevdiğiyle kavuşması olduğunu bildirmesi, Varka'nın kavuşma ümidini yitirmesi ve Tanrı'ya dua ederek ölmek istemesi sonucu duasının kabul edilmesi ile Gülşah'ın Varka'nın öldüğünü duyarak gelip mezar başında intihar etmesi. Bu hâliyle hikâye bitiş kuralına aykırı bir durum sergilemektedir. Nitekim şair bilinçli ya da bilinçsiz bir biçimde geleneğe ve epik kurallara uygun bir son yazmak için eserin bu kısmında olağanüstü bir duruma yer verir. Hikâyenin sonunda iki âşığın mezarı türbeye çevrilir, kim dua etse duası kabul olur. Bir gün Hz. Muhammed seferden dönerken iki âşığın mezarı başına gelir. Muhsin ve halkla konuşan Hz. Muhammed'in hikâyeye dâhil olmasıyla bitiriş kuralı gerçekleşir. Buna göre Hz. Muhammed ölü âşıkların dirilmesi için halifelerinin ömürlerinden on yıl bağışlamalarını diler. Cebrail gelerek ömür bağışlayanların ömrünün geri verildiğini âşıklara da kırk yıl ömür bahşedildiğini bildirir. Hikâye mutlu ve durağan bir sonla, epik kurallara uygun bir biçimde bitirilir.

2.2. Yineleme Kuralı

Axel Olrik anlatımı etkin kılmanın birden fazla yolu olduğunu, mesela bir şeyin ayrıntılarına inerek onu tasvir etmenin anlatımı güçlendireceğini söyler. Ar-

dından halk anlatısının ayrıntı vermeye yatkın olmayan yapısı nedeniyle başka bir şeyle anlatımının etkin kılındığını da bildirir. Buna 'yineleme' denir. Anlatıda bir unsur ne kadar çarpıcıysa, akışı bozmamak kaidesiyle tekrar edilir. Yineleme her zaman üç sayısına bağlıdır, fakat yazar tarafından üçlemenin ayrı bir kural olduğu da belirtilir. (Olrik 1994a: 3)

Mesnevîde de bu kabil yinelemeler dikkat çekmektedir. Benî Amr'ın Gülşah'ı kaçırması iki kez yinelenir. Bununla birlikte Melik Anter'le savaş da iki kez tekrar edilmiştir. Varka'nın problemleri çözmek üzere yola çıkışı hikâyede sürekli tekrar eden bir süreçtir. Gülşah'ı istemeye gelenlere karşı Hilal'in söylediği "biz Gülşah'ı Varka ile sözledik, onlar birbirlerini seviyorlar" sözü de sıkça tekrar eder. Bunun dışında hikâyede tekrar edilen bir dizeden, sözden ya da cümleden bahsedilemez. Yinelemeler de çoğu kez üçleme kuralının dışında gerçekleşmiştir.

2.3. Üçleme Kuralı

Axel Olrik, üç sayısının masalda, mitte ve hemen hemen bütün halk bilimi ürünlerinde ortaya çıktığını, bu rakamın halk anlatılarını çağdaş edebiyattan ayıran bir unsur olduğunu söyler. (Olrik 1994a: 3-4).

Mesnevîde üç, yedi, kırk gibi motifler sıkça kullanılmıştır. Kahraman üç kere yolculuğa çıkar. Benî Amr, Melik Anter ve Melik Muhsin, Gülşah'a ulaşma yolunda karşı karşıya geldiği üç güçlü isimdir. Varka üç ya da kırk hamlede düşmanını yener. Kırk gün yol gider, Varka'ya başlık parası getirmesi için kırk gün süre verilir, Kırk Haramilerle savaşır. Yedi bin kişiyle boğuşur, altmış bin askerle karşı karşıya gelir, yine bin rakamı da hikâyede sıkça tekrar eder. Üç gün üç gece, kırk gün kırk gece düğünler kurulur. Hikâyenin sonunda âşıklara kırk yıl ömür bağışlanır. Eserin sıkça üç, yedi ve kırk motifi üzerinde durduğunu ve epik kurallardan birine daha uygunluk gösterdiğini söylemek mümkündür.

2.4. Bir Sahnede İki Kuralı

Halk anlatısında iki, sahneye çıkan en yüksek kişi sayısıdır. İki kuralı katı bir kanun gibidir. Bir sahnede yalnızca iki kişi bir arada olabilir. Ortaya çıkan üç kişiden her biri eğer kendi kişilikleriyle rol alırsa gelenek bozulur. İki kuralı, zıtlık kuralıyla bir yakınlık içerisindedir. (Olrik 1994a: 4)

Mesnevîde de iki kuralına sıkı sıkıya bağlı kalınmıştır. Bu kişiler Varka-Gülşah, Gülşah-Amr, Amr-Varka, Hilal-eşi, Anter-Vezir, Varka-Selim Şah, Varka-Anter, tüccar-Muhsin, Muhsin-Hilal, Gülşah'ın annesi-komşu kadın, Muhsin-Gülşah, Muhsin-Varka, Varka-doktor, Muhsin-Hz. Muhammed olmak üzere konuşmalar diyalog aracılığıyla gerçekleştirilir. Bir sahnede birden fazla kişi olduğunda mesela Kırk Haramiler, kabilenin ileri gelenleri gibi şahsileştirilmeden ve diyaloglara yer verilmeden geçiştirilmiştir.

2.5. Zıtlık Kuralı

Anlatıda her zaman genç-ihtiyar, insan-canavar, büyük-küçük gibi bir kutuplaşma vardır. Zıtlık, anlatının başkahramanlarından, özellikleri ve eylemleri başkahramana zıt olma gereksinimiyle belirlenen diğer bireylere kadar etkili olur. Anlatıdaki entrika tipleri zıtlık kuralına tam uyar. (Olrik 1994a: 5)

Mesnevîdeki zıtlıklar Gülşah'ı isteyen kimselerle Varka arasında gerçekleşir. Varka'nın Gülşah'a ulaşmasına engel olan olayların da birer zıtlık olarak görülmesi mümkündür. Mesela tam her şey yoluna girmişken Gülşah'ın annesinin başlık parası istemesiyle olaylar yeniden hareketlenir. Mesnevîdeki zıtlıklar olay halkalarını durağan yapıdan hareketli yapıya taşır. Düşman kabileler birbirine zıttır. Bu zıtlık savaşları ortaya çıkarır. Hikâyede genel itibariyle iyi ve kötü karşıtlığının bulunduğunu söylemek mümkündür.

2.6. İkizler Kuralı

Anlatıda iki kişi aynı rolde ortaya çıktığında, bunların ikisi de küçük ve zayıf olarak betimlenir. Bu iki tip, yakından ilişkili iki kişi, zıtlık kuralından uzaklaşarak ikizler kuralının etkisi altına girer. A. Olrik ,"ikizler" kelimesinin geniş anlamda ele alınması gerektiğini söyler. Bu, hem gerçek ikizler hem de aynı rolde olan iki kişi anlamına da gelebilir. (Olrik 1994a: 5)

Mesnevîde ikizleşme asıl kahramanlar arasında gerçekleşir. Gülşah çoğu zaman Varka gibi hareket ederek düşmanı alt etmeyi başarır. Erkeğin kadını kurtarması durumundan farklı olarak kadın kötü durumdan düze çıkmanın planını kurar ve erkeğe yardım ederek güç durumdan birlikte kurtulurlar. Bu bakımdan roller değişmiş, ya da ikizlenmiş gibidir. Aynı zamanda A. Olrik'in "aynı rol" ifadesi hikâyede bir kadına talip olmayı da kapsar. Bu durumda aynı roldeki âşıklar ikizler, rakip olmaları ise zıtlık kuralıdır, fakat bu kural Muhsin'de geçerli değildir. Muhsin, statü açısından önemli olmasına rağmen Gülşah'a duyulan aşta Varka karşısında silik kalmıştır.

2.7. İlk ve Son Durumun Önemi Kuralı

Anlatıda birçok kişi veya nesne peş peşe ortaya çıktığında en önemli kişi öne çıksa da sonuncu gelen kişi anlatının duygudaşlık doğurduğu kişidir. Bu kural üçler kuralıyla birleşir. (Olrik 1994b: 4)

Mesnevîde başlangıçta kabilenin liderleri Hilal ve Hümam'ın adı anılır. Her ne kadar kabilenin ileri gelenlerinden bahsedilse, Muhsin, Amr, Anter gibi güçlü şahıslar hikâyeye girse de okur, Varka ve Gülşah'la bir duygudaşlık kurmuştur. Asıl maceralar Varka ve Gülşah'ın başından geçer. Yolculuklara genel itibariyle Varka çıktığı için hikâyenin asıl kahramanı Varka gibi görünür, fakat hikâyenin kırılma noktalarında Gülşah'ın Varka'ya yardımı nedeniyle ikisinin de ana kahraman olduklarını söylemek mümkündür. Hikâye başladığında ilk kimler ön plandaysa sonda da onlar öne çıkar.

2.8. Anlatımda Tek Çizgililik Kuralı

Axel Olrik'e göre çağdaş edebiyat, çeşitli entrika çizgilerini birbirine dolayıp karıştırır. Buna karşılık, halk anlatısı bir olay çizgisini bir başkasıyla iç içe geçirmez; halk anlatıları her zaman tek çizgilidir. Eksik kalan parçaları tamamlamak için geriye dönüşler yapmaz. Eğer daha önceki olaylar hakkında hatırlatma yapmak yahut bilgi vermek gerekiyorsa bu bir diyalog veya konuşma çizgisi içinde aktarılır. Tek olay çizgili halk anlatısında resim sanatının perspektif anlayışı yoktur. Ya-

pısı heykeltıraşlık ve mimarlığın yapısı gibidir; bu nedenle sayılara ve diğer simetri gereksinimlerine sıkı sıkıya bağlıdır. (Olrik 199b: 4).

Mesnevîde de olaylar çoğunlukla tek bir çizgi hâlinde ilerler. Geriye dönüşler diyaloglar aracılığıyla gerçekleştirilir. Söz gelimi Gülşah'ın arkadaşı Varka'ya, Gülşah'ın öldüğüne dair söylenilen yalanı anlatırken zamanda geriye dönülür. Bununla birlikte Muhsin de Gülşah'a Varka'yı nasıl bulduğunu anlatırken geçmiş olayları diyalogla hatırlatır. Hikâye hep ileriye doğru bir seyir gösterir. Bununla birlikte Varka, Yemen'de iken Gülşah'ın Şam'a gelin gitmesi ayrı olay çizgileri gibi anlatılsa da, bu çizgiler birbiriyle birkaç beyitte birleşir. Bu durum masallardaki bağlayış formellerinden "biz haberi verelim Varka'dan" gibi bir yapı sergiler. Bu nedenle olayın tek çizgide ilerlemesi kuralı ihlal edilmemiş olur. Bunların yanında mesnevînin arasına serpiştirilmiş gazellerle de geriye dönüş yapmak mümkündür, âşıklar hâllerini anlatan dizelerde başlarından neler geçtiğini de aktarır.

2.9. Kalıplaştırma Kuralı

Axel Olrik, halk anlatılarının kalıplaştırma kuralına katı bir biçimde uyduğunu söyler. Anlatının genç kahramanı, üç gün üst üste bilmediği bir yere doğru yola çıkar. Her gün bir yaratıkla karşılaşır, hepsiyle aynı şeyi konuşur ve hepsini aynı şekilde öldürür. Anlatıdaki gereksiz olan her şey atılmış ve sadece gerekli olanlar göze çarpıcı bir durumda ortaya çıkarılmıştır. (Olrik 1994b: 4)

Mesnevîde de durum farklı değildir. Gülşah'ın sürekli kaçırılması ya da başka biriyle evlendirilmesi hikâyede kalıplaştırılmıştır. Varka'nın Gülşah için yola çıkması, düşmanlarla savaşması, birinin yardımıyla bu zor durumdan kurtulması hep tekrar eden hususlardandır. Gülşah'ın babası Hilal'in de âdeta kalıplaşmış bir sözü vardır:

Nâm-zâd oldı beşikde işbu kız
Varkaya virdük hele Gülşâhı biz
Hem bilürsin sen ki bu bî-çâreler
Birbirini nicesi sever bular (Köktekin 2007: 220)

diyerek Varka ile Gülşah'ın arasındaki aşkı vurgular. Varka ile Gülşah'ın nişan yüzükleri, işaretle tanıma imtihanıdır ve sembol sayılacak nesnelerle yapılır. Aynı zamanda iki âşığın arasında iletişim kurmak için de kalıplaştırılmış gibidir. Gülşah ve Varka, hayatta olduklarından yüzüklerini birbirlerine ulaştırmaları yoluyla emin olur.

2.10. Büyük Tablo Sahnesi Kuralı

Anlatı her zaman büyük tablo sahnesi kuralı ile doruğa erişir. Bu sahnede anlatının kahramanları yan yana gelir. Bu yan yana gelme hadisesi her zaman gerçekleşmez, bazen hayalde kaldığı da olur. Bu türden sahneler kişinin zihninde resim olarak beliren bir güce dönüşür. Böylece geçici olmaktan ziyade zaman içinde bir süreklilik kazanır. (Olrik 1994b: 5)

Mesnevîde dört kez büyük tablo sahnesi gerçekleşir:

1. Amr ile karşılaşma
2. Anter'i alt etme

3. Kırk Haramilerle savaştıktan sonra Muhsin tarafından yaralı bir şekilde bulunma

4. Varka ve Gülşah'ın diriltilmesi

Bunlardan Amr ve Anter ile mücadeleye giren Varka, Muhsin'e karşı bir minnet besler. Gülşah ile evlenmiş olmasına rağmen yaralarını iyileştirerek Gülşah'la görüşmesine müsaade eder. Bu nedenle Varka ne kadar Gülşah'ı sevse de kabilesine geri dönmeye karar verir. Varka, büyük tablolardan genellikle yardımcı karakterlerin yardımıyla sağ çıkar.

2.11. Anlatı Mantığı Kuralı

Anlatıda ortaya konulan temaların, konunun ana hatlarını etkilemesi gereklidir ve bu etki temaların anlatı içindeki ağırlığı ile doğru orantılı olmalıdır. A. Olrik, anlatının bu mantığının her zaman doğal dünyanın mantığı ile ölçülmemesi gerektiğini söyler. Animizme ve hatta mucize ve büyüye olan eğilim, onun temel kuralıdır. Her şeyden önce bunun kabul edilmesi büyük ölçüde entrikanın üç tutarlığına dayanır. Akla sığabilirlik ise seyrek olarak dış gerçeklikle ölçülür. (Olrik 1994b: 5)

Mesnevîde de olağanüstü olaylar yaşanır. Gülşah'ın annesi, Hilal'e büyü yaparak kızının Muhsin'le evlenmesinin yolunu açar. Varka'nın Kırk Haramileri tek başına alt edebilmesi, altmış bin askere tek başına kafa tutabilmesi hep hikâyede doğal karşılanan unsurlardandır. Bununla birlikte Varka dua ederek Tanrı'dan canını almasını diler. Duasının hemen kabul edilerek ölmesi de anlatı mantığı içerisinde kabul edilebilen bir şeydir. Yine hikâyenin sonunda Gülşah ile Varka'nın Hz. Muhammed'in duası ile diriltilmesi de anlatı mantığına aykırı düşmez. Hikâyede pek çok tesadüf, âşıkların ayrı düşmesi ya da olayların entrik yapıya ulaşması için düzenlenmiş gibidir. Bu nedenle *Varka ve Gülşah* mesnevîsinin sözlü kültürdeki büyü, dua, hile gibi motifleri bünyesinde barındırdığı söylenebilir.

2.12. Tek Entrika Kuralı

Entrika, anlatı için önemli bir ölçüdür. Onun farkı, gerçek anlatı ile edebî bir eser karşılaştırınca görülür. Entrika yapısında gevşek olayların ve belirsiz hareketlerin varlığı ürünün elden geçirildiğinin en belirgin işaretidir. Bazı özel durumlarda bu tekniğin çeşitli dereceleri vardır: masallarda, türkülerde ve yerel efsanelerde teklik güçlüdür; mitlerde ve kahramanlık destanlarında daha az güçlü fakat hâlâ etkindir. (Olrik 1994b: 5)

Mesnevîdeki tek amaç ise Varka ile Gülşah'ın evlenmesidir. Hikâyenin başındaki bu amaç, çeşitli aksilikler ve ölüm gibi bir hadise ortaya çıksa da gerçekleşir. Bu nedenle hikâyenin entrika kuralına sıkı sıkıya bağlı olduğu söylenebilir. Ne kadar ana karakterler ölse de entrik yapının hikâye sonunda çözüme ulaştırılması için ölüler diriltilir ve kırk yıl mutlu yaşadıkları bildirilerek hikâye noktalanır.

2.13. Epik Birlik Kuralı

Epik birlik kuralı, bütün anlatı öğelerinin, en baştan beri ortaya çıkma ihtimali görülen ve artık gözden uzak tutulamayan olaylar yaratması şeklinde gerçekleşir. (Olrik1994b: 5).

Mesnevîde mutlu son okurları/dinleyenleri beklemektedir. Asıl kahramanlar bir çözüme ulaşmadan ölseler de, hikâyenin sonunda diriltilerek mutlu sona ulaştırılırlar. Bu olağanüstü dirilme ile epik birlik kuralına uymak için hikâyeye yeni olay halkaları eklenmiş gibidir.

2.14. İdeal Epik Birlik Kuralı

Birçok anlatı öğesi, kişiler arasındaki ilişkileri en iyi şekilde aydınlatmak için bir araya gelirler. (Olrik 1994b: 5) Anlatının ideal epik birlik içerisinde ilerlemesi için asıl kahramana yardım eden yahut onun karşısında yer alan varlıklara ihtiyaç vardır.

Mesnevîde yardımcı karakterler dikkat çekmektedir. Özellikle Varka ile Gülşah her ne kadar asıl kahraman olsalar da, Gülşah Varka'ya pek çok konuda yardım eder. Mesela bir hile düzenleyerek Varka'yı Amr'ın elinden kurtarır. Varka'ya yardım eden bir başka kişi Zengî kuldur. Anter'in hain tuzağından sonra Varka, celladı Zengî'ye teslim edilmiştir. Zengî Varka'yı öldüreceği sırada onun aşk derdinden ağlayıp inlediğini görür ve bu düşüncesinden vazgeçerek Varka'ya yardım eder. İkisi bir olup Anter'i öldürürler.

İki sevgili arasındaki iletişim Gülşah'ın arkadaşı sayesinde kurulur. Varka, Gülşah'ın ölmediğini Gülşah'ın arkadaşının ona verdiği yüzükle öğrenir. Yine Gülşah dayesiyle Varka hasta düştüğünde şerbet gönderir. İki sevgili arasında daye kadeh getirip götürür. Kahramanların yanında olduğu gibi karşısında duran güçler de vardır. Mesela Gülşah'ın annesi bu grupta değerlendirilebilir. Komşu kadın, Muhsin'den çok sayıda hediye getirerek annenin gönlünü fetheder. Tüccar, Muhsin'in aklına Gülşah'ı düşüren bir başka yan karakterdir. Kırk Haramiler, Amr ve Anter karşı güç olarak değerlendirilebilir. Bu güçlerin karşı karşıya gelmesi ile çatışmalar doğar ve olayın aksiyon noktaları oluşur.

2.15. Dikkati Baş Kahraman Üzerinde Toplama Kuralı

Axel Olrik'e göre bu kural halk anlatısının en büyük kuralıdır. Tarihsel olaylar anlatıldığında dikkat kahramanın üzerinde yoğunlaşır. Başkahraman ve entrika birbirinden bağımsız düşünülemez. İki kahraman belirdiğinde halk anlatısının nasıl geliştiğini gözlemlemek A. Olrik'e göre oldukça dikkat çekici bir hadisedir. Durum böyle olduğunda bile birisi gerçek başkahramandır. Anlatı onun hikâyesiyle başlar ve dış görünüşüyle de en dikkat çeken kişi odur. (Olrik 1994b: 5)

Mesnevîde bütün kahramanlar için tek amaç Gülşah'a ulaşmaktır. Bu amaç doğrultusunda her türlü hileye ve kötülüğe başvurulsa da galip gelen Varka olur. Olaylar Gülşah ile Varka'nın birbirlerini sevmesiyle başlar. Âşıklar bu uğurda pek çok savaş verir. Mesnevîde dikkati başkahraman üzerinde toplamaya yardım eden bir unsur olarak âşıkların dilinden söylenmiş gazeller görülebilir. Bu gazeller Varka ve Gülşah'ın neler hissettiklerini okura/dinleyene kendi bakış açılarıyla anlatması bakımından mühimdir. Bu nedenle hikâyeyi okuyan/dinleyenler asıl kahraman olan Varka ile Gülşah'ın tarafını tutar, dikkatlerini o yöne çevirirler.

Sonuç

Halkbilimi ürünlerini tavsif ve tasnif etmek, onları anlamlandırmak için üretilen yöntemlerden biri olan A. Olrik'in epik kurallar teorisi mesnevîye tatbik edilerek on beş kuralın hepsinin de mevcut olduğu tespit edilmiştir. A. Olrik'in yasalarının mesnevîde tutarlılık göstermesi, anlatının evrenselliğinin boyutunu ortaya koyması bakımından mühimdir. Aynı zamanda epik kuralların tümünün bir mesnevîde uygunluk göstermesi, klâsik Türk şiirinin masal ve hikâye anlatmaya uygun olmadığı konusundaki eleştirilere de bir cevap niteliği taşır. Bununla birlikte mesnevîde halk anlatılarıyla ortaklıkların bulunması, klâsik Türk şairlerinin sözlü kültürden etkilendiklerini, halkın duyuş ve düşünüşünü çeşitli eserlerde ortaya koyduklarını da gösterir.

Mesnevîler zengin içeriği nedeniyle bir kültür hazinesidir. Bu nedenle mesnevîlerin incelenmesinde tek bir kurama bağlı kalınmadan, modern metin çözümleme yöntemleri tatbik edilerek eserlerin edebî ve kültürel değeri ortaya konulmalıdır. Klâsik Türk şairleri içinde bulundukları toplumun kültürel değerlerinden beslenmiş, evrensel konulara temas ederek geleneği altı yüzyıl boyunca sürdürmüştür. A. Olrik'in epik kurallar teorisi sözlü ve yazılı kültür ürünlerine uygulandığında metni okuma ve anlamlandırmada farklı bir bakış açısı elde edilecek, çağdaş metinlere uygulandığında ise sözlü kültürün çağdaş sanatkâra etkisi tespit edilmiş olacaktır.

KAYNAKÇA

Aktaş, Şerif (2015), *Anlatma Esasına Bağlı Edebî Metinlerin Tahlili*, Kurgan Edebiyat, Ankara.

Alptekin, Ali Berat (1997), *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*, Akçağ Yayınları, Ankara.

Coşkun, Vildan S. (2012), "Varaka ve Gülşah", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 42, s. 516-517.

Çobanoğlu, Özkul (1999), *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş,* Akçağ Yayınları, Ankara.

Kartal, Ahmet (2014), *Doğunun Uzun Hikâyesi "Türk Edebiyatında Mesnevî*", Doğu Kütüphanesi, İstanbul.

Kocatürk, Vasfi Mahir (2016), *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi,* İKÜ. Yayınları, İstanbul.

Köktekin, Kâzım (2007), *Yûsuf-ı Meddâh, Varka ve Gülşah*, TDK. Yayınları, Ankara.

Levend, Agâh Sırrı (1967), "Dîvân Edebiyatında Hikâye", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, s. 71-117.

Mazıoğlu, Hasibe (1992), "Dîvân Edebiyatında Hikâye", *Doğumunun Yüzüncü Yılında Ömer Seyfettin*, s. 19-36, AKM Yayınları, Ankara.

Olrik, Axel (1994a), "Halk Anlatılarının Epik Kuralları I", *Millî Folklor*, C. 3, Yıl 6, S. 23, s. 2-5.

Olrik, Axel (1994b), "Halk Anlatılarının Epik Kuralları II", *Millî Folklor* C. 3, Yıl 6, S. 24, s. 4-6.

Ünver, İsmail (2011), *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi, Türk Şiiri, Dîvân Şiiri Özel Sayısı*, "Mesnevî", TDK. Yayınları, Ankara.

EKLER

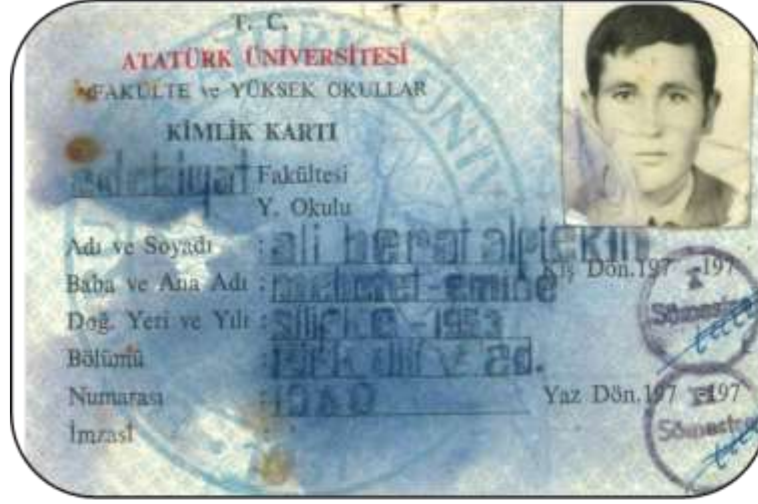




(Silifke Lisesinin orta kısmı 1965-1969, sıraların gizemi)



(Silifke Lisesi 1969-1972, Genç Berat arkadaşlarıyla)



T. C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
FAKÜLTE ve YÜKSEK OKULLAR
KİMLİK KARTI
[illegible] Fakültesi
Y. Okulu
Adı ve Soyadı : ali berat alptekin
Baba ve Ana Adı : [illegible]-emine
Doğ. Yeri ve Yılı : [illegible] - [illegible]
Bölümü : [illegible]
Numarası : [illegible]
İmzası :
Kış Dön.197 197
Yaz Dön.197 197

(Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Öğrenci Belgesi)



(Atatürk Üniversitesi 1973-1979, Ali Berat Alptekin ve arkadaşları)



(Geçmiş Zaman Olur ki…)



(Ozan Arif, (?), Ali Berat Alptekin, Fuat Çerkezoğlu)



(Hüsniye Boz, Kayınvalidesi)



(Ali Boz, Kayınpederi)



(Emine Alptekin, Annesi)



(Mehmet Alptekin, Babası)



(Ali Berat Alptekin, 1978)



(Ayşe Boz Alptekin, 1978)



(Ayşe ve Ali Berat Alptekin Çiftinin Nişan Töreninden Bir Kare)


BOZ VE ALPTEKİN
Aileleri

Düğün törenlerine onur vermenizden
kıvanç duyarlar.

BABASI | BABASI



(5 Şubat 1978)



(Ali Berat - Ayşe Alptekin ve kızları Emine Gökçen, Erzurum 1981, Atatürk Üniversitesi Lojmanları)



(Vatanî görevi 1982 yılı, Denizli)



(Ayşe- Ali Berat Alptekin, çocukları Emine Gökçen ve Ali Gökhan, 1984 Erzurum)



(Ayşe -Ali Berat Alptekin, Zeynep Alptekin (merhume), Esma Şimşek ve çocuklar, 1988 Hazar Gölü, Elazığ.)



(Emine Gökçen Alptekin'in doçent olduğu gün 7 Ekim 2011, Ankara)



(Baba-Oğul 2008, İzmir)



(Bir anne babanın en mutlu anı: Emine Gökçen -Atilla Koçer, Konya 2006)



(Burcu- Gökhan Alptekin, Konya 2009)



(Torunlarla doğum günü heyecanı…)



(Torunları Göktuğ ve Alptuğ Koçer)





(41. Yıldaki İkinci Bahar)



(Zeynep İlay Alptekin)

SENİ ÇOK SEVİYORUZ DEDECİM…





(Erzurum 1980)



(Arkadakiler: Alim Gerçel, Hasan Köksal, Ali Berat Alptekin, Rasim Deniz
Oturanlar: (?), Saim Sakaoğlu, Orhan Şaik Gökyay, Tuncer Gülensoy, Nevzat Türkten)



(II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bursa 1981)

(Nail Tan, Warren Walker, A. Edip Uysal, Harun Tolasa, Şükrü Elçin, Trker Acaroğlu, Feyzi Halıcı, Fahrettin Kırzıoğlu, Aydın Oy, Hayrettin İvgin, Müjgân Cunbur, Özcan Seyhan, Şefket Plana, Hikmet Dizdaroğlu, Saim Sakaoğlu, Ali Berat Alptekin)

12407/64

Salı, 06.34
89

Sevgili Berat,

Silifke ve Elazığ'dan teller geldi. Emr-i Hak vaki olmuş. Acele Silifke'ye geç.

Saim

3 3329

(I.Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folklor Kongresi arifesinde alınan acı haber, Selçuk Üniversitesi, 1989 Konya)



(Ahmet Yesevi Ocağında 210 gün, Kazakistan Yılları 1994-1995)



(Ali Berat Alptekin, Kırgızistan)



(Abdurrahman Güzel, Saim Sakaoğlu, (?), Hasan Köksal, Ali Berat Alptekin)



(Ali Berat Alptekin, (?), Ahmet Kabaklı, Sadık Kemal Tural)



Âşıklarla Emrahça



(Atiye Nazlı, Ayşe Çetin, Ali Berat Alptekin, Fuzuli Bayat, İsmet Çetin, Fikret Türkmen, Doğan Kaya)



(Üç nesil bir arada: Saim Sakaoğlu, Ali Berat Alptekin, Esma Şimşek,
2015 Elginkan Kurultayı İstanbul.)



(Ali Berat Alptekin, Nedim Bakırcı, Selçuk Peker)



(Ulu çınar ve dalları: Ali Berat Alptekin, Hatice İçel, Esma Şimşek, Bakü 2016)



(Nice sağlıklı mutlu yıllara: 10 Nisan …)

ÖDÜLLER



Elginkan Vakfı

KATILIM BELGESİ

Sayın Prof. Dr. Ali Berat ALPTEKİN

Vakfımızca 15-17 Nisan 2015 tarihleri arasında gerçekleştirilen *2. Türk Dili ve Edebiyatı Kurultayı*'na bildirili olarak katılımınızla toplantımızın bilimsel düzeyinin yükselmesine sağladığınız katkıdan dolayı teşekkür eder, başarılı çalışmalarınızın devamını dileriz.

İlhan ÜTTÜ

Vakıf Müdürü

.



TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI ULUSLARARASI İLİMLER AKADEMİSİ

FAHRİ DOKTORA DİPLOMASI

FAHRİ DOKTORA DİPLOMASI


ÖDÜL DİPLOMASI


Prof. Dr. Ali Berat ALPTEKİN

PROF. DR. FARUK K. TİMURTAŞ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ
İSTANBUL

Bayramınızı en iyi dileklerle
tebrik eder, selâm ve sevgilerimi
sunar, gözlerinizden öperim.

F. Timurtaş

DR. TAHİR KUTSİ MAKAL
GAZETECİ - YAZAR

20.2.1990

Sayın Y.Doç.Dr.Ali B.Alptekin
ELAZIĞ

Sevgili kardegim Alptekin,
Seni nasıl sevmem, gel de söyle..
Alptekin degil, "Alp-eren" yüregi
taşıyorsun..Hocam, dostumuz Prof.Dr.Sakaoglu için
yayınladıgın kitap her türlü takdirin üzerinde_
dir..Hazırlanışın titizligi ve güzelligi yanın_
da gösterdigin vefa örnegi, nicelerininde ders
alacagı niteliktedir..Candan kutluyorum..Bu eser
Sakaoglu'nun yaşarken dikilmiş anıtıdır.
Yüregin, beynin, ellerin sagolsun...
Nice degerli eserlere imza koyman
dilegiyle selam, sevgi, saygı sunarım aziz kardegim.

ŞEMSETTİN SAMİ BLOK 10/4
TEL. 579 14 39 BASINKÖY
İSTANBUL / TÜRKİYE



Deniz kenarında küçük ve güzel bir köyde büyümesine rağmen denizi sevmezdi. Niçini sorulduğunda, "Annem bizi her 21 Mart'ta yağmur soğuk demeden Boğsak Limanı'nda sırayla denize sokup çıkarır böylece yeni yıla güçlü gireceğimize inanırdı." derdi.

Babasının sırtında bir ilkbahar sabahı köyden ilçeye inerken bir yılan görmüşler, babası onu sırtından indirdikten sonra emek zahmet yılanı öldürmeyi başarmıştı. Niçinini sorduğunda "Baharda gördüğün ilk yılanı öldüreceksin ki yıl bereketli geçecek." cevabını almıştı.

Memleketinde arkadaşlarıyla sırtınkılıç (bukalemun) yakaladıklarında üstüne bir örtü atarlar, sonra örtüyü kaldırıp hayvanın aldığı renge göre yorum yaparlardı. Yeşili iyiye, siyahı kötüye yorarak...

Sonrasında halk bilimci oldu. Türklerde yılbaşını okudu, anasını anladı. Yer altı dünyasını okudu, babasını anladı. Fal kültürünü okudu, kendisini anladı. Halk bilimini, içinden gelen bir birey olarak özümsedi, yorumladı, anlattı. Toroslarda küçük bir fidan olarak yeşerdi, Türkistan coğrafyasına gölge salan ulu bir çınara dönüştü.

Arkadaşları, bildikleri ve öğrettiklerine teşekkür mahiyetinde yazılar kaleme aldı. Öğrencileri ve sevenleri türlü yazılarla onu anlattı. Ozanlar şiirlerle ses verdi. Ailesi, hatıralarla maziyi yad etti.

Arkadaşlarının, öğrencilerinin, sevenlerinin, ozanların ve ailesinin bir araya gelerek oluşturdukları bu kitap, tıpkı Ali Berat Alptekin gibi büyüdü, hacimlendi, bugünleri anlatan bir hatıra olarak yarınlara bırakıldı. Katkıda bulunanların yüzünde içten bir gülümsemeyle.

Gökten üç elma düştü; biri hocamızın, biri sevdiklerinin, birisi de sevenlerinin başına...

ISBN:978-605-2074-27-5



